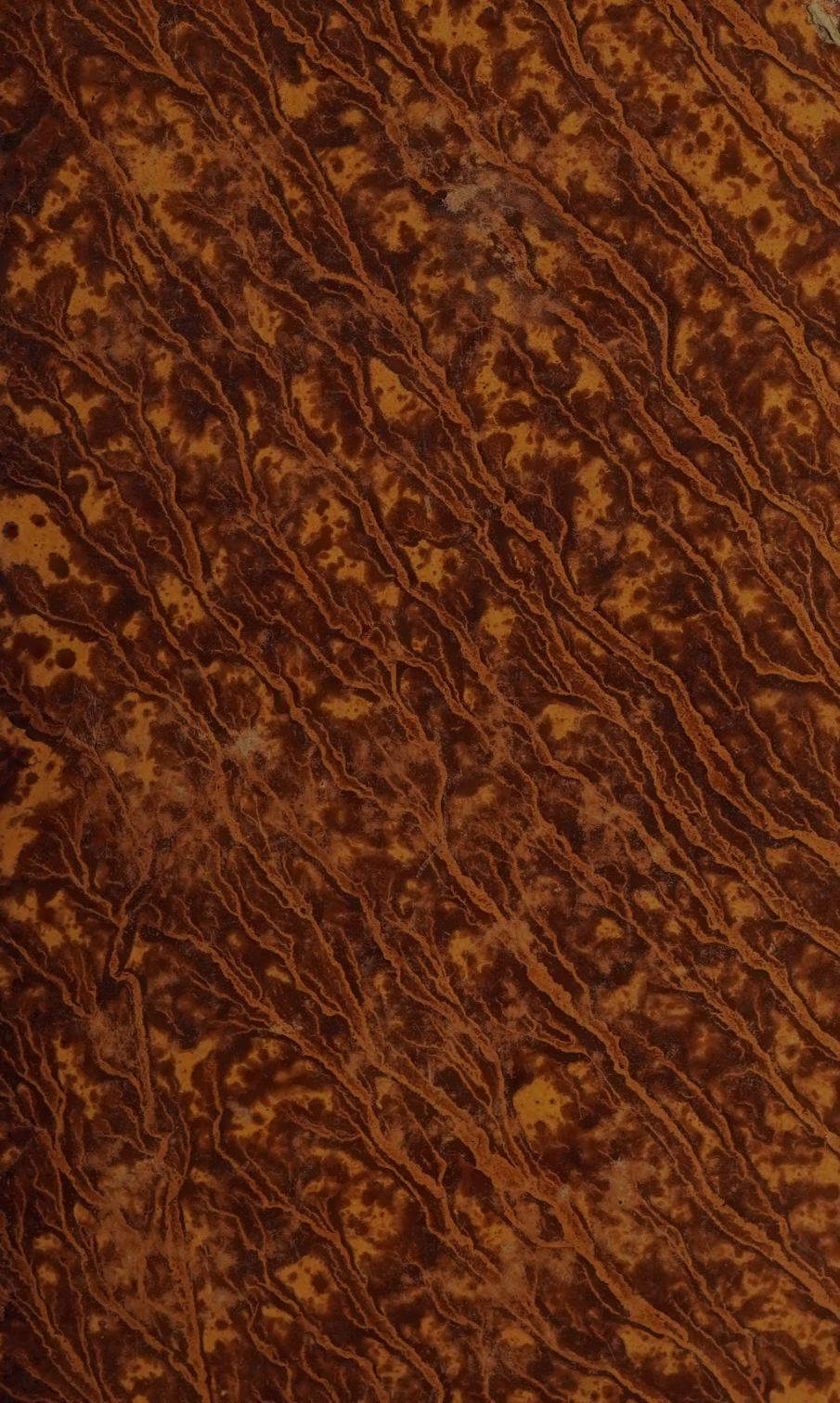
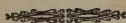




FORMALIS EXPLICATIO

SUMMÆ TEOLOGICÆ.

S. THOMAE AQUINATIS DOCT. ANG.



Tomus Secundus.

FORMERLY EXTINCT

WHITE HOUSE

A THOMAS AQUINAS DOCT. AND

OPINIONS

FORMALIS EXPLICATIO

SUMMÆ THEOLOGICÆ

S. THOMÆ AQUINATIS

DOCTORIS ANGELICI,

QUA OMNIA ARGUMENTA, ET RATIONES, QUÆ IN SINGULIS ARTICULIS TRACTANTUR,
NON MODICA CLARITATE FORMANTUR, ET EXPLICANTUR, ARGUMENTORUM-
QUE, RESPONSIONES EXPLICATÆ AD IPSORUM PARTES APTE ACCOMMODANTUR.

CUI ETIAM ACCEDUNT ELUCIDATIONES, SEU APPENDICES P. SERAPHINI CAPPONI ORDINIS PRÆDICATORUM.

AUCTORE

Fr. Hieronimo de Medicis à Camerino,

SAC. THEOLOG. MAG. ORD. PRAED.

ET MANTUÆ, CONTRA HÆRETICAM PRAVITATEM GENERAL. INQ.

TOMUS SECUNDUS

CONTINENS PRIMÆ PARTIS SECUNDUM VOLUMEN.

Property of

CLgA

Please return to

Graduate Theological

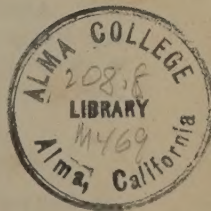
Union



VICI:

APUD SOLER FRATRES, TYPOG. EDIT.

1858.



26412

FORMALIS EXPLICATIO

SUMME THEOLOGICÆ

ARTICULUS I. DE DEI UNITATE

DOCTORIS ANGELICI

QUI OMNIA ARGUMENTA ET RATIONES, QUÆ IN SINGULIS ARTICULIS TRACTANTUR,
PER MODUM CLARITATE FORMANTUR, ET EXPLICANTUR, ARGUMENTANTUR
QUE RESPONSIONES EXPLICITE AD UNGUAM PARTIS ALIÆ ACCOMMODANTUR.

QUI OMNIA ARGUMENTA ET RATIONES, QUÆ IN SINGULIS ARTICULIS TRACTANTUR,
PER MODUM CLARITATE FORMANTUR, ET EXPLICANTUR, ARGUMENTANTUR
QUE RESPONSIONES EXPLICITE AD UNGUAM PARTIS ALIÆ ACCOMMODANTUR.

ARTICULUS

Art. Trinitatis de Misticis & Concreto

SAC. THEOLOG. MAG. ORD. PRÆB.

ET MARTINUS CONTRA HERETICAM PECCATUM GENERALI IN

TOMUS SECUNDUS

ORDINIS TOME PRIMO PRIMUM TOMUS.



1861

1861

1861

1861

Property of

CLQA

Place return to

Theological

1861

Tractatus de Angelis.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA, DE SUBSTANTIA ANGELORUM ABSOLUTE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de distinctione corporalis et spiritualis creaturæ. Et primo de creatura pure spirituali, quæ in scriptura sacra angelus nominatur. Secundo de creatura pure corporali. Tertio de creatura composita ex corporali, et spirituali, quæ est homo.

Circa vero angelos considerandum est primo de his, quæ pertinent ad eorum substantiam. Secundo de his, quæ pertinent ad eorum intellectum. Tertio de his, quæ pertinent ad eorum voluntatem. Quarto de his, quæ pertinent ad eorum creationem.

De substantia autem eorum considerandum est, et absolute, et per comparisonem ad corporalia.

Circa substantiam vero eorum absolute quinque quærentur.

Primo, utrum sit aliqua creatura omnino spiritualis, et penitus incorporea.

Secundo, supposito, quod angelus sit talis, quæritur, utrum sit compositus ex materia et forma.

Tertio, quæritur de multitudine eorum.

Quarto, de differentia ipsorum ab invicem.

Quinto, de immortalitate, seu incorruptibilitate ipsorum.

ARTICULUS I.

Utrum angelus sit omnino incorporeus.

Pro negativa.—Videtur quod angelus non sit omnino incorporeus.

1. Quod est incorporeum solum quoad nos, et non quoad Deum, non est omnino incorporeum, sed angelus est incor-

poreus tantum quoad nos, et non quoad Deum. Ergo angelus non est omnino incorporeus.

Minor prob. quia Damasc. dicit in lib. 2. orthod. fid. cap. 3. *Quod angelus incorporeus, et immaterialis dicitur quantum ad nos, sed comparatus ad Deum corporeus, et materialis invenitur.*

2. Illud, quod movetur, non est omnino incorporeum. Sed angelus movetur. Ergo angelus non est omnino incorporeus.

Maior, quia nihil movetur nisi corpus, ut dicitur 6. Physic. tex. 32.

Minor. Quia Damascen. dicit quod *angelus est substantia immaterialis semper mobilis.*

3. Omnis creatura est corporea. Angelus est creatura. Ergo Angelus est corporeus.

Maior, quod circumscribitur est corpus. Circumscribi enim est proprium corporum. Sed omnis creatura circumscribitur: dicit enim Ambros. in lib. de Spiritu sancto cap. 7. *Omnis creatura certis suæ naturæ circumscripta est limitibus.* Ergo omnis creatura est corporea.

Minor, quia dicitur in Psalm. 148. *Laudate Dominum omnes angeli ejus et postea subditur, quia ipse dixit, et facta sunt ipse mandavit et creata sunt.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In psalm. 103. dicitur: *qui facit angelos suos Spiritus.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Necesse est ponere in universo aliquas naturas incorporeas.

Prob. Creaturæ intellectuales sunt

necessario ponendæ. Ergo creaturæ incorporeæ sunt necessario ponendæ.

Consequens prob. Quia creaturæ intellectuales sunt incorporeæ: cum intelligere non sit actus corporis, nec virtutis corporeæ, quæ terminatur ad hic, et nunc.

Antecedens. Ea, sine quibus universum non potest esse perfectum, sunt necessario ponenda. Sed sine creaturis intellectualibus non potest universum esse perfectum. Ergo creaturæ intellectuales sunt necessario ponendæ.

Minor hujus. Tunc universum est perfectum, cum perfecte Deo assimilatur: quia id, quod præcipue Deus intendit in rebus, est bonum, quod in assimilatione ad Deum consistit. Sed si non ponantur creaturæ intellectuales, non potest universum esse perfecte simile Deo. Ergo sine ipsis non potest esse perfectum.

Minor hujus. Tunc effectus perfecte assimilatur suæ causæ, quando ipsam imitatur secundum illud, per quod causa producit effectum: sicut calefactibile tunc assimilatur calefacienti, cum participat calorem, per quem calefaciens calefacit. Sed Deus producit universum per intellectum et voluntatem. Ergo ad hoc ut universum sit Deo simile, debent poni in eo creaturæ intelligentes, et volentes, quæ, ut dictum est sunt incorporeæ.

Antiquorum de hoc quæsito sententia.

Antiqui autem philosophi aliter de hac difficultate sentiebant. Dicebant enim quod nullum ens erat in mundo nisi corpus, quod hac ratione conabantur ostendere.

Quod sensu et imaginatione apprehendi potest, est corpus. Sed omne quod est, sensu et imaginatione apprehenditur. Ergo omne, quod est, est corpus.

Minorem ideo veram existimabant quia non distinguebant inter sensum et intellectum, et utriusque objectum ponebant esse corpus.

Unde processerit Sadducæorum error.

Et ex his processit error Sadducæorum dicentium non esse spiritum.

Reprobatio prædictæ sententiæ.

Sed opinio hæc facile reprobatur hac ratione. Altiori potentiæ, quam sit sensus, est assignandum altius objectum, quam sit corpus; sed intellectus est altior potentia, quam sensus. Ergo intellectui est altius objectum assignandum quam sit corpus, quod objectum est spiritus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor, ad prob. dicitur, quod angelum Deo comparatum, esse corporeum, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut angelus vere habeat aliquid de natura corporeæ: et sic falsum est quod angelus, etiam Deo comparatus sit corporeus. Alio modo, ut dicatur corporeus, eo quod non sit ita simplex, ut nullam admittat compositionem: et secundum hunc modum, angelus Deo comparatus, dicitur corporeus, et sic est intelligendus Damasc. in auctoritate inducta. Nam Deus est omnino simplex, nullam admittens compositionem, angeli vero licet non componantur ex materia et forma, et ex partibus corporeis, tamen in eis est aliqua compositio, puta ex esse et essentia, substantia et accidente etc. Unde angeli sunt medii inter Deum et creaturas corporeas, et sicut medium comparatum uni extremo sapit naturam alterius extremi; sic angeli ad Deum comparati corporei dici possunt, non quod habeant corpus, sed quia non pertingunt ad Dei simplicitatem.

Ad 2. Dicitur, quod motus est duplex, scilicet motus proprie dictus, de quo est sermo in 6. physicor. et motus improprie dictus, secundum quod intelligere et velle dicuntur motus quidam. Tunc dicitur ad maiorem argumenti, quod illud quod movetur motu proprie dicto necessario habet corpus vel est corporeum, non autem est ve-

rum hoc de motu improprie dicto. Unde ad minorem dicitur quod angelus est substantia semper mobilis non quod moveatur motu proprie dicto, sed quia semper est actu intelligens, et non est quandoque in actu, et quandoque in potentia, sicut est in intellectu nostro.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod aliquid circumscribi, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut circumscribatur terminis essentialibus. Alio modo terminis localibus. Illud circumscribitur terminis essentialibus, quod habet essentiam finitam ad genus, et ad speciem. Illud vero circumscribitur terminis localibus, quod est conclusum in aliquo loco. Circumscribi terminis essentialibus commune est omni creaturæ, et soli Deo convenit esse incircumscriptum terminis essentialibus utpote cujus essentia est infinita, non determinata ad aliquod genus, vel differentiam. Circumscribi vero terminis localibus est proprium corporum. Angelus igitur circumscribitur terminis non localibus, quia tunc esset corpus: sed terminis essentialibus. Unde dicit Ambr. in lib. 1. de Spiritu sancto c. 7. *Quod licet quædam locis corporalibus non contineantur, circumscriptione tamen substantiæ non carent.*

ARTICULUS II.

Utrum angelus sit compositus ex materia et forma.

Pro affirmativa.—Videtur quod angelus sit compositus ex materia et forma.

1. Quod continetur in genere, est compositum ex materia et forma. Angelus continetur in genere. Ergo angelus est compositus ex materia et forma.

Maior, quod componitur ex genere et differentia, componitur ex materia et forma. Genus enim sumitur a materia et differentia a forma, ut dicitur 8. Metaph. text. 6. Sed ea quæ sunt in genere, componuntur ex genere et

differentia: differentia namque adveniens generi constituit speciem. Ergo quæ sunt in genere, componuntur ex materia et forma.

2. In quocumque inveniuntur proprietates materiæ, in eodem invenitur etiam materia. Sed in angelis inveniuntur proprietates materiæ. Ergo in angelis invenitur materia: et sic sunt compositi ex materia et forma.

Minor, recipere et substatere sunt proprietates materiæ: forma enim non potest recipere, neque substatere, Boetio dicente in lib. de Trin. quod forma simplex non potest esse subjectum. Sed in angelo reperiuntur recipere, et substatere: quia intellectus angelicus recipit formas intelligibiles, quibus etiam substat. Ergo in angelis sunt proprietates materiæ.

3. Quod est forma tantum, est actus purus. Sed angelus non est actus purus. Ergo angelus non est forma tantum, sed est forma cum materia.

Maior, quia forma est actus: unde quod est forma tantum, est actus tantum, absque aliqua potentia, et per consequens est actus purus.

Minor, quia esse purum actum soli Deo convenit.

4. Omnis forma finita et limitata est in materia. Sed angelus est forma finita et limitata. Ergo angelus est forma in materia.

Maior, quia forma finitur et limitata per materiam.

Minor, quia omnis creatura est limitata et finita.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. 4. cap. de divin. nomin. dicit, *quod primæ creaturæ, sicut incorporales, ita immateriales intelliguntur.*

Determinatio.

Sententia Avicbron.

Avicbron in libro fontis vitæ respondet huic quæsito duobus dictis. Primum erat quod angeli sunt compositi ex

materia et forma. Alterum quod materia, quæ est in angelis, est ejusdem rationis cum materia corporalium et quod una est corporalium et spiritualium materia.

Quam opinionem astruere nitebatur supponendo primo unum, quod erat quod quæcumque distinguuntur secundum intellectum, sint etiam distincta in re: quo supposito, suadere nitebatur suum intentum hoc modo. Intellectus noster apprehendit in substantiis separatis aliquid, per quod distinguuntur à substantiis corporeis, et aliquid, in quo cum ipsis conveniunt, quæ cum secundum intellectum sint distincta, erunt etiam distincta in re, per suppositum factum: et dicebat quod id, per quod substantiæ spirituales distinguuntur à substantiis corporeis, esset forma, et id, in quo conveniunt, esset materia: et quod sicut forma substantiarum materialium est in materia, sic esset de formis substantiarum spiritualium. Unde ex his volebat esse probatum utrumque ejus dictum, scilicet quod in angelis esset materia: et quod erat una materia spiritualium et corporalium substantiarum.

Improbatio Avicæbron.

Sed hæc Avicæbron sententia ostenditur falsa probando duo dicta contraria duobus dictis ejus.

Primum, quod in angelis non possit esse materia, quæ sit ejusdem rationis cum materia corporalium.

Secundum, quod in angelis nulla omnino sit materia; quæ sunt conclusiones responsivæ ad quæsitum

Primum sic ostenditur, et hæc est prima **CONCLUSIO**. Si formæ corporalium, et spiritualium recipiuntur in materia ejusdem rationis, aut recipiuntur in eadem parte materiæ, aut in diversis partibus. Sed neutrum potest dici. Ergo non recipiuntur in materia ejusdem rationis.

Quod non possint recipi in eadem parte materiæ, sic ostenditur. Nam si hoc

esset, sequeretur, quod corporalia, et spiritualia essent idem numero; cum essent in eadem parte materiæ.

Quod vero non possint recipi in diversis partibus ostenditur, quia tunc materia, antequam reciperet illas formas, esset quanta: alioquin non posset dividi in partes, cum divisio conveniat materiæ per quantitatem, qua remota, remanet indivisibilis. Et tunc ulterius sequeretur quod substantiæ spirituales essent corporeæ, et quantæ, cujus oppositum superius est probatum.

Alterum dictum, quod est secunda **CONCLUSIO**, sic ostenditur.

Substantia habens operationem pure immaterialem, est penitus immaterialis. Sed substantiæ spirituales habent operationem pure immaterialem. Ergo eorum substantia est pure immaterialis.

Maior quia operatio cujuslibet rei est secundum modum substantiæ ejus.

Minor operatio, cujus obiectum est immateriale, est immaterialis. Sed obiectum intellectionis est immateriale. Ergo operatio intellectus est immaterialis.

Maior hujus, quia quælibet operatio recipit rationem et speciem ab objecto.

Minor hujus, quia unumquodque intelligitur, inquantum est à materia abstractum: cum formæ in materia sint individuales, quas propterea intellectus non potest apprehendere, inquantum hujusmodi.

Responsio ad rationem Avicæbron.

Ad rationem autem negatur quod ab ipso supponitur. Non enim est necesse quod ea, quæ distinguuntur secundum intellectum, sint etiam distincta in rebus: quia intellectus non apprehendit res, secundum modum rerum, sed secundum modum suum. Unde res materiales, quæ sunt infra intellectum nostrum, simpliciori modo sunt in intellectu nostro, quam in seipsis. Substantiæ autem Angelicæ sunt supra intellectum nostrum, unde intellectus noster non

potest attingere ad apprehendendum eas, secundum quod sunt in seipsis, sed per modum suum, secundum quod apprehendit res compositas, secundum quem modum apprehendit etiam Deum, ut dictum est: et propterea non est necessarium quod id, quod distinguitur secundum intellectum nostrum, apprehendendo substantias angelicas, sit distinctum in ipsis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. neg. maior. Ad prob. iterum negatur maior, ad cujus probationem dicitur, quod in rebus materialibus verum est quod differentia desumitur à forma et genus à materia, non autem habet hoc veritatem in rebus immaterialibus, pro quo est sciendum. Quod res constituitur in specie, per hoc quod determinatur ad aliquem specialem gradum in entibus: species enim rerum sunt sicut numeri, qui differunt per additionem et subtractionem unitatis, ut dicitur 8. Metaph. text. 10. In qualibet igitur re constituta in esse specifico, duo sunt consideranda, scilicet id, quod determinat, et id, quod determinatur, sicut in rebus materialibus, res determinans est forma, determinata vero est materia. Unde à forma desumitur differentia, et à materia desumitur genus, quia sicut forma determinat materiam, ita differentia determinat genus. Differt tamen maxime modus, quo res materiales constituuntur in determinato gradu entis, sive in esse specifico, à modo quo ad tale esse determinantur immaterialia. In rebus enim materialibus aliud est determinans, et aliud est determinatum, ut dictum est, determinans enim est forma, et quod determinatur est materia: unde in eis aliud est à quo desumitur genus, et aliud est à quo desumitur differentia. Et propterea in rebus materialibus verificatur quod quia reponuntur in genere, componuntur ex materia et forma. Res autem immateriales non determinantur per

aliquid extraneum, sed ex seipsis vendicant sibi determinatum gradum in entibus, unde in eis non potest desumi genus, et differentia ab alio, et alio, sed utrumque desumitur ab eadem re, secundum quod diversimode ab intellectu nostro est considerata. Dum enim intellectus noster considerat rem illam, ut est determinans, desumit ab ea rationem differentiae: dum vero eam considerat, ut est indeterminata, desumit ab ea rationem generis: et per hoc patet, quare in rebus immaterialibus non est verum, quod quamvis sint in genere, non tamen propter hoc habent materiam quia scilicet ratio generis, et differentiae desumuntur ab eodem simplici, scilicet ab eorum natura diversimode considerata.

Ad 2. neg. minor, ad prob. dicitur, quod recipere et subistere conveniunt quidem materiae, et intellectui, sed non eodem modo. Materia enim recipit formam, ut per ipsam constituatur in esse alicujus speciei in rerum natura, puta ignis, vel aeris, vel alicujus alterius rei, et iste modus receptionis est proprius materiae, et non potest convenire intellectui: si enim intellectus reciperet formas secundum hunc modum, verificaretur Empedoclis opinio, dicentis, quod terra terram, et igne ignem cognoscimus. Intellectus igitur recipit formam intelligibilem, secundum alium modum, id est, secundum ipsam rationem formae, non determinatam ad aliquod individuum, vel particularem materiam, et hic modus recipiendi non potest convenire materiae.

Ad 3. neg. maior, licet enim quod est forma tantum, non habeat materiam, potest tamen in eo esse aliqua compositio, quod ostenditur ex consideratione rerum materialium. In his enim invenitur duplex compositionis genus. Primum quidem est formae et materiae. Alterum vero ex actu, et potentia. Ex materia enim et forma, constituitur aliqua natu-

ra, quæ natura non est suum esse, sed esse est actus ejus: unde natura comparatur ad suum esse, sicut potentia ad actum. Remota ergo materia ab aliqua natura, et posito quod forma remaneat subsistens sine materia, remanet tunc forma, quæ comparatur ad esse, ut potentia ad actum, et talis modus compositionis est in angelis: et hoc est, quod à quibusdam dicitur, quod angelus est compositus ex quo est, et quod est, vel ex esse, et quod est, ut Boet. dicit, nam quod est, est ipsa forma subsistens, ipsum autem esse, est quo substantia est; sicut cursus est, quo currens currit. In Deo autem non est aliud esse, et quod est, ut supra ostensum est, unde solus Deus est actus purus.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, quod formam esse finitam et limitatam dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut sit finita simpliciter. Alio modo modo secundum quid, sicut etiam dicitur infinita vel simpliciter, vel secundum quid. Tunc forma dicitur infinita simpliciter, quando non est recepta in materia, nec ejus esse est receptum in aliquo, sed subsistens: et hujusmodi est sola divina essentia. Tunc vero dicitur infinita secundum quid, quando non est recepta in materia, tamen ejus esse est receptum in aliqua natura, cui advenit. Unde formæ, quæ sunt in materia, sunt finitæ simpliciter, et nullo modo infinitæ: quia determinantur per materiam in qua recipiuntur, et habent esse finitum, et limitatum; formæ vero, quæ non recipiuntur in materia, sunt finitæ quidem, quia eorum esse est receptum; sed infinitæ, quia non finiuntur, nec limitantur per materiam et propter hoc dicitur in libro de causis, quod intelligentia est finita superius, inquantum, scilicet recipit esse à causa superiori, sed est infinita inferius: inquantum non recipitur in aliqua materia. In forma igitur ad argumentum dicitur quod forma finita et limitata simpliciter, et secundum quid est in

materia; forma tamen, quæ est infinita saltem secundum quid, non est necesse, ut sit in materia. Tunc dicitur ad minorem, quod forma angeli est finita simpliciter, quatenus ejus esse est determinatum ad aliquam specialem naturam: tamen est infinita secundum quid, quatenus non est recepta in materia. Ad prob. dicitur, quod omnis creatura est finita simpliciter, tamen nihil prohibet aliquam creaturam esse infinitam secundum quid, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum angeli sint in aliquo magno numero.

Pro negativa.—Videtur quod angeli non sint in aliquo magno numero.

1. In quibus est numerus, est aliqua quantitas. Sed in angelis nulla est quantitas. Ergo in angelis nullus est numerus.

Maior, quia numerus est species quantitatis, et sequitur divisionem continui.

Minor, quia angeli sunt incorporei.

2. Quanto aliquid est propinquius uni, tanto minus est multiplicatum. Sed angelus est Deo (qui est maxime unus) propinquior cæteris creaturis. Ergo angeli non sunt in aliquo magno numero.

Maior patet in numeris in quibus apparet quod quanto sunt uni propinquiores, tanto minus multiplicantur.

3. Causæ, quarum effectus non sunt in aliquo magno numero, neque ipsæ sunt in aliquo magno numero. Sed proprii effectus substantiarum separatarum non sunt in aliquo magno numero, sed determinati sunt in parvo numero. Ergo substantiæ separatæ, sive angeli non sunt in aliquo magno numero.

Maior, quia numerus causarum, ex numero propriorum effectuum colligitur.

Minor, quia motus corporum cœlestium, qui videntur esse proprii effectus angelorum, non sunt in magno numero.

4. Corpora cœlestia non sunt in aliquo magno numero. Sed angeli multi-

plicantur secundum multitudinem corporum cœlestium. Ergo non sunt in aliquo magno numero.

Minor. Radius multiplicatur secundum multiplicationem recipientium. Sed angeli sunt quidam radii divinæ bonitatis, ut Dion. dicit cap. 4. de div. no. Ergo multiplicantur ad multiplicationem recipientium. Sed hæc recipientia non possunt esse nisi corpora cœlestia. Ergo angeli multiplicantur ad multiplicationem corporum cœlestium.

Quod autem hujusmodi recipientia sint corpora cœlestia prob. Quia non potest assignari aliud recipiens præter materiam, et corpora cœlestia. Sed angeli non recipiuntur in materia, cum sit immateriales. Ergo necesse est dicere, ut multiplicentur secundum existentiam primorum corporum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Daniel 7. Dicitur, *millia millium ministrabant ei, et decies centena millia assistebant ei.*

Determinatio.

Platonis sententia.

Circa numerum substantiarum separatarum, diversi diversis viis processerunt. Plato enim ab Arist. relatus 1. meta. tex. 6. dixit, quod substantiæ separatæ tot sunt, quot sunt species rerum sensibilium. Ipse enim posuit substantias separatas esse species rerum sensibilium, quas posuit separatas, utpote si poneremus naturam humanam separatam. Cum igitur poneret omnes species rerum esse separatas, necessario sequeretur quod substantiæ separatæ essent secundum numerum ipsarum specierum rerum sensibilium, immo quod essent ipsæ species rerum sensibilium.

Reprobatio.

Sed hanc sententiam hoc modo impugnat Aristoteles cit. tex. 31. Ea de quorum ratione est materia, non possunt esse substantiæ separatæ, quæ sunt sine materia. Sed de ratione specierum sen-

sibilium est materia. Ergo species rerum sensibilium non possunt esse separatæ.

Aristotelis sententia.

Aristoteles autem lib. 12. meta. tex. 43. tenuit quod substantiæ separatæ tot erant, quot sunt motus corporum cœlestium. Et hoc ideo posuit, quia arbitratus est quot substantiæ separatæ, licet essent altiores ipsis sensibilibus et absque materia, tamen haberent ordinem ad sensibilia.

Reprobatio sententiæ Aristotelis.

Sed hæc Aristotelis sententia falsa ex hoc est judicanda, quia repugnat sacre scripturæ, ut patet in autoritate inducta in argumento sed contra.

Rabbi Moys. sententia.

Rabbi Moys. Judæus lib. 2. perplexorum cap. 4. et 6. videns Aristotelis sententiam cum sacra scriptura pugnare, volensque utrumquæ concordare, dixit quod nomine angeli in scriptura sacra tria consueverunt significari, scilicet substantiæ immateriales, homines divina nuntiantes, et virtutes rerum naturalium, quæ pro tanto angeli dici possunt pro quanto divinam potentiam manifestant, quibus positus dicit quod si nomine angeli intelligantur substantiæ immateriales, non sunt in aliquo magno numero, sed sunt secundum numerum corporum cœlestium, ut Aristoteles dicebat. Si vero nomine angeli intelligamus homines divina nuntiantes vel virtutes rerum naturalium, tunc sunt in maximo numero, et de numero angelorum hoc modo est sermo in sacra scriptura, ut ipse credit.

Reprobatio et vera sententia.

Sed quod virtutes rerum irrationalium angeli nominentur, est alienum à consuetudine sacre scripturæ, unde ponitur sequens vera.

CONCLUSIO. Angeli sunt in quadam maxima multitudine, excedente omnem materialis substantiæ multitudinem.

Prob. dupliciter. Primo autoritate

D. Dion. in cap. 9. Cœl. Hierar. dicentis. *Multi sunt beati exercitus supernarum mentium, infirmam, et constrictam excedentes nostrorum materialium numerorum commensurationem.*

Prob. secundo. Quanto aliqua sunt in entibus perfectiora, tanto in maiori excessu sunt creata. Sed angeli sunt perfectissimi. Ergo angeli sunt in aliquo magno numero creati.

Maior prob. quia cum perfectio universi sit à Deo principaliter intenta, quæ sunt perfectiora, debent esse creata in maximo excessu: et hoc patet in corporibus cœlestibus, quæ quia sunt perfectiora corruptibilibus corporibus, excedunt incomparabiliter ipsa in magnitudine, cum tota sphæra activorum, et passivorum sit aliquid modicum, respectu corporum cœlestium.

Et hæc potest esse altera ratio ad probandam conclusionem si formetur hoc modo.

Sicut se habent corpora cœlestia ad corruptibilia in magnitudine, sic se habent substantiæ spirituales ad corporales in multitudine. Sed corpora cœlestia excedunt incomparabiliter corpora corruptibilia in magnitudine. Ergo substantiæ spirituales excedunt materiales incomparabiliter in multitudine.

Minor, quia sphæra activorum et passivorum est modicum quid respectu corporum cœlestium.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem. Quod numerus est duplex scilicet prædicamentalis, qui est quantitas discreta, causatus ex divisione continui: et transcendentalis, qui est ex distinctione formarum. Ubi igitur nulla est quantitas, nullus est numerus prædicamentalis, potest tamen esse numerus transcendentalis. Tunc ad minorem dicitur quod quia in angelis non est quantitas prædicamentalis, non ponitur in eis numerus prædicamentalis, sed transcendentalis.

Ad 2. Dicitur. Quod aliquid habere

minimum de multitudine, potest dupliciter intelligi. Uno modo ut habeat minimum de multitudine in sui compositione. Alio modo ut in paucis salvetur. Habere minimum de multitudine in sui compositione est non componi ex pluribus partibus, et secundum hunc modum dicimus quod universum habet plurimum de multitudine, quia componitur ex multis partibus. Habere autem minimum de multitudine altero modo, est in paucis reperiri. Unde illa natura, quæ in paucioribus invenitur, habebit minus de multitudine: sicut natura solis habet hoc modo minimum de multitudine, quia non reperitur nisi in uno supposito. Tunc dicitur ad maiorem argumenti quod id, quod est propinquius uni, debet habere minimum de multitudine in sui compositione: hoc est, quanto aliquid est Deo propinquius, debet esse simplicius et minus compositum, cum Deus sit simplicissimus. Non autem intelligitur secundo modo. Immo quæ sunt Deo propinquiora, utpote perfectiora, debent maxime multiplicari, ut dictum est. Angeli igitur habent minimum de multitudine in sui compositione et tamen sunt in maximo numero.

Ad 3. Dicitur, quod illud argumentum supponit unum falsum, scilicet, quod substantiæ spirituales sint propter substantias corporales: si enim hoc esset verum, profecto sequeretur quod substantiæ spirituales, ex quibus non esset aliquis motus, essent frustra, quod tamen suppositum est falsum. Quia si substantiæ spirituales essent propter substantias corporeas, sequeretur quod ea, quæ sunt ad finem, essent nobiliora ipso fine: nam substantiæ spirituales, sunt nobiliores substantiis corporalibus, et tamen si ipsæ substantiæ spirituales essent propter corporales, corporales essent finisspiritualium. Quod autem in argumento fiat hoc suppositum, patet quia alioquin nullum est argumentum, dicitur enim negando minorem: multi enim

sunt effectus substantiarum separatarum. Et ad probationem negatur etiam minor. Quia effectus substantiarum separatarum non solum sunt motus corporum cœlestium, sed multa alia: et hoc, quia substantiæ separatae non sunt ordinatae ad motus corporum cœlestium, tanquam ad proprium finem. Unde Arist. ab ipsa veritate coactus, dicit: quod hæc ratio non est necessaria, sed probabilis: coactus autem fuit hac ratione uti, quia naturaliter non possumus pervenire ad cognitionem intelligibilium substantiarum, nisi per sensibilia.

Ad 4. Neg. minor, ad prob. dicitur, quod in ea supponitur unum falsum, scilicet quod distinctio rerum sit ex materia, quod fuit quorundam opinio superius reprobanda. Unde distinctio angelorum non est ex corporibus cœlestibus, nec ex materia, sed secundum divinam sapientiam diversos ordines substantiarum spiritualium excogitantem.

ARTICULUS IV.

Utrum angeli differant specie

Pro negativa.— Videtur, quod angeli non differant specie.

1. Ea, quæ conveniunt in ultima differentia constitutiva, non differunt specie. Sed angeli conveniunt in ultima differentia constitutiva. Ergo angeli non differunt specie.

Minor quæcumque conveniunt in nobilissimo sui, conveniunt in ultima differentia constitutiva. Sed angeli conveniunt in nobilissimo sui, scilicet in intellectualitate. Ergo conveniunt in ultima differentia.

Maior hujus, quia nobilissimum in rebus est differentia specifica, quæ est nobilior etiam ipso genere.

2. Quæ differunt tantum secundum magis et minus, non differunt specie. Sed angeli non videntur differre, nisi secundum magis et minus. Ergo angeli non differunt specie.

Maior prob. quia magis et minus non diversificant speciem.

Minor, nam angeli differunt per hoc, quod unus est alio simplicior, et perspicacioris intellectus.

3. Omnes animæ sunt unius speciei. Ergo pariter omnes angeli.

Prob. consequ. quia angeli et animæ ex opposito dividuntur.

4. Perfectiora secundum naturam, magis debent multiplicari. Sed angeli sunt natura perfectissimi. Ergo debent maxime multiplicari. Sed hoc non esset, si in unaquaque specie sit tantum unus angelus. Ergo multiplicantur angeli in una specie.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In his quæ sunt unius speciei, non est invenire prius et posterius, ut dicitur 3. Metaphis. tex. 11. sed in angelis, etiam unius ordinis, invenitur prius et posterius, ut Dionys. dicit c. 4. etc. 10. cœlest. hierar. Ergo angeli non sunt eiusdem speciei.

Determinatio.

Variæ opinantium de hoc quæsito sententiæ.

Quidam dixerunt, omnes substantias spirituales esse unius speciei, etiam animas.

Alii vero, quod omnes angeli sunt unius speciei, sed non animæ.

Quidam vero, quod omnes Angeli unius Hierarchiæ, aut etiam unius ordinis, sunt eiusdem speciei.

Vera sententiæ.

CONCLUSIO. Impossibile est angelos plurificari sub una specie.

Hæc conclusio prob. primo, apud eos, qui recte censent angelos esse immateriales, sic. Quæ non constant materia et forma, impossibile est esse plura sub eadem specie. Sed angeli non constant materia et forma, ut dictum est. Ergo angeli non possunt plurificari sub eadem specie.

Maior prob. Nam convenientia in specie oritur a forma, et distinctio secundum numerum fit a materia.

Confirm. hæc ratio. Formæ separatæ tum accidentales, tum essentielles totius non possunt esse ejusdem speciei. Sed angeli sunt formæ separatæ. Ergo non possunt esse plures in eadem specie.

Maior, quia impossibile est, esse duas albedines aut duas humanitates separatæ ejusdem speciei, cum distinctio earum formarum sit á subjectis, vel suppositis.

Secundo prob. concl. admittendo quod in angelis sit materia. Si angeli haberent materiam et plurificarentur sub eadem specie, aut distinguerentur per diversitatem quantitatis materiæ, aut per diversitatem potentiæ. Sed neutrum potest dici. Ergo dato quod angeli habeant materiam, non plurificantur sub eadem specie.

Minor, non possunt distingui per diversitatem quantitatis, quia angeli sunt incorporei, et carent quantitate. Nec per diversitatem potentiæ; quia diversitas potentiæ facit diversitatem generis, ut patet in materia cœli, et horum inferiorum: quæ quia habent diversam potentiam, diversificantur secundum genus. Unde si angeli distinguerentur per diversitatem potentiæ materiæ, distinguerentur non solum numero, sed genere.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor, non enim angeli conveniunt in ultima constitutiva differentia. Ad cujus probationem neg. major. Non est enim verum, quod, quæ conveniunt in nobilissimo sui, conveniant in ultima differentia: si enim hoc verum esset sequeretur quod omnia animalia irrationalia essent ejusdem speciei, cum omnia conveniant in nobilissimo sui, scilicet in anima sensitiva, qua nihil est nobilius in animalibus irrationalibus. Dicitur ergo ad formam probationis, quod aliqua convenire in nobilissimo sui stat dupliciter, scilicet vel quod conveniant in nobilissima natura: et tunc negatur maior probationis: quia animalia

irrationalia conveniunt in nobilissimo sui, et tamen non conveniunt in ultima differentia: vel in nobilissimo gradu naturæ, et tunc verum est quod quæ conveniunt in nobilissimo sui, conveniunt in ultima differentia, et sunt ejusdem speciei. Sed tunc negatur minor. Angeli enim etsi conveniant in nobilissima natura, scilicet in natura intellectuali, tamen non conveniunt in nobilissimo gradu naturæ intellectualis, cum aliqui habeant nobiliorem, et aliqui minus nobilem gradum ejusdem naturæ intellectualis.

Ad 2. dicitur quod aliqua differre secundum magis et minus, potest dupliciter intelligi. Vel ut differant secundum magis et minus, quod est ex intentione et remissione ejusdem formæ: sicut aqua dicitur magis et minus calida, propter intensionem et remissionem caloris. Vel secundum magis et minus, quod est ex maiori, vel minori perfectione diversarum formarum: sicut ignis dicitur magis perfectus, quam aqua, et homo animalibus irrationalibus. Tunc dicitur ad maiorem, quod ea, quæ differunt secundum magis et minus primo modo, non differunt specie: aqua enim magis calida non differt ab aqua minus calida specie. Ea autem, quæ differunt secundum magis et minus secundo modo, necessario differunt specie: ignis enim, quia est perfectior terra, differt specie ab ea. Ad minorem igitur dicitur, quod angeli differunt secundum magis et minus, non primo modo, sed secundo. Differunt enim angeli per hoc quod gradus naturæ intellectivæ est perfectior in uno, quam in altero, ut dictum est.

Ad 3. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod licet angeli, et animæ ex opposito dividantur, tamen quia angeli longe perfectiores sunt, ideo in eis nobilior modus multiplicandi ponendus est: et quia bonum speciei præponderat bono individui, ideo melius et perfectius

est, ut multiplicentur angeli secundum speciem, quam secundum individua, sub eadem specie.

Ad 4. dicitur, quod multiplicatio est duplex. Quædam specifica, quæ dicit perfectionem in creatis, et ideo intenditur ab agente. Quædam vero numeralis, quæ non dicit imperfectionem, et cum protendi possit in infinitum, non intenditur ab agente. Ad maiorem igitur dicitur, quod perfectiora secundum naturam, debent maxime multiplicari, non qualitercumque, sed ea multiplicatione, quæ includit perfectionem, qualis est multiplicatio specifica.

ARTICULUS V.

Utrum angeli sint incorruptibiles.

Pro negativa. Videtur quod angeli non sint incorruptibiles.

1. Damasc. dicit. lib. orth. fid c. 3. quod angelus est substantia intellectualis, gratia et non natura immortalitatem suscipiens. Ergo angeli secundum naturam sunt corruptibiles.

2. Plato dicit in Timæo: *O Dii Deorum quorum opifex, idem paterque ego. Opera siquidem vos mea, dissolubilia natura.* Hos autem deos, non aliud quam angelos intelligere potest. Ergo angeli natura sua sunt corruptibiles.

3. Quod in nihilum redigi potest non est incorruptibile. Sed angeli in nihilum redigi possunt. Ergo angeli non sunt incorruptibiles.

Minor, quia dicit D. Gregor. lib. 8. moral. c. 8. quod *omnia in nihilum tenderent, nisi ea manus omnipotentis conservaret.* Sed angeli sunt facti á Deo. Ergo sunt in nihilum redigibiles.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. Dionys. dicit c. 4. de divin. nomin. Quod *intellectuales substantiæ vitam habent indeficientem ab universa corruptione, morte et materia, et generatione mundæ existentes.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli secundum suam naturam sunt incorruptibiles.

Prob. Formæ subsistentes sunt incorruptibiles. Sed angeli sunt formæ subsistentes. Ergo angeli sunt incorruptibiles.

Maior prob. quia omnis corruptio fit per hoc, quod forma separatur á materia, quod non potest fieri in ipsa forma subsistente.

Prob. secundo. Ea, á quibus non potest separari esse, sunt incorruptibilia. Sed ab angelis non potest separari esse. Ergo angeli sunt incorruptibiles.

Minor. A forma non potest separari esse. Sed angeli sunt subsistentes formæ, ut dictum est. Ergo ab eis non potest separari esse.

Maior hujus, quod convenit alicui per se, non potest ab eo separari. Sed formæ convenit esse per se. Ergo esse non potest ab ea separari.

Declar. maior hujus, nam si aliquid conveniat alicui per aliud, potest ab eo separari, si separetur ab eo illud aliud: si vero conveniat ei per se, non potest separari. Sicut quia rotunditas convenit æri non per se sed mediante circulo, ideo rotunditas separatur ab ære: si separetur circularis figura ab ære: á circulari autem figura numquam potest separari rotunditas, quia rotunditas convenit per se figuræ circulari. Sic in proposito, quia esse convenit materiæ et composito, mediante forma, ideo esse potest separari á materia, et á composito, si ab eis separetur forma: ab ipsa autem forma numquam potest separari esse, quia non convenit ei mediante alio, sed per se.

Unde cum Angelus sit forma absque materia, sequitur quod esse non possit ab eo separari. Ex quo sequitur quod immaterialitas est ratio, quod angelus sit incorruptibilis.

Prob. tertio. Illud cujus operatio habet objectum, quod est supra tempus,

est sempiternum et incorruptibile. Sed substantiæ angelicæ operatio est circa objectum quod est supra tempus. Ergo angeli sunt incorruptibiles.

Maior, quia species et ratio operanis ex objecto comprehenditur, et operatio rei indicat modum essendi rei cum unumquodque operetur in quantum actu.

Minor, quia omne intelligibile est supra tempus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod nomine immortalitatis duo possumus intelligere, scilicet immortalitatem perfectam et immortalitatem imperfectam. Immortalitas perfecta est quæ includit omnimodam immutabilitatem: nam omnis mutatio est quædam mors, ut Aug. dicit lib. 3. cont. Max. c. 12. Immortalitas vero imperfecta est, quæ secum compatitur aliquam mutabilitatem. Possumus enim in angelis duo genera immutationum considerare, scilicet de esse ad non esse, et de bono in malum. Primam immutabilitatem, quæ est de esse ad non esse, habet angelus á natura, ut probatum est. Immutabilitatem autem, quæ est de bono in malum, non habet angelus per naturam, sed per gratiam, ut dicitur. Ad sententiam igitur Damas. dicitur quod ipse intellexit de immortalitate perfecta ipsius angeli, quæ dicit non solum non posse mutari de non

esse ad esse; sed etiam nec de bono in malum: et sensus ejus est, quod substantiæ intellectuales gratia et non natura habent immortalitatem, scilicet, quod non possint mutari de bono in malum.

Ad 2. Dicitur, quod Plato per Deos non intelligit angelos, sed corpora cælestia, quæ existimabat esse composita ex elementis. Et propterea secundum ipsum corpora cælestia erant naturaliter corruptibilia, sed per divinam voluntatem semper conservabantur in esse.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod non dicitur aliquid esse corruptibile, vel incorruptibile, per hoc quod Deus possit in nihilum redigere, subtrahendo suam conservationem; sed per hoc aliquid dicitur corruptibile, quia in seipso habet principium corruptionis, vel contrarietatem, vel saltem potentiam materiæ. Licet igitur angeli possint ex subtractione divinæ conservationis in nihilum redigi, non tamen dicuntur corruptibiles, quia nullum habent in se corruptionis principium.

Dicitur secundo ad eandem maiorem. Quod ex hoc, quod angeli in nihilum redigerentur nisi conservarentur á Deo, non sequitur quod angeli sint corruptibiles, sed hoc tantum sequitur quod esse angeli dependeat á Deo, sicut á causa; sunt enim quædam necessaria, quæ habent causam suæ necessitatis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 50.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per ratiodem ostendas, recte dictum fuisse á psal. 103. *Qui facit angelos suos spiritus*. Item á papa *Innocentio III.* in concilio generali apud *Lateranum* celebrato, extra de summ. Trinitate et fide catholica « firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod unus Deus, etc. ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam corporalem, et spiritualem, Angelicam scilicet, et mundanam, deinde humanam, quasi communem, ex spiritu, et corpore constitutam. » Ubi apertissime patet quod concilium spiritui contradistinguit corpus, et é converso, ut suum intentum non involvatur. *Secundo* habes: quomodo per rationem verba præmissa in sensu vero declares, probes, et si qua sunt in contrarium, glossan-

do rite defendas. Dico autem hoc, quoniam Concilium *Lateranense* antedictum sub *Innocent. III.* fuit tempore post Concilium *Nicænum secundum*, loquiturque determinando de fide, et consequenter ex *Lateranensi* glossari debet, ac intelligi, quicquid de Angelis videretur vel oppositum, vel obscure dictum in concilio 1. *Nicæno action.* 5. Nam concilia legitima in rebus fidei sibi invicem numquam in rei veritate opponuntur, sed quod in prioribus, forsitan minus aperte sancitum erat, á posterioribus clarificatur adeo, quod se invicem, sicut et scripturæ sanctæ canonicorum librorum juvant. Et hoc tenendum est pro regula certa, et universalissima. Unde, si quid in his nobis forte appareat in specie dissonum, ambiguum, vel minus perspicuum, cum Apostolis dicendum nobis est ly *Nescimus, quid loquitur*: Joan. 16. totum defectum interpretandi sermonis per hoc humiliter, ac veraciter attribuentes ignorantie nostræ, et non cum falsis illis discipulis á Christo discedentibus ly *Durus est hic sermo*. Joan. 6. quasi quod superciliosi non intelligentie nostræ, sed sermonibus ipsis defectum (si quis est) adscribamus. Ad rem modo propius: Concilium *Nicænum secundum*, *actione quinta* post disputationem Joannis Episcopi Thessalonicensis cum quodam gentili, qua prædictus Joannes dixerat, Angelos non esse omnino corporis expertes (sicut nec animas nostras) verum tenui corpore præditos aereo, sive igneo, imitabiles pictura existere, et quod in forma hominis pinguntur, quia in ea hominibus aliquibus (puta Raphael Tobie) apparuerunt, post inquantum talis disputationis lectionem Concilium ipsum Joannis Episcopi sententiam acceptare videtur. Nam é vestigio Tarasio Patriarchæ, qui concilio præsidebat proponenti sic, «ostendit autem Pater, quod et Angelos pingere oporteat, quando circumscribi possunt; et ut homines apparuerunt, respondit synodus, etiam domine:» Hæc in summa conciliorum. Ecce, quod Tarasius reassumit solummodo Episcopi Joannis dictum, et synodus eum bene reassumpsisse testatur tantum. Notandum igitur, quod Concilium acceptat sententiam Joannis Episcopi pro parte tantum, quæ faciebat ad intentum suum, de parte vero altera sententiæ ejusdem, pro qua definienda non erat coactum, non se intromittit. Qui viderint, omnes norunt: quod illud Concilium *Nicænum* fuit congregatum ad hoc, ut determinaret, an salubriter imagines sanctorum fierent in Ecclesia, et quorum sanctorum, et quomodo deberent imagines adorandæ effigiari, non autem ad determinandum, an Angeli essent corporei, vel qualiter, necne. Ideo non mirum, si de sententia Joannis unam partem (quod scilicet angeli pingendi sunt, et quod in forma hominum, quandoquidem sic apparuerunt, circumscribi per lineamenta possunt) reassumendo examinat, de altera vero, qua dixerat Joannes, Angelos habere corpora tenuia, nec reassumptionem, nec examinationem, nec verbum facit. Subsecutum est Concilium *Lateranense* prædictum, et videns, hanc alteram partem de Angelis non fuisse á *Nicæno* determinatam, et si forsitan (ut quibusdam ex lecta disputatione, et quoad hoc non expresse rejecta, videbatur) obscure tamen illam ipsam aperte, et quoad angelos, et quoad animas nostras (ut supra) determinavit. Non ergo tutum videtur nunc tenere, quod angeli non sint omnino incorporei, licet ante *Lateranense* concilium doctores aliqui hoc tenuissent. Adde, quod Tarasius simul et concilium *Nicænum* præmissum insinuant, de mente sui ipsorum esse, quod angeli pingantur hac ratione tantum, scilicet, quia sic apparuerunt, et non aliter. In epistola enim synodica, quam Tarasius cum concilio ipso ad Imperatorem Constantinum, et Irenem illius matrem scripsit (reponitur hæc in actione septima) dicitur. «Quamobrem omnibus modis recipiendæ sunt venarandæ imagines Domini nostri Jesu Christi, etc. Sanctorum quoque angelorum, nam hominibus ipsi quoque in forma hominis visi sunt.» Ecce, quod, quando Tarasius ipse cum synodo fidem determinatam á synodo scribit, non reassumit pro ratione pingendi angelos ly *quoniam circumscribi possunt* (quod tamen, ut vidimus, post Episcopi disputationem reassumpserat) ostendens nimirum per hoc silentium, quod synodus, audita illa Episcopi disputatione, non se intromisit ad probandum, nec ad determi-

nandum, utrum verum sit, quod angeli possint circumshcribi, idest, sint (ut Episcopus dixerat) corporei, sed solum ad approbandum, et determinandum, quod ipsi, ut homines, apparuerunt, et quod hac sola ratione pingendi sunt. Certum ergo restat, quod synodus illa *Nicana* non est contra determinationem de Angelis factam hic á D. Thoma, immo videtur stare pro ipsa. *Tertio* vides; quomodo ex omnibus supradictis vicisim Angelica firmetur hæc conclusio, et declaretur.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas Philosophum 2. *Metaphis. et* 12. in pluribus textibus recte sentire, angelos sine materia esse, seu formas simplices, idest, non compositas ex materia, et forma. Idcirco enim intelligentias illas, idest, angelos, decernit esse abstractas, easque sic passim nominat. Et, cum Metaphisicam dicit esse abstractorum, fatetur per hoc (ut patet considerantibus ipsum) illam abstrahere á materia non tantum secundum rationem (ut mathematica) sed etiam secundum rem. *Secundo* habes: quomodo per rationem verum illius sensum in talibus dictis declares, probes, tuearis. *Tertio* vides, quomodo ex iis bene applicatis, et consideratis præsens conclusio juvetur, et confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*, quomodo per rationem convincas hæresim *Algazelis* (Direct. Inquisit. 2. par. quæst. 4.) dicentis: Angelos esse tantum decem. Item *Aristotel.* (Directo. ibi dicentis) angelos esse solum tot, quot sunt orbes, qui sunt quadraginta, vel quinquaginta. *Secundo* habes, quomodo per rationem ostendas, has merito damnari á scripturis *Matthæi* 26. «An putas, non possum rogare patrem, et exhibebit mihi modo plusquam duodecim legiones angelorum?» Legio autem solum una est sex millia sexcenta sexaginta sex. Item *Apoc.* 5. «Audiui vocem angelorum multorum, et erat numerus eorum millia millium. Item *Luc.* 2. facta est cum angelo multitudo militiæ celestis laudantium Deum.» Ecce, quod præ multitudine angeli dicuntur exercitus, seu militia. Item *Job.* 25. *Numquid est numerus militum ejus?* Quasi dicat. Non. Licet enim secundum se sint numeri finiti angeli, tamen respective ad nos sunt infiniti, quia vix dinumerari possunt. Item *Dan.* 7. «Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia asistebant ei.» *Tertio* vides quomodo ex his, similibusque locis vicisim Angelic. Doctrina præsens declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, philosophum 12. *metaph. text.* 49. merito insinuasse, non dari duas intelligentias abstractas in eadem specie per hoc dictum: si darentur, inquit, duo principia, quæ solo numero differrent, ex necessitate constare deberent ex materia, quia individualis distinctio ex sola materia potest desumi. Cum ergo angeli ex materia secundum etiam philosophum non constant, patet quod per hujusmodi dictum á philosopho innuitur id, quod diximus. Taceo alia philosophi plurima testimonia de hac re, quæ per eandem rationem merito esse dicta ostendere poteris. *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum verum peripateticum in præmissis dictis, vel apertis, vel subobscuris declares, probes, tuearis. *Tertio* vides; quomodo ex his, aliisque similibus vicissim juvetur præsens articulus. Pro qua re notato sequentem regulam. Videlicet, in rebus dubiis, idest, in rebus, ubi non habemus, quid certo secundum fidem catholicam definite tenendum sit, valde theologicæ dignitati, et per consequens fidei consentaneum est, magis amplecti partem illam, quam philosophi magni (ut Aristoteles) naturalem rationem sequentes amplexi sunt, quam ab illa declinare. Nam, ultra quod hoc satis tutum videtur, philosophis ipsis etiam occasio deridendi, vel minus in pretio habendi Theologos amputatur, qui ex accidente contrario Theologos pro suo libito naturali ratione deserta conclusiones suas determinare putarent. Quo contra philosophi ipsi videntes, quod Theologi ea, quæ capacitatem rationis naturalis non excedunt, conformiter ad rationem naturalem, quam ipsimet secuti sunt determinant, hoc, inquam, videntes ædificantur ad fidem, ex tali sano (etiam secundum ipsos) progressu opinari incipientes, quod etiam ad credendum, et defendendum, et modo nobis possibili probandum, ea, que naturalem rationem excedunt, Theologi utpote viri ab eis

quoque per experientiam antedictam pro gravissimis habiti, non sine causa moveantur. Talis generis sunt multæ conclusiones de angelis, veluti, et præsentis articuli conclusio. Unde August. lib. contra Priscillianistas c. ult. ait. «Esse angelos, principatus, potestates, et virtutes, libenter me scire fateor, quia id testatur Paulus ad Coloss. 2. quid autem sint. aut qualiter sint, aut quomodo distinguantur, ignoro, neque ex hac ignorantia aliquid detrimentum patior.

Ex art. 5. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas Concilium *Constantinopolitanum* 6. *actione* 11. merito definisse, quod Deus creavit angelos, et corpora cœlestia incorruptibilia, et perpetuo duratura. Item merito in epistola unica Judæ Thadæi, c. unico determinari idem, dum ibi dicitur, quod «angeli, qui non servaverunt suum principatum, sed dereliquerunt suum domicilium, reservati sunt á Deo vinculis perpetuis.» Quomodo vinculis perpetuis reservarentur, si corruptibiles essent? A simili dicitur de præmiis perpetuis respectu bonorum angelorum. Item Concil. *Lateran.* sub *Leone X. sess.* 8. si conjungatur epistolæ secundæ Petr. c. 2. merito idem fateri. Dicit enim ibi Concilium, animam intellectivam esse immortalem (vide illud *quæst.* 75. *arti.* 2. et 6.) et Beatus Petrus loquens de angelis comparative ad homines ait sic, *ubi angeli fortitudine, et virtute cum sint majores, non portant*, etc. Ex ipso igitur concilio sic juncto dicitur, si anima intellectiva est secundum naturam suam incorruptibilis, et angelus est virtute naturali (de tali enim loquitur Petrus, cum de angelis apostatis ibi loquatur) major anima humana, sequitur, quod multo magis angelus secundum naturam suam sit incorruptibilis. *Secundo* habes quomodo per rationem (hæc desumitur ex responso ad *primum*) intelligere valeas quoddam dictum in eodem Concil. *Constantinop.* et eadem actione, apparenter in superficie á supra nunc enarratis diversum. Audi. Legitur inibi epistola Sophronii Patriarchæ Hierosolymorum, quæ postmodum á toto Concilio actione 13. approbata fuit: in qua, postquam Sophronius docuit, angelos, et animas, et cæteras substantias invisibiles non corrumpi, sed omnia esse á Deo immortalia creata, post, inquam, annectit dicens, illa esse immortalia non per naturam, sicut Deus, sed per gratiam eas á morte coercentem. Ex responso enim illo ad *primum* pro concordantia cum antedictis potes dicere, quod accipit Sophronius immortalitatem *duplicitèr*. Nam, quando illa á Deo creata immortalia inquit, *tunc* accipit immortalitatem pro incorruptione substantiali (sicut et hic articulus) quando vero illa esse immortalia non per naturam, sicut Deus, sed per gratiam ait, *tunc* accipit immortalitatem pro omnimoda immutabilitate, ut et in ad *secundum* de Damasceno dicitur. Si enim per naturam sic immortales, idest omnino immutabiles essent angeli, quomodo á justitia ad statum peccati quidam illorum, puta Lucifer cum asseclis, mutati fuissent? Et, si per gratiam sic immortales, idest perfecte immutabiles non essent, quomodo Michael cum suis ad possidendum sine fine vitam æternam attigisset? Stant ergo aptissime simul, et quod per naturam sint substantialiter immortales, et quod per gratiam sint supernaturaliter immortales. Quid? Si Sophronii ejusdem verba singillatim ponderentur, eundem sensum ex seipsis porrigunt. *Sunt, inquit, immortalia creata*, ergo sunt per naturam immortalia, quoniam quod ex creatione ut sic, datur, convenit rei naturaliter, ut homini esse bipedem, statura rectum. Subjungit idem Pater: quod non per naturam, sed per gratiam sunt immortalia. Ergo ex ordine creationis ad ordinem gratuitum se transferens aperte monstrat, quod de immortalitate non creationis, sed gratuita sermonem tunc facit. Ulterius *secundo* potes dicere, quod sunt illa immortalia per naturam, sed non per naturam, sicut Deus, ut ibi annotavit Pater. Nam Deus per naturam independentem est immortalis, illa autem creata per naturam dependentem; dependentem, inquam á Deo, non naturali necessitate, sed gratiosa sua voluntate agente. Sunt ergo immortalia per naturam sui ipsorum creatam, et per gratiam Dei, in quantum Deus illis dedit naturam talem ex mera sua gratia, non ex obligatione. Sic ergo sumitur hic gratia non pro supernaturali dono ut prius sed pro libero, et mero beneplacito.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA PRIMA,

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD COR-
PORA, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de angelis per comparationem ad corporalia. Et *primo* de comparatione angelorum ad corpora. *Secundo* de comparatione angelorum ad loca corporalia. *Tertio* de comparatione angelorum ad motum localem.

Circa primum quærantur tria.

Primo, utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

Secundo, utrum assumant corpora.

Tertio, utrum in corporibus assumptis exerçant opera vitæ.

ARTICULUS I.

Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.

Pro affirmativa.—Videtur quod angeli habeant corpora sibi naturaliter unita.

1. Quia Origenes dicit in libro 1. Periarchon c. 6. *Solius Dei*, id est, *Patris et Filii*, et *Spiritus sancti naturæ illud proprium est ut sine materiali substantia et absque ulla corporeæ adjectionis societate intelligatur existere.* Et D. Bernardus dicit in Homil. 6. super cantica: *Demus ergo soli Deo sicut immortalitatem, sic incorporeitatem, cujus natura sola neque propter se, neque propter aliud solatio indiget instrumenti corporei*; et subdit: *Liquet autem omnem spiritum creatum corporeo indigere solatio.* Et D. Aug. dicit. lib. 2. super Genes. ad litteram c. 17. *Quod Dæmones aerea dicuntur animalia, quia corporum aereorum natura vigent.* Sed natura dæmonis est eadem quod natura angeli. Ergo angeli habent corpora sibi naturaliter unita.

2. Omne animal rationale componitur ex anima et corpore. Sed angelus est animal rationale, ut Gregor. dicit in homilia Epiphaniæ quæ est 10. in Evang. Ergo angeli habent corpora naturaliter sibi unita.

ARTIC. I.

3. Anima nostra non solum vivit in se, sed etiam vivificat corpus. Ergo angeli non solum vivunt, sed vivificant corpora sibi unita.

Prob. conseq. quia perfectior est vita in angelis, quam in animabus. Ergo si anima habet vitam tantæ perfectionis, quod possit non solum vivere, sed vivificare corpus: multo magis hoc convenit angelis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dion. dicit. cap. 4. de divin. nomin. quod *angeli sicut incorporeales intelliguntur, ita et immateriales.*

Determinatio.

Prop. Habere corpus naturaliter unitum, quamvis reperiatur in aliqua natura intellectuali, non tamen hoc convenit universaliter cuilibet naturæ intellectuali.

Prob. quod accidit alicui naturæ, et non est de ejus ratione, non invenitur universaliter in natura illa. Sed habere corpus naturaliter unitum, non est de ratione naturæ intellectualis, sed ei accidit. Ergo non invenitur universaliter in natura intellectuali.

Maior prob. Nam habere alas, quia non est de ratione animalis, non convenit omni animali.

In minori duo dicuntur, primum quod habere corpus naturaliter unitum non est de ratione naturæ intellectualis. Secundum, quod ei accadat. Primum probatur quia intelligere non est corpus, nec actus alicujus virtutis corporeæ, ut dicitur.

Secundum, quia animæ intellectivæ convenit habere corpus sibi naturaliter unitum, non quia est intellectualis, sed quia est imperfecta et in potentia existens in genere intellectualium substantiarum, non habens in sui natura plenitudinem scientiæ, sed acquirens eam per sensus corporeos a sensibilibus rebus.

1.^a CONCLUSIO. Angeli non habent corpora sibi naturaliter unita.

Prob. Substantiæ intellectuales, perfectæ in natura intellectiva, non indigentes acquirere scientiam á rebus sensibilibus, non sunt naturaliter corporibus unitæ. Sed angeli sunt substantiæ intellectuales, perfectæ in natura intellectuali, non indigentes acquirere scientiam á sensibilibus. Ergo non sunt corporibus uniti naturaliter.

Maior. patet ex dictis, quia hac de causa tantum aliqua natura intellectualis, scilicet anima nostra unitur corpori, quia est in potentia et imperfecta in genere intelligibilem. Unde substantia perfecta non habens hanc indigentiam non debet esse naturaliter unita corpori.

Minor prob. In quocumque genere invenitur aliquod imperfectum, oportet præexistere aliquod perfectum in genere illo. Sed in natura intellectuali invenitur imperfectum, scilicet animæ nostræ existentes in potentia in genere intelligibilem. Ergo in eodem genere debent esse substantiæ perfectæ, quas angelos dicimus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod (sicut supra dictum est) quorundam opinio fuit, quod omne ens esset corpus, et ex hac existimatione derivatum videtur, quod aliqui existimaverunt nullas substantias incorporeas esse, nisi corporibus unitas; adeo quod quidam posuerunt Deum esse animam mundi, ut Aug. narrat in 7. de civit. Dei c. 6. Sed quia hoc fidei catholicæ repugnat, quæ ponit Deum super omnia exaltatum, secundum illud Psalmi 8. *Elevata est magnificentia tua super cælos*; Origenes hoc de Deo dicere recusans, de aliis secutus est aliorum opinionem, sicut et in multis aliis deceptus fuit, sequens antiquorum philosophorum opiniones. Verbum autem Bernardi potest exponi, quod spiritus creati indigeant corporali instrumento,

non naturaliter unito, sed ad aliquid assumpto, ut infra dicetur: Aug. autem loquitur non asserendo, sed opinione Platoniorum utens, qui ponebant esse quædam animalia aerea, quæ dæmones nominabant.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod Gregor. nominat angelum animal rationale metaphorice, propter similitudinem rationis.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod vivificare contingit dupliciter, scilicet effective, et formaliter. Vivificare effective simpliciter dicit perfectionem, et talem dicit perfectionem, quod Deo convenit, secundum illud 1. Regum. 2. *Dominus mortificat et vivificat*. Vivificare autem formaliter, dicit perfectionem, non simpliciter, sed solum in natura, quæ non est completa in specie, qualis est anima. Quia igitur vivificare formaliter, non dicit perfectionem absolute, sed tantum in substantia non completa in specie, non sequitur per hoc quod substantia unita corpori, sit perfectior ea, quæ non est corpori unita. Vivificare enim effective primo non convenit angelo, quia non attingit ad divinam perfectionem: vivificare vero formaliter, non convenit angelo, quia est maioris perfectionis, quam sit anima.

ARTICULUS II.

Utrum angeli assumant corpora.

Pro negativa.—Videtur quod angeli non assumant corpora.

1. In operibus angeli nihil est superfluum. Ergo angelus non assumit corpus.

Maior. quia in opere angeli non est superfluum, sicut nec in operibus naturæ.

Minor, quia cum virtus angeli omnem corporis virtutem excedat, non indiget corpore.

2. Si Angelus assumit corpus, ant ei unitur ut forma materiæ, vel ut motor mobili. Sed neutrum potest dici. Ergo angelus non assumit corpus.

Maior, quia cum omnis assumptio ad

aliquam unionem terminetur; si angelus corpus assumit, aliquo horum modorum debet ei uniri.

Minor. Non potest dici, quod angelus uniatur corpori ut forma, quia hoc est contra ea, quæ diximus supra. Nec quod uniatur ei ut motor; quia tunc omnia corpora mota ab angelis dicerentur assumpta, quod tamen est falsum.

3. Si angeli assumunt corpora, aut ea assumunt de terra, vel de aqua; vel de aere, vel de igne. Sed nullum horum potest dici. Ergo angelus non assumit corpus.

Minor, non assumunt de aere, et de aqua; quia non subito disparerent. Non de igne; quia comburerent ea, quæ tangerent. Non de aere, quia aer est infigurabilis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. August. dicit 15 de Civit. Dei c. 23. quod angeli in corporibus assumptis apparuerunt Abraham.

Determinatio.

Quorumdam opinio.

Quidam dixerunt angelos numquam assumere corpora, sed quia eis poterat obijci multiplex angelorum apparitio in scripturis, ideo ipsi respondebant huiusmodi apparitiones angelorum, de quibus in divinis scripturis legitur, contigisse in visione prophetiæ: hoc est visione imaginaria.

Reprobatio.

Sed hoc repugnat intentioni sacræ scripturæ, quod manifestatur. Illud, quod sic apparet, quod communiter et indifferenter ab omnibus videtur, non apparet secundum imaginationem, sed secundum corpoream visionem. Sed angeli, de quibus legitur in sacra scriptura, sic apparebant, quod ab omnibus videbantur. Ergo apparebant secundum visionem corporalem.

Maior prob. Quia illud, quo imaginaria visione apparet, videtur in sola imaginatione ejus cui apparet.

Minor, quia scriptura introducit interdum angelos apparentes, ut communiter ab omnibus viderentur, sicut angeli apparentes Abraham visi sunt ab eo et à tota ejus familia, et à Loth, et à civibus Sodomorum. Similiter angelus qui apparuit Tobiae, ab omnibus videbatur. Ergo apparebant corporea visione.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Angeli assumunt corpora.

Prob. Quod non est corpus, nec habet corpus naturaliter unitum, tamen videtur corporali visione, assumit corpus. Sed angeli non sunt corpora, nec habent corpora naturaliter unita, et tamen videntur corporali visione, ut dictum est. Ergo angeli assumunt corpora.

Maior prob. quia visione corporea exteriori non videtur nisi corpus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Non enim angeli superflue assumunt corpora. Ad prob. dicitur, quod angeli non indigent corpore assumpto propter seipsos, sed propter nos, et indigent corpore ad duo. Primo, ut familiariter cum hominibus conversando, demonstrent intelligibilem societatem, quam homines spectant cum eis habere in futura vita. Secundo. Quia angeli, qui corpora assumpserunt, in veteri testamento, fuerunt quoddam figurale iudicium, quod verbum Dei assumpturum esset corpus humanum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod corpus assumptum non unitur angelo ut formæ, neque solum ut motori, sed sicut motori representato per corpus mobile assumptum.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod angeli assumunt corpora ex aere. Ad hujus improbationem dicitur, quod licet aer, in sua raritate manens non retineat figuram, neque colorem, quando tamen condensatur, et figurari et colorari potest, sicut patet in nubibus; et

sic angeli assumunt corpora ex aere condensando ipsum virtute divina, quantum necesse est ad corporis assumendi formationem.

ARTICULUS III.

Utrum angeli in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

Pro affirmativa.—Videtur quod angeli in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

1. Angelos veritatis non decet aliqua fictio. Sed si Angeli non exercerent opera vitæ in corporibus assumptis esset in eis fictio. Ergo angeli in corporibus assumptis opera vitæ exercent.

Minor, quia fictio esset, si corpus ab eis assumptum quod vivum videtur, et opera vitæ habens non haberet.

2. Si angeli in corporibus assumptis non exercerent opera vitæ, sequeretur quod esset in operibus eorum aliquid frustra.

Conseq. Quia frustra in corpore assumpto per Angelum formarentur oculi, et nares, et alia sensuum instrumenta; nisi per ea angelus sentiret, quod est propriissimum opus vitæ.

3. Moveri motu progressivo est opus vitæ, ut dicitur 2. de anima tex. 13. Sed angeli in corporibus assumptis moventur moto progressivo. Ergo exercent in corporibus assumptis opera vitæ.

Minor prob. Quia Genes. 18. dicitur quod *Abraham simul gradiebatur deducens angelos* qui ei apparuerant, et angelus Tobie quærenti: *nosti, viam quæ ducit in civitatem medorum?* Respondit novi, et omnia ejus itinera frequenter ambulavi.

4. Locutio est opus viventis. Sed angeli in corporibus assumptis loquuntur. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

Maior, quia locutio fit per vocem, quæ est sonus ab ore animalis prolatus ut dicitur in 2. de anima text. 90.

Minor prob. Ex multis locis scrip-

turæ, in quibus apparet, angelos in corporibus assumptis loquutos fuisse.

5. Comedere est unum opus vitæ. Sed angeli in corporibus assumptis comederunt. Ergo in corporibus assumptis exercent opera vitæ.

Maior, quia Dominus post resurrectionem in argumentum resumptæ vitæ, cum discipulis manducavit, ut habetur Lucæ ultimo.

Minor, quia Abraham angelis cibos obtulit, quos tamen prius adoraverat, ut habetur Genes. 18.

6. Generare hominem est actus vitæ. Sed angeli possunt generare in corporibus assumptis. Ergo angeli exercent opera vitæ in corporibus assumptis.

Minor. Quia dicitur Genes. 6. *Postquam ingressi sunt filii Dei ad filias hominum, illæque genuerunt, isti sunt potentes à sæculo viri famosi.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Per corpora, quæ non vivunt, non possunt exerceri opera vitæ. Sed corpora assumpta ab angelis non vivunt, ut supra dictum est. Ergo per ea non possunt exerceri opera vitæ.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli in corporibus assumptis non possunt exercere opera vitæ, quantum ad id quod est proprium viventium.

Quæ concl. declar. primo, deinde prob.

Sciendum est igitur quod quædam opera viventium habent aliquid commune cum aliis operibus quæ non sunt viventium: ut locutio, quæ est opus viventis, convenit cum aliis sonis inanimatorum, in quantum est sonus; et processio convenit cum aliis motibus, in quantum est motus. Sensus ergo propositæ conclusionis est: quod angeli possunt exercere opera vitæ, in corporibus assumptis, non quantum ad id quod est in his operibus proprium vi-

ventium, sed solum, quoad id, quod est commune cum aliis operibus: sicut angeli possunt loqui, prout in locutione invenitur sonus: possunt enim ipsi causare sonus in aere, non tamen proprie possunt loqui.

Prob. concl. Corpora, per quæ possunt exerceri opera vitæ, habet vitam. Sed corpora assumpta ab angelis non habent vitam. Ergo per ea non possunt exerceri opera vitæ.

Maior prob. quia dicitur in libro de somno et vigilia c. 1. quod ejus est potentia, ejus est actio. Ubi igitur non est vita, quæ est principium potentiale vitalium operationum, non possunt esse opera vitalia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor, ad prob. dicitur quod sicut non est fictio, nec contra veritatem, quod in scriptura intelligibilia sub figuris sensibilibus describantur, cum hoc non fiat ad adstruendum quod intelligibilia sint sensibilia, sed tantum ad ostendendum per figuras sensibilibus, secundum quamdam similitudinem, proprietates intelligibilium, ita non repugnat veritati sanctorum angelorum, quod corpora ab eis assumpta videantur homines viventes, et tamen non sint, non enim assumuntur, nisi ut per proprietates, et opera hominis, proprietates et opera spiritualia angelorum designentur. Et hoc magis congrue fit, quam si angeli assumerent veros homines, quia tunc proprietates et operationes ipsorum hominum assumptorum, non ducerent nos in ipsos angelos, sed in ipsosmet homines. Nunc autem scientes quod illa corpora non sunt viva, et quod illæ operationes non sunt veri hominis, deducimur in cognitionem ipsorum angelorum.

Ad 2. Nec minor. Ad prob. dicitur, quod nullo modo dicendum est, angelos sentire per organa assumptorum corporum, quia sentire est totaliter opus vitæ, nihil habens commune cum operibus non viventium. Nec

tamen superflue sunt illa organa formata, quia non formantur ad hoc, ut per ea angeli debeant sentire; sed ad hoc, ut per hujusmodi organa virtutes spirituales angelorum designentur, sicut per oculum designatur virtus cognoscitiva angeli et per alia membra aliæ eius virtutes, ut Dionys. docet ult. cap. cœl. Hierarc.

Ad 3. dicitur ad maiorem, quod non quilibet motus est proprium opus vitæ, sed tantum ille motus, qui est a motore conjuncto. Non sic autem moventur corpora assumpta ab angelis, quia angelis non sunt formæ talium corporum. Unde ille motus, quo moventur corpora assumpta ab angelis, non est proprium opus vitæ.

Ad 4. dicitur ad minorem, et ad eius probationem, quod angeli proprie non loquuntur per corpora assumpta, sed aliquid agunt simile locutioni, inquantum formant sonos in aere similes vocibus humanis.

Ad 5. neg. minor, nam comedere proprie loquendo non convenit angelis; et ratio est, quia comestio importat sumptionem cibi convertibilis in substantiam comedentis, quod non potest fieri in comestione angelorum. Ex quo patet differentia inter comestionem Christi post resurrectionem et comestionem angelorum: quamvis enim cibus non converteretur in corpus Christi, post resurrectionem, sed resolveretur in præjacentem materiam, tamen comestio Christi fuit vera comestio et opus vitale, quia habebat corpus talis naturæ, in quod cibus posset converti. Sed cibus assumptus ab angelis, neque convertebatur in corpus assumptum; neque corpus illud talis erat naturæ, in quod posset alimentum converti. Unde eorum comestio non fuit vera, sed figurativa spiritualis comestionis. Et hoc est, quod angelus dixit Tobix. *Cum essem vobiscum, videbar quidem manducare et bibere, etc.* et Abraham obtulit cibos angelis, quia

existimabat eos esse homines, in quibus tamen Deum venerabatur, ut August. dicit. 16. c. 29. de civit. Dei.

Ad 6. Neg. minor, ad prob. dicitur, quod per filios Dei non intelliguntur angelis sed filii Seth, qui erant boni, et per filias

hominum intelligit scriptura eas, quæ erant de stirpe Cain. Et licet de angelis malis dicatur quod sint incubi, et succubi, non tamen generant per semen ab eis decisum, sed aliunde desumptum.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 51.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, Philosophum recte sensisse angelos non habere corpora sibi naturaliter unita, dum in 12. *met.* c. 6. 8. et *ult.* similia profert. Substantiæ, seu intelligentiæ abstractæ, moventes cælos sunt indefatigabiles. Quod, si tales substantiæ essent corporeæ, et corpore proprio mediante moverent illos orbes, sequeretur, quod haberent virtutem defatigabilem, et consequenter, quod motus cælorum non esset tam regularis, atque diuturnus. Item recte dixisse Concilium *Lateran.* dum angelos nomine invisibilia, et spiritualia appellat, extra de sum. trinit. et fid. cathol. *firmiter*, dicens: Deus est unum universorum principium, creator omnium visibilia, et invisibilia, spiritualia, et corporalia. Item recte Concilium idem distinxisse angelicam naturam à corporali, seu mundana, ut legis *q. 50. art. 1.* Vide ibi per totam illam appendicem, quoniam pulchram doctrinam pro canonicis libris, atque conciliis, inde hauries. Videre etiam juvabit articulum *secundum quæst. ejusdem, et ar. 4. regulam in appen.* Item recte dixisse *Luc. c. 8.* quod in homine quodam erat dæmoniorum legio una. Probabiliter enim ex hoc suo dicto videtur Evangelista innuere, quod angeli non habeant corpora sibi naturaliter unita. Nam impossibile ferme existimatur, quod tanta multitudo 6666 angelorum malorum, si haberent corpora, intra unum corpus humanum contineretur, cujus maxime difficultatis instantiam evitamus, si angelos ipsos corpore carere ponamus. *Secundo* habes: quomodo per rationem prædicta in sensu vero declares, probes, et ad opposita, si quæ sunt, respondeas. Dixi, si quæ sunt, quoniam post Conc. *Lat. cap. firmiter, q. 50. ar. 1.* supra narratum vix ullos crediderim his D. Tho. conclusionibus oppositum tenere. Nonnulli certe fuerunt ante Conc. qui oppositum tuebantur, vel in alteram partem determinate ferri dubitabant (sive ut ex Platone, sive ut ex aliis, sive ut ex propria sententia, loquerentur) sed omnes hos, tanquam catholicos post Concilium in partem magis verisimilem sacræ synodo visam se trahi voluisse (quoad fieri posset) credendum est, ac propterea à nobis pie secundum ecclesiam sanctam exponendos, et ubi non possit, dimissis illis, in hac parte ecclesiæ fore sinceriter adhærendum. Doctores enim omnes, ut catholici, hoc ipsum de se, ac suis dictis, vel scriptis firmiter senserunt, et quando doctrinam suam, vel explicite, vel implicite correctioni sanctæ matris Ecclesiæ Romanæ supposuerunt, id ipsum firmiter intenderunt. In his etiam, et similibus, ut cautus incedens syrtis, ac scopulos evadas, memento semper, quod scholasticorum omnium communi sententiæ in re gravi refragari velle temerarium est, ut supra *q. 32. art. 2. et q. 40. art. 1.* annotavimus ex Melchior Cano de locis Theologicis. *lib. 8. c. 4.* Subsume *minorem* in proposito, quod licet de materia ista dubitatum sit aliquando, hodie tamen scholasticorum sent. communis est, quod angeli sunt incorporei.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte scripturas sanctas testificari, quod angeli corpora visibilia assumunt, in eis apparendo, eaque relinquendo mox (ut tibi placet) evanescent, idest, amplius visibiles non apparent. Apparitionum istarum loca sunt plurima, et passim adeo, ut signanter ipsa adducere non sit opus, sed sufficit lectori sic in communi talia demonstrasse. *Secundo* habes:

quomodo per rationem verum sensum scripturarum illarum in prædictis angelorum apparitionibus declares, declaratum probes, probatum defendas. Et quia de vero sensu nunc facta est mentio, ideo adverte, quod angelos assumere corpus ad unionem hypostaticam est falsus sensus, á quo cavere semper in hac materia debes. Hinc errorem *Tertuliani* evitabis, qui (referente Patre Bannes in libro de carne Christi) credit, angelos naturam corpoream ita assumere, sicut filius Dei naturam humanam personali unionem assumpsit. Hoc enim miraculum maximum, scilicet, quod unicum suppositum duas naturas terminaret, soli Deo reservabatur. Taceo, quod infinitatem virtutis ad assumendum alterius naturam in unionem hypostaticam requiri, dicunt Theologi: dum infinitati divinæ personæ tribuunt «in tertio lib. sententiarum, distinctione prima, etc.» quod naturam aliam potuerit in unionem personalem assumere. Virtus autem hæc personæ angelicæ infinita ubi est? Mitto etiam, quod angeli tunc aut facti fuissent veri, et vere homines, quandoquidem, ut homines apparebant (juxta Concilium *Nicænum secundum* supra quæst. 50. art. 1.) aut saltem fuissent monstra, quoniam hypostaticæ (secundum istum) naturam alienam, puta aeream assumentes, in figura humana se demonstrabant. Quis autem non videat, hæc esse inconvenientia? *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim angelica conclusio præsens, atque doctrina stabiliatur.

Ex art. 3. habes primo quomodo per rationem monstres, philosophum recte in 2. de anima tex. 87. insinuas (modo scilicet, quo poterat) angelos in corporibus assumptis non exercere vera opera vitæ, dum ibi ait duo, scilicet, et quod vox est animati corporis actu, et quod lira, vel tibia habet vocem similitudinariæ non propriæ. Quasi ergo, ambohis his junctis, dixerit philosophus habere vocem, et consequenter alia opera vitæ, præsupponit corpus animatum, á quo procedat: unde, si forte vox, vel alia opera vitæ procedant ab aliquo, quod non sit corpus animatum, vox illa, et alia dicuntur vox, et opera vitæ similitudinariæ, non autem vere, et propriæ. *Secundo* habes: quomodo per rationem verum illum sensum philosophi declares, probes, tuearis. *Tertio* vides: quomodo ex his, similibusque locis vicissim angelica juvetur conclusio.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA SECUNDA,

DE COMPARATIONE ANGELORUM AD LOCUM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de loco angeli.

Et circa hoc quærentur tria.

Primo. Utrum angelus sit in loco.

Secundo. Utrum possit esse in pluribus locis simul.

Tertio. Utrum plures angeli possint esse in eodem loco.

ARTICULUS I.

Pro negativa. Videtur quod angelus non sit in loco.

1. Incorporalia non sunt in loco. Angelus est incorporeus, ut superius probatum fuit. Ergo angelus non est in loco.

Maiores prob. duplici autoritate. Prima Boet. dicentis in lib. de hebdom. (cui

titulus est: *An omne quod est, bonum sit, circa princip.*) *Communis animi conceptio apud sapientes est, incorporalia non esse in loco.* Altera est Arist. in Phys. tex. 43. et 57. dicentis. *Quod non omne, quod est, est in loco, sed mobile corpus.*

2. Omne, quod est in loco, habet situm. Sed angelo non convenit habere situm. Ergo angelus non est in loco.

Maiores, quia locus est quantitas positionem habens.

Minor, quia substantia angeli est immunitas á quantitate, cujus propria differentia est habere positionem.

3. Quod est in loco, mensuratur et continetur á loco, ut dicit Philosophus in 4. Physic. text. 119. Sed angelus non potest mensurari et contineri á loco. Ergo angelus non est in loco.

Minor, quia continens est formalius contento, sicut aer aqua, ut dicitur in 4. Physic. text. 35. et 49.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In Collecta dicitur, *angeli tui sancti habitantes in ea, nos in pace custodiant.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Angelo convenit esse in loco, æquivoce tamen, respectu corporis.

Prob. quod est alicubi, per hoc quod applicatur loco, non secundum contactum dimensionis quantitatis, sed per applicationem virtutis ad locum, est in loco æquivoce, respectu corporis. Sed angelus est alicubi, non per contactum dimensionis quantitatis, sed per applicationem virtutis ad locum. Ergo angelus est in loco æquivoce respectu corporis.

Minor prob. quia in angelis non est quantitas dimensionis, sed tantum virtualis.

Ex quibus duo sequuntur. Primum. quod non oportet dicere quod angelus commensuretur loco in quo est, vel quod habeat situm in continuo: quia hæc conveniunt corpori locato, prout habet quantitatem dimensionis. Alterum est quod propter eandem rationem non oportet quod angelus contineatur a loco: quia substantia incorporea sua virtute contingens rem corpoream, continet ipsam, et non continetur ab ea. Anima enim est in corpore, ut continens, et non ut contenta: et similiter angelus dicitur esse in loco corporeo, non ut quid contentum, sed ut continens aliquo modo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod incorporea non sunt in loco per applicationem quantitatis dimensionis, sed tamen possunt esse per applicationem virtutis. Ad prob. dicitur, quod Boetius, et Aristoteles intelligendi sunt de esse in loco secundum primum modum.

Ad 2. dicitur ad minorem, quod id, quod est in loco per quantitatem dimen-

sionem, habet situm: non autem quod est in loco tantum per applicationem virtutis secundum quem modum angeli sunt in loco.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod id, quod est in loco per dimensionem quantitatem, mensuratur et continetur a loco: secus autem est de eo, quod est in loco per applicationem virtutis.

ARTICULUS II.

Utrum angelus possit esse in pluribus

locis simul.

Pro affirmativa.—Videtur quod angelus possit esse in pluribus locis simul.

1 Anima potest esse simul in pluribus locis. Ergo angelus etiam potest esse simul in pluribus locis.

Anteced. prob. quia anima est tota in toto, et tota in qualibet parte corporis, ut August. dicit lib. 6. de Trin. c. 6.

Conseq. vero prob. quia angelus non est minoris virtutis quam sit anima.

2 Angelus est simul in toto corpore assumpto, et in qualibet ejus parte. Ergo angelus est simul in pluribus locis.

Anteced. prob. Quia corpus assumptum ab angelo est continuum, unde videtur quod sit in qualibet parte eius.

Conseq. prob. quia partes corporis assumpti considerantur ut diversa loca.

3 Angelus aliquando operatur simul in pluribus locis. Ergo est simul in pluribus locis.

Anteced. patet in angelo subvertente Sodomam, qui simul subvertebat totam civitatem.

Conseq. prob. quia *angelus ubi est; ibi operatur*, ut Damasc. dicit. lib. 2. orth. fid. c. 3.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Damasc. dicit, quod *angeli dum sunt in celo, non sunt in terra.*

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Angelus non est ubique.

Prob. quod habet virtutem finitam et limitatam, et existit in loco solum

per applicationem virtutis, non est ubique. Sed angelus est in loco per applicationem virtutis, et habet virtutem finitam et limitatam. Ergo angelus non est ubique.

Maior prob. quia ideo Deus est ubique, quia habet virtutem et essentiam infinitam, et est universalis causa omnium, et ideo sua virtute omnia contingit et sic non solum est in pluribus locis sed ubique. Unde habens virtutem finitam et limitatam non potest esse ubique.

2.^a CONCLUSIO. Angelus est in uno loco particulari.

Prob. qui est in loco per applicationem virtutis, et habet tantum unum effectum particularem, est in uno loco particulari. Sed angelus est in loco per applicationem virtutis, et non potest habere nisi unum particularem effectum. Ergo angelus est in uno loco particulari.

Minor quoad secundam partem, scilicet quod angelus non possit habere nisi unum effectum particularem, prob. quia quidquid comparatur ad unam virtutem, oportet ut unum aliquid comparari ad ipsam: sicut enim universum ens comparatur ut unum aliquid ad universalem Dei virtutem; ita aliquod particulare ens comparatur ut unum aliquid ad angeli virtutem. Unde cum angelus non possit habere nisi unum effectum particularem, cum eius virtus sit causa particularis, et finita, non poterit esse in pluribus locis simul, sicut non potest habere simul plures effectus.

Quorumdam error circa magnitudinem loci angelorum.

Sed circa magnitudinem loci, in quo angelus esse potest, quidam decepti sunt: dixerunt enim, quod angeli non possunt esse nisi in loco punctali, quod sic ostendere contendebant. Indivisibile non potest esse nisi in loco indivisibili. Sed angelus est quoddam indivisibile. Ergo angelus est in loco indivisibili, qui est locus punctalis.

Sed isti decepti sunt manifeste; ex eo quod non valuerunt transcendere imaginationem, et credebant indivisibilitatem angeli esse ad modum indivisibilitatis puncti, quod tamen est falsum; nam punctus est de genere indivisibilium habentium situm, angelus autem est extra genus quantitatis, et situs. Unde ad rationem ipsorum dicitur ad maiorem, quod indivisibile de genere quantitatis, si esset in loco, profecto eius locus esset indivisibilis et punctalis: indivisibile vero extra genus quantitatis, uti est angelus, non est necesse ut habeat locum indivisibilem secundum situm, sed potest esse in loco divisibili vel indivisibili, maiori, vel minori secundum quod voluntarie applicat suam virtutem ad corpus maius, vel minus. Ex quibus sequitur quod totum corpus, cui angelus per suam virtutem applicatur, correspondeat ei, ut unus locus.

Objectio.

Sed contra hoc ultimum dictum est instantia. Nam ex hoc sequeretur quod angelus movens corpus cœleste, esset ubique, et hoc manifestatur: quia angelos movens primum cœlum applicat ei suam virtutem, quæ se extendit ad alia corpora cœlestia inferiora, et ad omnia elementa. Ergo etc.

Solutio.

Sed hæc objectio solvitur negando consequentiam. Ad prob. dicitur dupliciter. Primo quia angelus movens cœlum, non applicat virtutem suam, nisi ei, quod primo movet; non movet autem angelus primo totum cœlum, sed unam partem cœli, in qua primo est motus, scilicet partem orientis, cui primo angelus applicat suam virtutem, et per illam movet totum cœlum, ut etiam Philo. dicit. 8. Physic. tex. 84. Secundo, dato, quod angelus applicaret virtutem suam toti cœlo moto ab ipso, non tamen per hoc sequitur, quod sit ubique. Nam non ponitur á Philo. quod una

intelligentia moveat omnes orbes immedie: unde non sequitur quod sit ubique, sed tantum in cœlo quod movet.

Ex quibus sequitur, quomodo differenter Deus, angelus et corpus dicuntur esse in loco. Nam corpus est in loco circumscriptive, quia commensuratur loco. Angelus non est in loco circumscriptive quia non commensuratur loco. Angelus est in loco definitive, quia est ita in uno loco, quod non est in alio, Deus autem non est in loco circumscriptive, neque definitive, quia est ubique: et ideo non commensuratur loco, nec est ita in uno loco, quin sit in aliis locis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Nec antec. ad prob. dicitur, quod diversæ partes corporis non sunt diversa loca animæ, sed reputantur unus eius totalis locus.

Ad 2. neg. conseq. ad prob. dicitur, quod omnes partes corporis assumpti reputantur ut unus locus totalis angeli.

Ad 3. Similiter dicitur, quod illæ diversæ partes loci, cui angelus applicat suam virtutem, est unus locus totalis ipsius.

ARTICULUS III.

Utrum plures angeli possint esse simul in eodem loco.

Pro affirmativa. = Videtur quod plures angeli possint esse simul in eodem loco.

1. Ea, quæ non replent locum. possunt esse simul in eodem loco. Sed angeli non replent locum. Ergo plures angeli possunt esse simul in eodem loco.

Maiores, ideo enim plura corpora non possunt esse simul in eodem loco, quia replent locum.

Minor, quia solum corpus replet locum, ne detur vacuum: ut dicitur 4. Phys., tex. 52. et 58.

2. Angelus et corpus sunt simul in eodem loco. Ergo duo angeli possunt esse simul in eodem loco.

Antec. prob. quia nullus locus est, qui non sit plenus sensibili corpore: ut

probatur in 4. Phys. tex. 58. unde angelus in quocumque loco sit, erit in eo simul cum sensibili corpore.

Conseq. prob. quia plus differunt angelus et corpus, quam duo angeli. Unde si angelus, et corpus possunt esse simul in eodem loco, multo magis duo angeli.

3. Anima et dæmon possunt esse in eodem loco. Ergo duo angeli etiam idem poterunt.

Antec. prob. quia anima est in qualibet parte corporis: ut dicit Aug. lib. de Trin. cap. 6. Dæmon autem licet non illabatur menti, illabitur tamen interdum corpori, et sic anima, et dæmon sunt in eodem loco: et eadem ratione quæcumque aliæ spirituales substantiæ.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dux animæ non sunt in eodem corpore. Ergo pari ratione: neque duo angeli in eodem loco.

Determinatio.

CONCLUSIO. Duo angeli non possunt esse simul in eodem loco.

Prob. Impossibile est duas causas completas immediatas esse unius, et ejusdem rei. Ergo impossibile est plures angelos esse simul in eodem loco.

Antec. prob. in omni genere causarum. Sed in proposito manifestatur in genere causæ formalis, et efficientis. Formalis quidem quia unius rei est tantum una proxima forma. Effectiva autem, quia unius rei est tantum unum proximum efficiens.

Objectio.

Sed posset quis instare, per hoc quod sunt plures trahentes unam navim: videtur enim tunc, quod sint plures causæ immediatæ unius, et ejusdem effectus, scilicet tractus.

Solutio.

Sed dicitur, quod licet sint plures trahentes navim, nullus tamen eorum est perfectus motor, cum virtus uniuscujusque sit insufficiens ad movendum, sed omnes simul sunt loco unius moto-

ris, in quantum omnes virtutes eorum aggregantur ad unum motum faciendum.

Conseq. vero prob. quia angelum esse in loco: nihil aliud est, quam perfecte et immediate continere illum in genere causæ efficientis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur negando maiorem: Ad prob. respond. quod plura non posse esse simul in eodem loco, potest provenire non solum ex hoc, quod replent locum sed ex aliis causis: licet igitur angeli non releant locum, tamen propter aliam causam non possunt esse simul in eodem loco, quia scilicet sunt causæ perfectæ, ut dictum est.

Ad 2. Negatur consequens. Ad prob.

dicitur, quod quamvis plus differat angelus à corpore, quam ab altero angelo; tamen duo angeli non possunt esse in eodem loco, ut corpus, et angelus: quia corpus et angelus non sunt eodem modo in loco et ideo in loco, ubi est corpus uno modo, scilicet per repletionem loci, est angelus altero modo, scilicet per applicationem suæ virtutis. Duo vero angeli eodem modo sunt in loco, scilicet per applicationem perfectam suæ virtutis; et ideo in loco, in quo unus applicavit virtutem, alter non potest eam ibidem applicare.

Ad 3. Dicitur eodem modo, scilicet quod anima, et dæmon possunt esse in eodem corpore, quia non sunt ibi eodem modo: Anima enim est formā corporis, non autem dæmon.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 52.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, quod Ecclesia angelos merito statuit esse in loco corporeo per hoc suum dictum in collecta: «Mittere dignare Domine sanctum angelum tuum de cælis, qui custodiat, foveat, protegat, visitet, defendat omnes habitantes in hoc habitaculo.» Item per ly «visita, quæsumus Domine, habitationem istam. etc. et angeli tui sancti habitantes in ea nos in pace custodiant, etc.» Ubi non tantum eos in loco esse innuit: sed etiam rationem existendi in loco, idest, operationem, seu virtutalem quantitatem ejus ponit. Item quomodo recte idem insinuarit philosophus per hoc, quod et «in octavo physicorum, tex 81. et in libris de cælo, et mundo» intelligentiam orbium motricem in determinata parte orbis, puta in oriente, esse decernit, et non ubique. *Secundo* habes: quomodo per rationem dicta illorum præmissa et declares, et probes, et in vero sensu defendas.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, esse dictum merito à scripturis Exo. 14. «Tollensque se angelus Domini, qui precedebat castra Israel abiit post es, et cum eo pariter columna nubis priora dimittens post tergum stetit inter castra Ægyptiorum, et castra Israel.» Ac si per hoc innuatur, quod angelus est finitæ et essentiæ, et virtutis, ac per consequens, quod in pluribus locis simul non potest esse. Non tantum enim dicit Exodus, quod angelus *Domini abiit post eos*, sed etiam, quod *tollens se* (scilicet de prior loco) *abiit post eos*: nam si in duobus illis locis potuisset simul esse, ad quid dicere oportuisset, quod *tollens se abiit post*: cum sufficere videretur dicere, quod abiit, intelligendo, si posset intelligi absque sui mutatione, et prioris loci derelictione? Uterius de virtute, qua locatur angelus, ostendit litera se locutam eo, quod mox annectit ly et *cum eo pariter columna nubis*. Ergo non tantum translata est nubes per virtutem angeli de loco ad locum, sed etiam substantia angeli immo non prius nubes, et postea cum nube angeli substantia, sed prius (saltem natura) ipsius translata substantia, et *cum eo*, inquit, idest cum ejus substantia postmodum *nubes*. Essentia itaque illius per contactum virtutis in priori loco prius erat cum effectu hoc sensibili, idest cum nube: postea per contactum vir-

tutis qualitercumque (ut in a. 1.) fuit angeli essentia in subsequenti loco cum effectu hoc sensibili translato secum, idest cum nube. *Secundo* consequenter ex loco Exodi habes, quod angelus est in loco definitive, idest quod substantia ejus ita est hic, quod non est alibi: et ex articulo habes: quomodo per rationem probes hoc Exodi sententialiter dictum. Semper tamen animadvertito, quid dicatur in textu locus correspondens angelo locato: nec restringere velis mensuram loci spiritus angelici ad regulam mensuræ loci corporum. Non enim absque causa probatio dixit, quod, «quicquid comparatur ad unam virtutem, oportet, ut unum aliquid (idest ut unum locum) comparari ad ipsam.» *Tertio* habes: quomodo per rationem Exodi locum, aliosque de hoc plurimos scripturæ passus declares, ac in sensu vero tuearis. Consule pro superiori intellectu *art. 1. et q. 50. art. 4. in append.* calce ex August. *Quarto* vides: quomodo ex hujusmodi locis vicissim angelica etc.

Ex art. 3. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, philosophum *recte* in 12. *met. tex.* 43. 44. singulis cælorum sphaeris singulas intelligentias motrices assignasse. Quasi, quod ex ipso suo facto insinuet, quod naturaliter loquendo (solam enim naturam ethnicus consideravit ubique) plures intelligentiæ non possunt decenter esse in eodem loco per modum continentis perfecti. Has enim condiciones subintelligit Aristoteles, quas alibi de intelligentiis loquens ipsis adscripsit. Indecentiam namque vel parvam in eis reperiri impossibilitatem dicit, seu pro impossibili habet: earumque virtutem per modum perfecti, non imperfecti, inferiora sibi ipsis contingere statuit. *Secundo* habes: quomodo per rationem philosophum ibi declares, probes, defendas. *Tertio* vides, quomodo ex hoc aliisque similibus locis juvetur vicissim angelica præsens conclusio.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA TERTIA,

DE MOTU LOCALI ANGELORUM IN TRES
ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de
motu locali angelorum.

Et circa hoc quærentur tria.

Primo, utrum angelus possit moveri localiter.

Secundo, utrum moveatur de loco ad locum, pertranseundo medium.

Tertio, utrum motus angeli sit in tempore, vel in instanti.

ARTICULUS I.

Utrum angelus possit moveri localiter.

Pro negativa. = Videtur quod angelus non possit moveri localiter.

1. Nullum impartibile movetur. Angelus est impartibilis. Ergo angelus non movetur.

Maior prob. Quia omne, quod movetur, partim est in termino a quo, et partim in termino ad quem: ut prob. in 6. *Phis. tex.* 32. et a *tex.* 86 ad 91.

2. Omne quod movetur, est imper-

fectum. Sed angelus, præcipue beatus, non est imperfectus. Ergo angelus non movetur.

Maior prob. Quia motus est actus imperfecti ex 3. *Phys. tex.* 6.

3. Omne, quod movetur, est aliquo indigens. Sed sanctorum angelorum nulla datur indigentia. Ergo sancti angeli non moventur localiter.

Maior, quia motus non est nisi propter indigentiam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Anima beata movetur localiter. Ergo angelus beatus pariter movetur localiter.

Antec. patet, quia est articulus fidei, quod Christus secundum animam descendit ad inferos.

Conseq. vero prob. quia ejusdem rationis est, angelum beatum, et animam beatam moveri.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Angelus beatus potest moveri localiter, æquivoce tamen, respectu corporis.

Prob. Quod est in loco, sed æquivoce respectu corporis, movetur etiam localiter sed æquivoce respectu corporis. Sed angelus est in loco, æquivoce respectu corporis, ut dictum est q. 52. Ergo angelus movetur localiter, æquivoce respectu corporis.

Maior manifestatur ex differentia, quæ est inter motum eorum, quæ sunt in loco per contactum quantitatis dimensionis, et eorum, quæ sunt in loco per contactum virtutis. Nam ea qua sunt in loco per contactum quantitatis dimensionis, scilicet corpora, continentur a loco, et commensurantur loco. Et ex his sequuntur duo, primum quod oportet motum localem corporis commensurari loco. Secundum, quod motus localis corporis sit secundum exigentiam ipsius loci. Et ex his sequuntur alia duo. Primum quod secundum continuitatem magnitudinis sit continuitas in motu locali corporis. Secundum, quod prius et posterius in magnitudine sit secundum prius et posterius in motu locali corporis, ut dicitur in 4. Phis. tex. 99. Ea vero, quæ sunt in loco per contactum virtutem, ut sunt angeli, non continentur a loco, sed continentur locum, nec etiam commensurantur loco, nec eorum motus est secundum exigentiam loci, nec habens continuitatem a loco. Unde patet quod quæ sunt in loco æquivoce respectu corporis æquivoce localiter moventur.

Quid sit motus localis angeli.

2.^a CONCLUSIO. Motus localis angeli nihil aliud est quam diversi contactus, diversorum locorum successive et non simul.

Hæc conclusio habet duas partes. Prima, quod motus angeli sit diversi contactus. Altera, quod tales contactus non sint simul, sed successive, et utraque probatur.

Prima, quia angelus non est in loco nisi per contactum virtutis, ut probatum est. Ergo moveri, est tangere sua virtute diversa loca.

Altera pars prob. quia angelus non potest esse in pluribus locis, ut probatum fuit. Ergo oportet ut successive tangat diversa loca.

Qualis sit motus angeli.

3.^a CONCLUSIO. Motus angeli potest esse continuus, et non continuus. Quod possit esse continuus, sic ostenditur: qui potest applicare virtutem suam loco divisibili, et illum successive dimittere, et alteri loco successive applicare eandem virtutem, potest moveri motu continuo. Sed angelus potest applicare virtutem suam loco divisibili (ut dictum est) et ipsum successive dimittere, et alteri successive se applicare. Ergo angeli motus potest esse continuus.

Maior prob. quia sicut corpus dum successive, et non simul dimittit locum in quo prius erat, et alium acquirit movetur motu continuo; ita quia angelus successive potest dimittere locum divisibilem, et alium successive acquirere, eidem applicando suam virtutem, movetur motu continuo.

Quod vero motus angelorum possit esse non continuus, prob. quia angelus potest simul dimittere totum unum locum et alteri simul se applicare, absque aliqua continuitate. Ergo angelus potest moveri motu non continuo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod ratio Aristotelis adducta in proposito, deficit dupliciter. Et primo. Quia demonstratio Aristotelis procedit de indivisibili secundum quantitatem, cui respondet de necessitate locus indivisibilis: et quia angelus non est indivisibilis de genere quantitatis, nec est necesse ut ei respondeat locus indivisibilis, ideo ratio Aristotelis in his non habet locum.

Secundo deficit. Quia ratio Aristotelis intelligenda est de motu continuo, intendit enim ipse probare quod impartibile non potest moveri motu continuo

quia quod movetur motu continuo, partim est in termino á quo, et partem in termino ad quem. Unde hæc ratio non habet locum in angelis, dum moventur motu non continuo.

Quatenus tamen angeli moventur motu continuo, habet locum in eis ratio Aristotelis; et concedendum est quod omne quod movetur motu continuo, partim est in termino á quo, et partim in termino ad quem. Sed tamen in motu angelorum partialitas illa, dum dicitur partim, et partim, non est referenda ad substantiam angeli, sed ad loca. Et sensus est quod dum angelus movetur motu continuo, in principio sui motus est in toto loco divisibili, á quo incipit motus; sed dum movetur est in parte primi loci, quem deserit, et in parte secundi, quem occupat per applicationem suæ virtutis. Et ex hoc non sequitur quod angelus sit partibilis, sed quod ejus virtus possit applicari loco divisibili.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod illud, quod movetur motu, qui est actus imperfecti, scilicet motu, qui est actus existentis in potentia, est imperfectum. Illud autem, quod movetur motu, qui est per applicationem virtutis, et existentis in actu, non est imperfectum, et sic angelus movetur localiter.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, et ad ejus probationem. Quod id quod movetur motu, qui est actus existentis in potentia, movetur propter indigentiam: quod autem movetur motu, qui est existentis in actu, non movetur propter sui indigentiam, sed potest moveri propter indigentiam alterius, et hoc modo angelus movetur localiter propter indigentiam nostram, secundum illud ad hæbreos 1. *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi, propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.*

ARTICULUS II.

Utrum angelus transeat per medium.

Pro negativa.—Videtur quod angelus non transeat per medium.

1. Si angelus suo motu pertransit medium, numerantur infinita puncta quod est impossibile.

Conseq. prob. quia omne, quod pertransit medium prius pertransit locum sibi æqualem quam maiorem. Sed locus æqualis angelo est locus punctalis, cum angelus sit indivisibilis. Ergo si angelus in suo motu transit medium oportet ut suo motu numeret infinita puncta.

2. Anima nostra sua cogitatione potest transire de uno extremo in aliud, non pertranseundo medium. Ergo multo magis hoc potest angelus.

Antec prob. quia possum cogitare Galliam, et postea Syriam, nihil cogitando de Italia.

Conseq. Quia angelus est simplicioris substantiæ, quam sit anima nostra.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Si angelus movetur de uno loco ad alium, quando est in termino ad quem, non movetur, sed tunc mutatus est. Sed ante omne mutatum esse præcedit mutari. Ergo alicubi existens movebatur. Sed non movebatur, dum erat in termino á quo. Ergo dum movebatur erat in medio, et sic necessario pertransit medium.

Determinatio.

CONCLUSIO. Dum angelus movetur motu continuo, non potest moveri de extremo ad extremum, quin transeat per medium.

Prob. dupliciter. Primo. *Quia medium secundum Aristot. in 6. Phys. tex. 40. est, in quod prius venit, quod continue mutatur, quam ad ultimum.* Ex qua medii diffinitione patet quod id quod movetur motu continuo, necessario prius pervenit ad medium, quam ad extremum. Unde non potest angelus moveri motu continuo, quin transeat per medium.

Secundo prob. Inter extrema magni-

tudinis necessario intervenit medium. Ergo in motu continuo necessarium est pertransire medium.

Prob. conseq. quia ordo prioris et posterioris in motu continuo, est secundum ordinem prioris et posterioris in magnitudine, ut dicitur 4. phys. tex. 99.

2.^a CONCLUSIO. Quando angelus movetur motu non continuo, impossibile est quod pertranseat omnia media, quæ sunt inter extrema.

Prob. Si angelus suo motu non continuo pertransiret omnia media existentia inter extrema alicujus magnitudinis, sequeretur quod numeraret infinita in actu, quod est impossibile.

Prob. conseq. Quia inter quælibet duo extrema loca sunt infinita loca media, tum divisibilia, tum indivisibilia: et hoc ostenditur, et de indivisibilibus quidem manifestum est. Quia inter quælibet duo puncta sunt infinita puncta media, cum nulla duo puncta consequantur se invicem sine medio, ut habetur in 6. phys. a tex. 1. usque ad 10.

De locis autem divisibilibus necesse est idem dicere: et hoc demonstratur ex motu continuo alicujus corporis. Corpus enim non movetur de loco ad locum nisi in tempore. In toto autem tempore mensurante motum corporis, non est accipere duo nunc, in quibus corpus, quod movetur, non sit in alio, et alio loco: quia si in uno, et eodem loco esset, in duobus nunc, sequeretur quod ibi quiesceret, cum nihil aliud sit quiescere, quam esse in eodem loco nunc, et prius. Cum igitur inter primum nunc et ultimum temporis mensurantis motum sint infinita nunc, oportet quod inter primum locum, a quo incipit moveri, et ultimum, ad quem terminatur motus sint infinita loca.

3.^a CONCLUSIO. Moveri de extremo ad extremum, et non pertransire medium, potest convenire angelo, sed non corpori.

Quod conveniat angelo, prob. quia,

substantia angeli non subditur loco, nec ab eo continetur, sed est supra locum, et continet locum. Quod vero non conveniat corpori prob. quia corpus commensuratur loco, et ab eo continetur, et ideo in suo motu sequitur leges loci.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod illa ratio valet quando locatum commensuratur loco secundum magnitudinem, quod non est verum in angelis.

Dicitur secundo, quod illa ratio valet de motu non continuo, in quo necesse est numerare omnia media: non tamen de motu continuo. Nam licet in motu continuo, media sint infinita, consumuntur tamen per continuitatem motus.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod non est eadem ratio de anima dum cogitat, et angelo dum movetur localiter. Nam dum angelus movetur localiter, ejus essentia applicatur locis: animæ autem essentia non applicatur rebus, quas cogitat, sed potius res cogitatæ sunt in ipsa.

Ad argumentum pro altera parte dicitur, quod illa ratio verificatur in motu continuo, non autem in motu non continuo. In motu autem continuo, mutatum esse non est pars motus, et ideo ante mutatum esse, est motus præcedens, qui necessario fit per medium. In motu autem non continuo, mutatum esse non est terminus, sed pars motus; sicut unitas est pars numeri, et successio diversorum locorum, etiam sine medio, constituit motum. Unde angelus applicando suam virtutem diversis locis, etiam sine medio moveri potest.

ARTICULUS III.

Utrum motus angeli sit in instanti.

Pro affirmativa.—Videtur quod motus angeli si in instanti.

1. Motus, qui impropportionabiliter excedit motum corporum, est in instanti. Sed motus angeli, quo movet seipsum impropportionabiliter excedit motum corporum. Ergo motus angeli est in instanti.

Maior prob. quia proportio velocitatum est secundum minorationem temporis. Omne autem tempus omni tempori est proportionabile: unde si motus aliquis impropportionabiliter excedit motum corporum, qui est in tempore, talis motus necesario erit in instanti.

Minor prob. Virtus angeli moventis seipsum impropportionabiliter excedit, virtutem moventem aliquod corpus. Ergo motus angeli moventis seipsum impropportionabiliter excedit motum corporum.

Conseq. hæc prob. quia quanto virtus motus fuerit fortior, et mobile minus resistens, tanto motus est velocior.

2. Aliqua mutatio corporalis fit in instanti. Ergo multo magis motus angeli fit in instanti.

Antec prob. quia illuminatio non fit in tempore, ut calefactio, sed in instanti: et iterum, radius non prius pervenit ad locum remotum, quam propinquum. Ergo in instanti est in locis distantibus et propinquis.

Conseq. Quia motus angeli est simplicior quacumque mutatione corporali.

3. Si angelus movetur in tempore de loco ad locum, manifestum est quod in ultimo instanti illius temporis est in termino ad quem; in toto autem tempore præcedenti, aut est in loco immediate præcedenti, qui accipitur ut terminus á quo, aut partim est in uno, et partim in alio. Non potest dici quod sit partim in termino á quo, et partim in termino ad quem, quia sequeretur quod angelus esset partibilis, quod est impossibile. Ergo in toto tempore præcedenti est in termino á quo. Ergo in toto illo tempore præcedenti quiescit, cum quiescere sit in eodem loco esse nunc et prius. Ergo non movetur nisi in ultimo instanti.

In forma. Dum angelus movetur de loco ad locum, in toto tempore præcedenti ultimum instans, in quo ipse angelus est in termino ad quem, non potest moveri. Ergo movetur tantum in illo ultimo in instanti.

Prob. antec. quia in illo toto tempore præcedenti, aut angelus est in termino á quo, aut partim in termino á quo, et partim in termino ad quem.

Si dicatur quod est in termino á quo. Ergo non movetur, sed quiescit ibi: cum quiescere sit esse in eodem loco, nunc, est prius.

Si vero dicatur quod est partim in termino á quo, et partim in termino ad quem, sequitur quod angelus sit divisibilis et partibilis, quod est impossibile.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Motus, in quo est prius et posterius, non est in instanti. Sed in motu angeli est prius et posterius. Ergo motus angeli non est instanti.

Maior, quia prius et posterius in motu numerantur secundum tempus.

Minor, quia in omni mutatione est prius et posterius.

Determinatio.

Quorumdam de hoc quesito sententia.

Quidam dixerunt motum localem angeli esse in instanti. Ut autem hanc opinionem suaderent, dicebant quod cum angelus movetur de uno loco ad alium in toto tempore præcedenti, est in termino á quo, in ultimo autem instanti illius temporis est in termino ad quem.

Et quia quis eis obijcere potuisset quod inter duos terminos motus angelici necesse erat assignare medium, et quod propterea non poterat angelus transire de termino ad terminum in instanti: Respondebant quod non oportet, inter quoslibet duos terminos assignare medium: sicut nec etiam est aliquod medium inter tempus, et terminum temporis; quamvis inter duo nunc, semper sit tempus medium. Et propterea etiam addunt quod non est dare ultimum nunc, in quo angelus fuit in termino á quo: quia si daretur ultimum nunc, in quo fuisset in termino á quo, in altero nunc sequenti esset in

termino ad quem: et sic esset tempus medium. Unde dicunt quod angelus in toto tempore præcedenti, puta per totam horam, fuit in termino á quo, et in ultimo instanti horæ est in termino ad quem: et quod, sicut inter horam, et ultimum ejus instans nullum est medium; ita inter terminum á quo motus angeli, et terminum ad quem nullum est medium. Et dicunt motum angeli fieri ad modum, quo fit illuminatio, et generatio. In generatione enim substantiali, et in illuminatione non est dare ultimum instans, in quo materia fuit sub privatione formæ, et in quo aer fuit tenebrosus, sed in ultimo instanti illius temporis aer est illuminatus, et materia est sub forma, et propterea illuminatio, et generatio substantialis dicuntur motus instantanei: et hoc idem dicebant de motu angeli.

Reprobatio.

Sed hæc non habent locum in proposito: quod sic ostenditur. Quod quiescit in aliquo toto tempore in uno termino, impossibile est, in ultimo instanti illius temporis esse in altero termino. Sed si angelus in toto aliquo tempore esset in termino á quo sui motus, ibi quiesceret per totum illud tempus. Ergo impossibile est quod in toto ultimo instanti illius temporis sit in altero termino.

Maior prob. Quia, quod quiescit in aliquo toto tempore, quiescit in quolibet instanti illius temporis, unde in ultimo instanti erit in eodem loco.

Minor prob. quia de ratione quietis est, quod quiescens non aliter se habeat nunc et prius: sicut etiam ex opposito, de ratione motus est, ut quod movetur, aliter se habeat nunc et prius. Si igitur mobile in toto tempore præcedenti non se habeat aliter et aliter, manifestum est quod quiescit.

Ad id autem quod dicunt de illuminatione, et generatione substantiali, dicitur, quod non est eadem ratio de mo-

tu angeli, et de illuminatione et generatione; quia illuminatio et generatio non sunt motus, sed sunt termini motus: nam generatio est terminus alterationis materiæ, dum per præcedentes alterationes et dispositiones disponitur ad recipiendam formam substantialem: et similiter illuminatio est terminus motus localis corporis illuminantis: unde in his mobile in toto tempore præcedenti movebatur, et non fuit semper in eadem dispositione, et ideo in ultimo instanti potest esse in termino. Motus autem localis angeli, non est terminus alicujus alterius motus continui sed per se ipsum est motus, á nullo alio motu dependens: unde impossibile est dicere quod in toto aliquo tempore sit in uno loco, et in ultimo nunc sit in alio loco, sed oportet assignare nunc, in quo ultimo fuit in loco præcedenti.

Vera sententia.

1.^a CONCLUSIO. Motus angeli non est in instanti, sed in tempore.

Prob. Ubi sunt plura nunc sibi succedentia, ibi de necessitate est tempus. Sed in motu angeli sunt plura nunc sibi succedentia. Ergo in motu angeli de necessitate est tempus.

Maior prob. quia, tempus nihil aliud est, quam numeratio prioris et posterioris in motu.

Minor prob. per ea quæ dicta sunt. Nam si in motu angeli est assignare nunc, in quo immediate ultimo fuit, et nunc in quo est in termino, igitur sunt plura nunc.

2.^a CONCLUSIO. Motus angeli, si sit continuus, est in tempore continuo, si vero sit non continuus, est in tempore non continuo.

Prob. Quia continuitas temporis est ex continuitate motus, ut dicitur 4. phis. tex. 99.

3.^a CONCLUSIO. Tempus mensurans motum angeli, sive sit continuum, sive non continuum, non est idem cum tempore mesurante motum cæli, et om-

nium inferiorum, quæ habent mutabilitatem ex motu cœli.

Probat. Quia motus angeli non dependet ex motu cœli.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod motus angeli est duplex scilicet continuus, et non continuus. Si sermo sit de motu non continuo, conceditur quod sit improporcionabilis tempori, quod mensurat motum corporalium. Hæc tamen improporcionatio non est per hoc, quod motus angeli sit in instanti, et hic in tempore: sed per hoc, quod sunt diversarum rationum; nam unum est tempus discretum, aliud vero continuum: unde stat quod non habeant proportionem, et tamen quod neutrum sit mensura iustantanea. Si vero sermo sit de motu angeli continuo, dicitur quod est proportionabilis tempori mensuranti motum horum inferiorum, non quidem propter proportionem moventis ad mobile, ut in argumento supponitur, quia secundum hunc modum improporcionabiles sunt, ratione dicta in arguendo; sed propter proportionem magnitudinum in quibus est motus, ita quod angelus in maiori magnitudine movetur in tempore maiori, cæteris paribus. Unde motus angeli non est secundum quantitatem suæ

virtutis, sed secundum determinationem suæ voluntatis.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio, de illuminatione, et de motu angeli: et disparitas rationis consistit in duobus. Primum est, quod illuminatio non est motus, sed terminus motus, ut dictum est. Motus autem angeli est motus, et non terminus alterius motus. Secundum est, quia illuminatio non est terminus motus localis, sed alterationis. Motus autem angeli est localis.

Ad 3. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod si sit sermo de motu angeli non continuo; angelus in uno instanti est in termino á quo, et in altero, in termino ad quem, sine ullo tempore intermedio cum illud tempus sit discretum, et non continuum. Si autem sit sermo de motu continuo angeli, dicitur quod angelus in toto tempore præcedenti variatur per infinita loca, ut dictum est, quæ consumuntur per continuitatem, et sic est partim in termino á quo, et partim in termino ad quem. Non quidem quod ejus substantia sit partibilis, sed quia virtus sua applicatur partim primo loco et partim secundo loco, ut etiam superius expositum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 53.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, recte attribui motum localem angelis á scriptura, Job. 1. *Circuivi terram, et perambulavi eam* (loquebatur angelus malus). Item Hebr. 1, de bonis dicitur sic: «Sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.» Item Luc. 1. «Missus est angelus Gabriel á Deo in civitatem Galilææ Nazareth.» Item in multis et antiqui, et novi testamenti locis. Secundo habes: quomodo per rationem verum sensum scripturarum illarum declares, probes, defendas. Declares, inquam, hoc intelligi sic; quod ipsi angeli secundum substantiam suam relinquunt unum locum et accedunt ad alium. Nec isthæ declaratio est á D. Thoma (cujus auctoritas sola sufficeret) tantummodo profecta: sed primum á Concilio *Lateranensi* sub *Innocentio III.* Audi. Extra, de summa tri. et fid. cath. *firmiter*, dicitur de Christo Domino sic. «Descendit ad inferos, resurrexit á mortuis, et ascendit in cælum, sed descendit in animas, resurrexit in carne, ascenditque pariter in utroque.» Ex concilio igitur isto dic á

simili, sive á fortiori: Si anima Christi unum locum substantialiter relinquendo, ad aliumque accendendo (ut re vera factum est) descendit ad inferos, ascendit ad corpus in sepulcro existens tertia die ita, quod ibi fuit, ubi prius substantialiter erat et ibi desiit esse, ubi prius substantialiter erat, sequitur á simili, sive á fortiori, quod angelus possit moveri localiter, idest, deserere unum locum, ubi prius substantialiter fuit, et acquirere locum alium, ubi prius substantialiter non erat. Non enim angelus est ubique: cum hoc sit proprium Dei (*q. 8. a. 4.*) quia isa. 66. dicit: «Cælum mihi sedes est, et terra scabellum pedum meorum.» Nam per hoc, tamquam proprium de se dictum, datur intelligi, quod ipse solus est ubique á *fine usque ad fine attingens*: et tam excellenter attingens. ut ejus magnitudo non definitur aliquo loco, sed quemadmodum sedens excedit sedile, ita sua Majestas omnia loca ab ipsis incircumscrip- tus, ac indefinitus excedat. Ecce: ad quid significandum adducta est metaphora sedis, atque scabelli; et quamvis multo plus impropor- tionaliter magnitudo divinæ Majestatis quæcumque loca etiam dabilia in infinitum excedat, attamen pro aliquali capto nostro ex sensibilibus convenienter adducta est. Et hoc nota pro similitudinibus omnibus á scriptura relatis pro Dei amplitudine nobis describenda. Sed jam ad angelum. Cum ergo dicitur angelus descendere, ascendere (*Joan. 1.*), ambulare, circuire, mitti aliquo (supra) etc. non intelligitur in eo sensu, quo dicimus, filium Dei descendisse de cælis, mitti æternaliter á Patre, Spiritum sanctum mitti ab utroque, omnes tres venire ad sanctificandam creaturam, et similia. Nam Deus descendit ratione effectus, uniendo scilicet sibi naturam humanam in utero Beatissimæ Virginis, mittitur æternaliter ratione realis personalis originis (*q. 43.*), venit ad nos sanctificandos ratione effectus gratiæ: adeo, quod neque in his, neque in aliis similibus scripturis significatur unquam motus localis Dei, ut Deus est: cum tamen de angelo aliter sentiendum esse supra viderimus.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas scripturas sacras, quando de motu locali angelorum de uno termino ad alium loquuntur, posse intelligi *duplíciter*; juxta scilicet voluntatem rationabilem angeli de pertranseundo per medium tunc vel de non pertranseundo. Verbi gratia, Gen. 16. «Cumque invenisset eam angelus Domini juxta fontem aquæ etc.» Item 22. «angelus de cælo clamavit Abraham, etc.» Item Numer. 22. «Angelus Domini in via contra Balaam.» Item Judic. 13. «Angelus Domini apparuit Manue, etc. ascenditque angelus Domini pariter in flamma, etc.» Item 3. Regum 19. «Angelus Domini secundo tetigit eum, etc.» Item 4. Regum 19. «Venit angelus Domini, et percussit in castris Assyriorum centum octogintaquinque millia.» Et plura similia, ubi transitus de loco ad locum notatur in angelis. Quod si dicas, sermo fit de ipsis in corporibus assumptis, in quibus existentes ipsi leges corporum motorum (puta medium transeundo) servabant, quocirca non sunt ad propositum articuli præsentis: respondetur, quod alio tendimus, quam objiciatur, ista adducentes. Profundius enim scrutando nonne vides in his præsupponi, atque adeo præsuppositive dici: Angelum localiter fuisse motum, antequam corpora, quæ tu dicis, assumeret? E cælo namque empyreo descendit sine corpore angelus usque ad elementarem locum, unde sibi materiam in apparentiam hominum condensatam accepit. A cælo igitur empyreo transiens usque ad elementarem locum illum pertransivit ne medium, vel non? Et hic est sensus, non qui pro instantia objiciebatur, in quo ad præsens auctoritates præmissæ adducuntur: utpote quæ in hoc sensu acceptæ ab isto secundo articulo (ut dictum est) suffulciantur. *Secundo* habes: quomodo per rationem intelligentiam prædictorum locorum duplicem declares, declaratam probes (quia videlicet angelus, ut sic, non astringitur necessario legibus loci sequendis) probatam, ut in litera, tuearis. Dixi, angelus, ut sic, ad differentiam angeli, ut actualiter movet corpus, vel sibi assumptum, vel alterius aliquo trahendum. Exemplum habes Daniel. 14. de Abacuch, ubi legitur sic: «Apprehendit eum angelus Domini in vertice ejus, et portavit eum capillo capitis sui, posuitque eum in Babylonem super lacum in impetu spiritus sui» et post pauca, «Angelus Domini restituit Aba-

cuch confestim in loco suo,“ in Judæa scilicet plurimum distante. Item exemplum simile Act. 8. «Angelus Domini locutus est ad Philippum, etc.» et infra, «Cum autem ascendissent de aqua, spiritus Domini (hunc puto angelum prædictum; cujus ministerio in translatione hac de loco ad locum spiritus Domini utebatur) rapuit Philippum, et amplius non vidit eum Eunuchus.» De his, inquam, et similibus motibus angeli non loquor, quoniam nec articulum loqui arbitror, et hoc propter rationem corporum ab angelo translatorum. Sicut enim corpora illa motu continuo moventur, et necessario transeunt per medium ad terminum, sic et angelus tunc per accidens movetur motu continuo, et per medium venit ad terminum. Cæterum (ut dixi) de talibus motibus angelorum non loquitur articulus, sed de motibus localibus angeli, ut angeli, idest, absque corpore coassumpto de loco ad locum translati. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim articul. hujus doctrina firmetur.

Ex art. 3. habes quomodo per rationem intelligas *ly confestim*, *ly in impetu spiritus* (Dan. 13.) *ly rapuit* (Act. 8.) *ly volabit*, *ly volabant* (Isa. 6.) *ly cito volans* (Dan. 9.) et alia similia, quæ dicuntur de angelo moto localiter. Hinc enim habes per rationem, quod hujusmodi motus localis non significatur per illa dicta esse in instanti, sed in tempore, licet citissimo, et ferme imperceptibili. Nam si nihil aliud obstaret, nisi dualitas realiter diversa terminorum à quo, et ad quem (secundum quod correspondent angelo pro diversis motibus) si, inquam, nil aliud obstaret, hoc sufficeret ad faciendum, quod motus localis angeli non esset in instanti.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA QUARTA,

DE COGNITIONE ANGELORUM, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Consideratis his, quæ ad substantiam angeli pertinent, procedendum est ad cognitionem ipsius. Hæc autem consideratio erit *quadrupartita*. Nam *primo* considerandum est de his, quæ pertinent ad virtutem cognoscitivam angeli. *Secundo* de his, quæ pertinent ad medium cognoscendi ipsius. *Tertio* de his, quæ ab eo cognoscuntur. *Quarto* de modo cognitionis angelicæ.

Circa primum quærentur quinque.

Primo, utrum intelligere angeli sit sua substantia.

Secundo, utrum ejus esse sit suum intelligere.

Tertio, utrum ejus substantia sit sua virtus intellectiva.

Quarto, utrum in angelis sit intellectus agens et possibilis.

Quinto, utrum in eis sit aliqua alia potentia cognoscitiva, quam intellectus.

ARTICULUS I.

Utrum intelligere angeli sit ejus substantia.

Pro affirmativa.—Videtur quod intelligere angeli sit ejus substantia.

1. Substantia intellectus agentis est sua actio, ut dicit Arist. et com. 3. de Ani. tex. 9. Ergo multo fortius substantia angeli est sua actio, quæ est intelligere.

Prob. conseq. quia angelus est subtilior et simplicior, quam sit intellectus agens animæ.

2. Vita est essentia viventis. Sed intelligere est vita intelligentis. Ergo intelligere est essentia angeli intelligentis.

Maior prob. Sicut se habet vivere ad esse, sic se habet vita ad essentiam. Sed vivere est esse viventis, ut dicitur 2. de anima tex. 37. Ergo vita est essentia viventis.

Minor, quia dicit Arist. 11. Metaph. tex. 39. Quod actio intellectus est vita.

3. Quodcumque extrema sunt unum medium inter ea non differt ab ipsis.

Sed in angelis idem est intellectus, et res intellecta, ad minus inquantum intelligit suam essentiam. Ergo intelligere, quod cadit medium inter intellectum et rem intellectam, est idem cum substantia angeli intelligentis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Esse nullius rei creatæ, et multo minus actio illius, est ejus substantia. Sed angelus est res creata. Ergo esse angeli, et multo minus intelligere, quod est actio illius, est ejus substantia.

Maior quoad primam partem patet. Quia illud solius Dei est proprium. Quoad secundam partem, quia plus differt actio, quæcumque sit illa, à substantia rei creatæ cujus est actio, quam esse ab ipsamet substantia.

Determinatio.

CONCLUSIO. Impossibile est quod actio angeli, vel cujuscumque alterius creaturæ sit ejus substantia.

Prob. tripliciter. Primo. Actualitas non est eadem cum eo, cujus est actualitas, nisi in actu puro. Sed actio est propria actualitas virtutis, sicut esse est propria actualitas essentiæ, cujus est esse. Ergo actio non est eadem cum eo, cujus est actio, nisi in actu puro. Sed solus Deus est actus purus. Ergo in solo Deo actio est eadem cum ipso Deo, sicut suum esse est idem cum sua essentia.

Maior prob. quia impossibile est ut quod non est actus purus, sed habet aliquid de potentia admixtum, sit sua actualitas: cum actualitas potentialitati repugnet.

Secundo prob. concl. Si intelligere angeli esset ejus substantia, sequeretur quod substantia unius angeli, non esset distincta à substantia alterius angeli, nec à substantia Dei.

Prob. consequ. quia abstractum subsistens non potest esse nisi unum. Sed si intelligere angeli esset idem quod sua substantia, intelligere angeli esset sub-

sistens. Ergo intelligere non esset nisi unum, et per consequens substantia unius angeli, non distingueretur à substantia alterius, nec à substantia Dei.

Tertio. Si angelus esset suum intelligere, sequeretur, quod non posset esse gradus in intelligendo perfectius et minus perfecte.

Prob. consequ. quia dari hujusmodi gradus, contingit propter diversam participationem ipsius intelligere, quæ diversa participatio tunc esse non posset, cum intelligere, esset abstractum et unum tantum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod Arist. illo in loco ponit differentiam inter intellectum agentem, et possibilem, quæ est, quod cum substantia intellectus agentis sit in actu, statim quantum in se est, ipsam concomitatur actio, quod non est de intellectu possibili, qui cum sit in pura potentia, non habet actiones nisi postquam fuerit factus in actu: et propterea quando dicitur quod intellectus agens est sua actio, est prædicatio non per essentiam, quasi quod ejus actio sit ejus essentia; sed per concomitantiam, quia scilicet actio statim, quantum in se est, concomitatur intellectum agentem, et hoc multo melius dici potest de intellectu angelico, sed per hoc non sequitur quod intelligere angeli sit ejus substantia.

Ad 2. neg. maior, ad cujus probationem dicitur quod non eodem modo se habet vivere ad vitam, sicut esse ad essentiam. Nam esse se habet ad essentiam, ut receptum ad recipiens, ita quod essentia est quasi subjectum recipiens esse, et ipsum esse est quasi forma recepta in essentia. Vita autem non sic se habet ad vivere, ita ut vita sit quasi subjectum recipiens ipsum vivere, sed tam vita, quam vivere dicunt actum vivendi, vita quidem in abstracto, vivere autem in concreto. Unde se habent, sicut cursus, et currere, quæ duo signifi-

cant actum currendi; sed diversimode: quia currere significat in concreto, et cursus in abstracto: Unde non sequitur quod si vivere est esse viventis, vita sit essentia: sed quod vita sit esse viventis alio modo significatum. Verum tamen est, quod aliquando vita potest sumi pro essentia viventis, secundum quod Augu. dicit in lib. c. 11. de trin. 10. Quod *memoria, intelligentia, et voluntas sunt una essentia, una vita*: sed hoc dicitur secundum alium sensum ab eo, quem intelligit Philosophus, dum dicit, quod actio intellectus est vita.

Ad 3. dicitur ad maiorem, quod verificatur de eo quod est vere medium inter aliqua duo, non autem de eo quod non est vere medium verum est enim quod si sint aliqua duo extrema, quæ realiter sint idem, inter quæ detur aliquod medium, quod medium hoc erit idem cum extremis, non autem est verum, si illud medium non sit vere medium. Tunc dicitur ad minorem, quod intelligere, non est vere medium inter intellectum, et rem intellectam: et ideo non sequitur, quod si res intellecta, et intellectus sunt idem, intelligere sit idem quod substantia. Ratio autem quare intelligere non est vere medium, est quia inter actionem transeuntem, et immanentem est differentia, quia actio transiens est realiter media inter agentem et passum. Actio autem, quæ manet in agente, non est realiter media inter agens, et objectum sed dicitur media tantum secundum modum significandi; realiter autem intelligere consequitur unionem objecti, cum intellectu. Ex hoc enim, quod intellectum fit unum cum intelligente, consequitur intelligere, quasi quidam effectus differens ab utroque.

ARTICULUS II.

Utrum intelligere angeli sit ejus esse.

Pro affirmativa.—Videtur quod intelligere angeli sit ejus esse.

1. Vivere viventibus est esse, ex 2.

de anima. tex. 39. Sed intelligere est quoddam vivere, ex eodem 2. de anima. tex. 13. Ergo intelligere angeli est ejus esse.

2. Sicut se habet causa ad causam, ita effectus ad effectum. Sed forma, per quam angelus est, est eadem cum forma, per quam intelligit ad minus seipsum. Ergo effectus harum causarum, scilicet esse et intelligere, sunt idem in angelo.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Esse angeli non est ejus motus. Sed intelligere angeli est ejus motus, ut patet per Dion. 4. cap. de div. nom. ergo intelligere angeli non est ejus esse.

Determinatio.

CONCLUSIO. Actio angeli non est ejus esse, neque actio alicujus creaturæ.

Prob. præmittendo quod actio est duplex scilicet transiens, et immanens. Actio transiens est, quæ transit in aliquid exterius, inferens passionem, sicut sunt urere, et secare. Actio vero immanens est, quæ non transit in rem exteriorem, sed magis manet in ipso agente, sicut sunt sentire, intelligere, et velle. Per hujusmodi enim actiones non inmutatur aliquid extrinsecum, sed totum in ipso agente agitur.

Tunc prob. concl. Si aliqua actio identificatur cum esse agentis, vel talis actio est immanens, vel transiens. Sed de neutra hoc verificari potest. Ergo nulla actio creaturæ est eadem cum eius esse.

Minor prob. quoad utramque partem. Et primo, quod actio transiens non sit eadem cum esse agentis. Effluxus ab agente in actum, non est esse agentis: quia esse agentis significatur intra ipsum. Sed actio transiens est effluxus ab agente in actum. Ergo actio transiens non est ipsum esse agentis.

Secundo prob. idem de actione immanente.

Quod de sui ratione habet infinitatem, vel simpliciter, vel saltem secundum

quid non potest esse idem cum ipso esse agentis creati. Sed actio immanens est infinita, vel simpliciter vel secundum quid. Ergo actio immanens non potest esse ipsum esse agentis creati.

Maior prob. quia esse cujuslibet creaturæ est determinatum ad unum secundum genus, et secundum speciem, esse autem solius Dei est infinitum simpliciter, in se omnia comprehendens.

Minor prob. quia intelligere et velle recipiunt speciem á suis objectis. Objectum autem ipsius intelligere, sicut et objectum velle, inquantum est de se, habent se ad omnia. Nam objectum intellectus, est verum, et objectum voluntatis est bonum, quorum utrumque cum ente convertitur. Unde sequitur quod etiam intelligere, et velle ad omnia se extendant, et per consequens, quod sint indeterminata ad genus et ad speciem. Sentire autem, quod erat aliud genus actionis immanentis, est infinitum secundum quid; quia se habet ad omnia sensibilia, sicut visus ad omnia visibilia: et per hoc patet etiam, quod sentire non est esse sentientis. Ergo nulla actio agentis creati est ejus esse.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur ad maiorem, quod vivere dupliciter potest sumi. Aliquando pro ipso esse viventis. Aliquando autem pro operatione vitæ, idest pro operatione per quam demonstratur aliquid esse vivens. Si sumatur primo modo, verum est quod vivere est esse viventibus, ut dicit Arist. Sed tunc negatur minor, quia intelligere non est vivere hoc modo. Si vero sumatur secundo modo, vivere non est esse viventibus, et hoc modo Arist. intellexit quod intelligere sit quoddam vivere: nam ibi distinguit diversos gradus viventium, secundum diversa opera vitæ. Sensus ergo philosophi est, quod intelligere est quoddam vivere, idest per quod demonstratur aliquid vivere.

Ad 2. Dicitur ad minorem quod quavis forma, per quam angelus est, et per quam se intelligit, sit eadem secundum rem, non tamen secundum eandem rationem est ei principium essendi, et cognoscendi: et propter hoc non sequitur quod in angelo sint idem esse et intelligere. Diversitas autem rationis, qua illa forma est principium essendi et intelligendi, consistit in hoc: quia essentia angeli est ratio totius sui esse, non autem est ratio totius sui intelligere, quia non omnia potest intelligere per suam essentiam, et ideo essentia angeli secundum suam propriam rationem, in quantum est talis, comparatur ad suum esse, sed ad suum intelligere comparatur essentia angeli non inquantum est talis, nec secundum suam propriam rationem, sed quatenus habet rationem veri, vel entis.

ARTICULUS III.

Utrum potentia intellectiva angeli sit ejus essentia.

Pro affirmativa.—Videtur quod virtus, vel potentia angeli sit sua essentia.

1. Mens et intellectus sunt ipsa potentia intellectiva. Sed angeli dicuntur mentes et intellectus, ut eos Dionys. in suis libris multoties nominat. Ergo angelus est ipsa sua potentia intellectiva.

2. Si potentia intellectiva angeli non esset ejus essentia; sequeretur quod angelus non esset forma simplex, quod est contra præmissa.

Conseq. prob. Subjectum accidenti non est forma simplex: forma enim simplex secundum Boetium lib. 6. de Trin. non potest esse subjectum. Sed si potentia angeli non esset ejus essentia, ipsa essentia esset subjectum accidentis. Ergo non esset forma simplex.

Minor prob. quia si potentia angeli non esset ejus essentia; sequeretur quod esset accidens ipsius. Illud enim dicimus esse accidens, quod est præter essentiam alicujus.

3. Materia prima est sua potentia. Ergo multo magis angelus est sua virtus et potentia.

Conseq. prob. quia angelus est simplicior materia prima. Nam Aug. dicit 12. confess. c. 7. *Duo fecisti Domine unum prope te, et alterum prope nihil*, scilicet naturam angelicam, et materiam primam. Ex quo videtur quod angelus sit simplicior, cum sit Deo propinquior.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Angeli dividuntur in substantiam, virtutem, et operationem. Ergo aliud est in eis substantia, et aliud virtus, et aliud operatio. Antecedens est Dionys. 2. Cœlestis Hierar. cap. 11.

Determinatio.

CONCLUSIO. Nulla virtus operativa, sive angeli, sive etiam cujuscunque creaturæ est ejus substantia.

Prob. Ea, quorum sunt diversi actus non possunt esse idem. Sed potentiæ operativæ et essentialiæ, sive angeli, sive cujuscunque alterius creaturæ, sunt diversi actus. Ergo potentia operativa et essentia non sunt idem neque in angelo, neque in alia quacunque creatura.

Maior prob. Quia, cum potentia dicatur ad actum; oportet, ut secundum diversitatem actuum, sit etiam diversitas potentialiarum; cum proprius actussemper respondeat propriæ potentiæ.

Minor prob. quia, actus essentialiæ creaturæ est esse, quod in creatura ab essentia distinguitur, ad quam, ut actus ad propriam potentiam comparatur. Actus autem potentiæ est operatio, quæ in qualibet creatura distincta est ab esse, ut superius probatum fuit. Ergo essentia et potentia in creatis habent diversos actus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem quod angeli non nominantur mentes et intellectus, quasi essentia eorum sit idem quod

eorum intellectus, sed ideo dicuntur intellectus, et mentes, quia cognitio eorum non est partim intellectiva, et partim sensitiva, ut est cognitio animæ nostræ sed est tota intellectualis, et hac de causa intellectus et mentes appellantur.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod forma simplex, est duplex. Quædam, quæ est suum esse, et purus actus. Altera, quæ non est suum esse. Forma simplex, quæ est suum esse et purus actus, non potest esse subjectum accidentis, quia accidens comparatur ad subjectum, ut actus ad potentiam, et hujusmodi est solus Deus. Et de hac forma locutus est Boetius. Forma autem simplex, quæ non est suum esse, sed comparatur ad ipsum, ut potentia ad actum, potest esse subjectum accidentis. Sed accidens est duplex quoddam quod consequitur totam speciem, quoddam vero quod consequitur individuum. Accidens, quod consequitur totam speciem, pertinet ad formam. Accidens vero consequens individuum consequitur materiam, quæ est individuationis principium. Forma igitur simplex, quæ tamen non est suum esse potest esse subjectum accidentium, quæ consequuntur formam et totam speciem: non autem eorum quæ consequuntur materiam. Angelus est forma simplex sed non est actus purus, et ejus esse, ab essentia est distinctum, ad quod comparatur ut potentia ad actum, et propterea potest esse subjectum suarum potentialiarum, quæ sunt accidentia consequentia speciem.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio, de potentia materiæ ex una parte, et de potentia operativa angeli. Nam potentia materiæ est ipsum esse substantiale materiæ; potentia autem operativa non est esse substantiale sed est accidens, et ideo non sequitur quod angelus sit sua potentia operativa.

Utrum in angelo sit intellectus agens, et possibilis.

Pro affirmativa.==Videtur quod in angelo sit intellectus agens, et possibilis.

1. In omni natura est aliquid, quo est omnia facere, et aliquid, quo est omnia fieri, ut dicitur 3. de anima tex. 17. Sed angelus est natura quædam. Ergo in angelo est aliquid, quo est omnia facere quod est intellectus agens: et aliquid, quo est omnia fieri, quod est intellectus possibilis.

2. In eo, in quo ponuntur proprietates intellectus agentis, et possibilis, ponitur uterque intellectus. Sed in angelo ponuntur proprietates intellectus agentis et possibilis. Ergo in angelo ponitur intellectus agens et possibilis.

Minor prob. quia recipere est proprietas intellectus possibilis, et illuminare est proprietas intellectus agentis, ut dicitur 3. de anima tex. 2. 3. et 18. Sed angelus recipit illuminationem superioris, et illuminat inferiorem. Ergo in angelo sunt proprietates utriusque intellectus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In quo est intellectus agens, et possibilis, inveniuntur phantasmata. Sed in angelis non sunt phantasmata. Ergo in angelo non est ponendus intellectus agens nec possibilis.

Maior prob. quia, in nobis intellectus agens et possibilis est per comparisonem ad phantasmata, quæ quidem comparantur ad intellectum possibilem, ut colores ad visum: ad intellectum autem agentem, ut colores ad ad lumen, ut patet ex 3. de anima tex. p. 8.

Determinatio.

CONCLUSIO. In angelis non est intellectus agens nec possibilis.

Prob. In his, qui sunt intelligentes, non in potentia, sed semper in actu, et eorum intelligibilia non sunt in potentia intelligibilia, sed in actu, non est ponendus intellectus agens, et possibilis.

Sed angeli non sunt intelligentes in potentia tantum, sed in actu: et eorum intelligibilia sunt actu intelligibilia. Ergo non ponitur in angelis intellectus agens nec possibilis.

Maior prob. quia, necessitas ponendi intellectum agentem, et possibilem in nobis fuit propter duo. Primo, quia nos invenimur quandoque intelligentes in potentia, et non in actu. Unde oportet in nobis esse quamdam virtutem, quæ sit in potentia ad intelligibilia, ante ipsum intelligere, quæ reducitur ad actum eorum, cum fit sciens, idest quando recipit speciem rei intellectæ, et ulterius sicut considerans, quando scilicet actu intelligit: et hæc virtus vocatur intellectus possibilis. Secundo, quia natura rerum materialium, quas nos intelligimus, non subsistunt extra animam immateriales et intelligibiles in actu, sed sunt solum intelligibiles in potentia, extra animam existentes, opus fuit esse aliquam virtutem, quæ faceret illas naturas intelligibiles actu, et hæc virtus dicitur intellectus agens in nobis. Unde in his, qui non sunt intelligentes in potentia, et quorum intelligibilia sunt ex se actu intelligibilia, neuter intellectus debet poni.

Minor prob. quia, angelus semper est actu intelligens, saltem respectu eorum quæ naturaliter intelligit: et iterum, quia angelus intelligit principaliter res immateriales, quæ ex se sunt actu intelligibiles. Igitur si in angelis ponitur intellectus agens et possibilis, hoc non erit nisi æquivoce.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod Aristoteles intelligit illa duo esse non in omni natura absolute, sed solum in omni natura in qua contingit esse generari, vel fieri, ut ipsa verba demonstrant. In angelo autem non generatur scientia, sicut fit in nobis, sed naturaliter adest, unde non est necesse ponere in angelis agens, et possibile.

Ad 2. Negat. minor. Ad prob. dicitur, quod proprietas intellectus agentis est illuminare, non quidem alium intelligentem, sed intelligibilia in potentia, in quantum per abstractionem facit ea intelligibilia in actu. Et similiter proprietas intellectus possibilis est, quod sit in potentia respectu naturalium cognoscibilium, et quod quandoque fiat ipsa in actu. Angelus autem illuminat quidem non intelligibilia, sed alium angelum intelligentem, et non de naturalibus intelligibilibus, sed de supernaturalibus, quorum neutrum pertinet ad intellectum agentem, vel possibilem.

Si quis autem velit hæc vocare intellectum agentem, et possibilem, æquivocæ dicit, nec de nominibus est curandum.

ARTICULUS V.

Utrum in angelis sit sola intellectiva cognitio.

Pro negativa. Videtur quod in angelis non sit sola intellectiva cognitio.

1. Qui intelligit et sentit, habet non solum cognitionem intellectivam, sed etiam sensitivam. Sed angelus intelligit et sentit. Ergo habet non solum cognitionem intellectivam, sed etiam sensitivam.

Minor, quia August. dicit 8 de civit. Dei cap. 6. Quod angelus est vita, quæ intelligit et sentit.

2. Qui cognoscit per experientiam, habet non solum cognitionem intellectivam, sed etiam sensitivam. Sed angelus cognoscit multa per experientiam. Ergo non habet solam cognitionem intellectivam.

Maior, quia experientia fit ex multis memoriis. Ergo qui cognoscit per experientiam, habet vim memorativam, quæ ad sensum pertinet.

Minor, quia Isidorus dicit lib. 1. de sum. bon. cap. 12. Quod angeli multa noverunt per experientiam.

3. In dæmonibus est phantasia, quæ est pertinens ad vim imaginativam. Ergo eadem ratione erit etiam in angelis.

Conseq. prob. quia dæmones, et angeli sunt ejusdem naturæ.

Antec. Quia Dinoys. 4. cap. de no. dicit. Quod in dæmonibus est phantasia proterva.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. Gregor. dicit in homilia de Ascensione quæ est. 29. in evang. Quod homo intelligit cum angelis. Ergo in angelis est sola intellectiva cognitio.

Determinatio.

CONCLUSIO. In angelis est sola intellectiva cognitio.

Prob. Illæ solæ vires ponendæ sunt in angelis, quarum operationes non exercentur per organa corporea. Sed omnium virium operationes exercentur per organa corporea, præter operationes virium intellectivarum, quæ sunt intellectus, et voluntas. Ergo in angelis ponendæ sunt tantum vires intellectivæ.

Maior prob. Quia vires, quarum actus exercentur per organa corporea, sunt actus quarumdam partium corporis sicut visus est actus oculi, et auditus auris. Sed angeli non habent corpora sibi naturaliter unita. Ergo in angelis non sunt ponendæ hujusmodi vires, nec actus earum.

Minor, quia in nobis sunt vires, quæ sunt actus partium corporis, ut sunt sensitivæ, et aliæ quarum actus non exercentur per corpus, et hæ sunt intellectivæ vires, scilicet intellectus, et voluntas.

Secundo prob. concl. autoritate Com. dicentis in 12. metaph. quod substantiæ separatæ dividuntur in intellectum et voluntatem.

Tertio prob. quia hoc convenit ordini universi, ut suprema creatura intellectualis sit tota intellectiva, et non secundum partem, ut est anima nostra.

Quarto prob. quia angeli propter hoc vocantur intellectus, et mentes, ut supra dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad ea, quæ in contrarium obijciuntur.

tur dupliciter respondetur. Primo dicitur ad omnia simul, quod omnes illæ authoritates loquuntur secundum opinionem illorum, qui posuerunt angelos et dæmones habere corpora naturaliter unita, quæ opinione frequenter August. utitur in libris suis, ut lib. 2. super Gen. c. 17. et lib. 3. cap. 10. licet eam asserere non intendat. Unde secundum hanc opinionem, in angelis ponitur sensus, experientia, memoria, et phantasia. Dicitur secundo. Quod authoritates illæ, et consimiles sunt intelligendæ non proprie, sed per quamdam similitudinem.

Ad 1. Igitur Neg. minor. Ad ejus prob. quæ est sententia August. dicitur quod angelus proprie non sentit sed dicitur tantum sentire, secundum quamdam similitudinem. Nam cum sensus habeat certam apprehensionem de proprio sensibili, est in usu loquentium, ut etiam secundum quamdam apprehensionem intellectus aliquid sentire dicantur. Unde etiam sententia nominatur. Dicitur igitur angelus sentire, quia ea, quæ

nos per sensus certo cognoscimus, eadem ab angelo cognoscuntur.

Ad 2. Similiter neg. minor. Ad prob. dicitur quod experientia angelis attribui potest per similitudinem cognitorum, et non per similitudinem virtutis cognoscitivæ. Est enim in nobis experientia dum singularia per sensum cognoscimus. Angeli autem singularia cognoscunt, sed non per sensum, ut infra patebit. Memoria autem prout ponitur ab Aug. in parte intellectiva, potest poni in angelis, non autem prout ponitur in parte sensitiva.

Ad 3. Similiter dicitur negando antec. ad prob. dicitur. Quod phantasia proterva attribuitur dæmonibus ex eo quod falsam habent practicam existimationem de vero bono, et quia in nobis fit deceptio secundum phantasiam, per quam interdum similitudinibus rerum inhæremus, sicut rebus ipsis, ut patet in dormientibus et amentibus, ideo in angelis secundum similitudinem tantum ponitur phantasia.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 54.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, quod escripturæ, ut Psal. 143. "Qui fecit cælum, et terram, mare, et omnia, que in eis sunt," et hujusmodi omnes universa à Deo facta esse testantes dixerunt virtualiter merito, quod actiones omnium (Deo excepto) non sunt eorum substantiæ, et consequenter, quod nec intelligere angeli est ejus substantia. Nam, si omnia à Deo dicunt esse facta, utique omnia suum esse à Deo participare fatentur, et si hoc, utique illa non per naturam propriam, sed per participationem habere esse affirmant, et consequenter esse illorum non esse illorum substantiam (hoc enim solius Dei est. q. 3. ar. 4. et q. 44. art. 1.) et si hoc, utique actiones illorum etiam ipsum intelligere non esse eorum substantiam, quandoquidem plus actio rei, quam esse suum distat à substantia sua. Substantia enim, seu essentia prius saltem natura, et intimius recipit esse, quam producat actionem etiam immanentem, cujusmodi et intelligere est velle. Si igitur esse ipsum non est essentia, multo minus actio erit essentia. Regula siquidem dialecticorum est hæc, si de quo magis videtur inesse, non inest, ergo de quo minus videtur, minus inest. Magis autem videtur, quod esse sit essentia, quam actio, velut essentiæ intrinsicum magis, unde concludendum, quod diximus. Item: quomodo ostendas, quod Concilia idipsum virtualiter sanxerunt, dicendo. «Credimus in Deum creatorem, factorem visibilium omnium, et invisibilium (Apostolorum, Nicanum, Constantinopolitanum,

etc.)» vel qui condidit creaturam angelicam, mundanam, humanam (*Lateranens. Innocentii III.*) Utrum modo ex his colligatur, quod hujusmodi actiones á substantia differant, tamquam res á re, vel solum realiter formaliter, aliorum esto iudicium. *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum præmisum scripturarum, conciliorum-que declares, probes, tuearis.

Ex art. 2. habes quomodo per rationem ostendas, quod escripturæ, et concilia merito virtualiter dixerunt, quod neque actio immanens, neque actio transiens est esse alicujus creaturæ. Vide per totum, *appendicem art. 1.* et ad hoc propositum, quantum sufficit, recte applica.

Ex art. 3. habes quomodo per rationem ostendas, quod escripturæ, et concilia merito virtualiter dixerunt, neque in Angelo, neque in aliqua creaturarum potentiam operativam esse idem, quod sua essentia. Vide per totum *appendicem art. 1.* et ad præsens institutum, quantum sufficit, bene applica.

Ex art. 4. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, Philosophum merito insinuasse, quod Angeli non habent intellectum agentem, et possibilem, quando in pluribus locis *Metaphysicæ* illos esse á materia abstractos, atque incorporeos determinavit (vide *q. 50. art. 1. et 2.*) sciebat enim Ari. taliter de Angelis determinans, quod intellectus agens, atque possibilis dicitur per respectum ad phantasmata (cum ipsa ad intellectum agentem, tanquam colores ad lumen, et ad possibilem, tanquam colores ad visum comparentur) et consequenter Arist. ipse sic determinans per hoc insinuavit, quod in Angelis non sunt hujusmodi intellectus, quandoquidem, ubi non est corporeum quid, aut materia, non sunt phantasma, ut patet. *Secundo* habes: quomodo per rationem prædictam sententiam ab eo ibi insinuatam et declares, et probes, et defendas.

Ex art. 5. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte rationabiliter fuisse dictum á, etc. ut sup. *qu. 50 art. 1. et 2. et q. 51. art. 1.* Vide ibi, et applica bene. Illa enim juvantur ab hoc art. et mutuo istum juvant articulum. *Secundo* habes quomodo per rationem, etc. ut ibi, quantum ad præsens institutum sufficit.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA QUINTA,

DE MEDIO COGNITIONIS ANGELICÆ, IN
TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de medio cognitionis angelicæ.

Et circa hoc quærentur tria.

Primo, utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam, vel per aliquas species.

Secundo, si per species, utrum per species connaturales, vel per species á rebus acceptas.

Tertio, utrum angeli superiores cognoscant per species magis universales, quam inferiores.

ARTICULUS I.

Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam.

Pro affirmativa.== Videtur quod an-

geli cognoscant omnia per suam substantiam.

1. Angelus cognoscit res per propriam naturam. Ergo cognoscit per suam essentiam.

Antec. prop. per Dionys. in 7. cap. de divi. nom. dicentem. Quod angeli sciunt ea, quæ sunt in terris, secundum propriam naturam mentis.

Consequens prob. quia natura angeli est ejus essentia.

2. Id quod intelligitur ab angelo, est idem cum intellectu ipsius. Ergo id quod angelus intelligit, est ipsa angeli substantia.

Antecedens prob. quia Philos. dicit in 2. *Metaph.* tex. 5. et 3. de anima. tex. 15. Quod in his quæ sunt sine materia (qualis est angelus) idem est intellectus, et quod intelligitur.

Conseq. prob. quia quod intelligitur, est idem ipsi intelligenti, ratione ejus quo intelligens intelligit. Unde si id, quo angelus intelligit, non esset ejus essentia, sed species, vel aliquid aliud distinctum ab essentia, non posset esse ratio, qua intellectus, et intellectum essent idem in angelo.

3. In substantia angeli sunt omnia secundum modum intelligibilem. Ergo angelus cognoscit omnia per suam substantiam.

Antec. habet duas partes. Prima, quod in substantia angeli sint omnia. Secunda, quod sint secundum modum intelligibilem.

Quoad primam prob. Nam inferiora in entibus sunt in superioribus essentialiter: superiora vero in inferioribus participative: Et ideo dicebat Dionys. 4. cap. de divin. nom. Quod *Deus tota in totis congregat*, idest omnia in omnibus. Unde in angelo sunt inferiora in eo essentialiter, superiora vero participative.

Quoad secundam prob. omne, quod est in altero, est in eo per modum ejus, in quo est. Sed angelus est naturæ intellectualis. Ergo quicquid est in ipso, est per modum intelligibilem.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Angeli illuminantur rationibus rerum, ut Dionys. cit. dicit. Ergo cognoscunt per rationes rerum, et non per propriam substantiam.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angelus per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

Prob. forma, quæ non continet omnia, ad quæ se extendit potentia, cujus est forma, non potest perfecte complere talem potentiam. Sed essentia angeli, quæ se habet ut forma, respectu intellectus angelici, in actu intelligendi non continet omnia, ad quæ se extendit potentia intellectiva angeli. Ergo intellec-

tus angelicus non potest perfecte per suam essentiam perfici: et per consequens, non potest per ipsam omnia cognoscere.

Maiores manifest. in formis rerum materialium. Ideo enim aliqua forma in his inferioribus non potest perfecte perficere potentiam materiæ taliter, ut aliam formam non appetat, quia talis forma non continet omnia ad quæ se extendit talis potentia: et per oppositum; forma cœli satiat appetitum suæ materiæ, et perfecte eum complet, quia continet omnia, ad quæ est in potentia materia cœli.

Minor habet duas partes. Prima, quod essentia angeli comparatur ad ejus intellectum, dum per eam intelligit, ut forma: et quoad hanc probatur. Quia forma est, quo agens agit. Altera pars est, quod essentia angelica non continet omnia, ad quæ se extendit angelicus intellectus: et quoad hanc probatur. Essentia angeli non comprehendit in se omne ens. Ergo non continet omnia quæ intellectus cognoscere potest.

Antec. prob. tum quia essentia angeli est determinata ad genus, et ad speciem. Tum quia continere omnia simpliciter perfecte, est proprium essentiæ divini, quæ est simpliciter infinita.

Ex quibus patet quod solus Deus cognoscit omnia per suam essentiam. Angelus autem per suam essentiam non potest omnia cognoscere, sed oportet intellectum ejus aliquibus speciebus perfici ad res cognoscendas.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. neg. antecedens, ad prob. dicitur, quod quando Dionys. dicit quod angelus cognoscit omnia secundum naturam suam, ly secundum non significat medium cognitionis angelicæ, ita ut sit sensus quod natura angeli sit medium, quo omnia cognoscatur: sed significat vim cognoscitivam, et sensus est quod angelus cognoscit omnia per suam vim cognoscitivam quæ ei convenit secundum suam naturam.

Ad 2. dicitur ad antec. quod rem intellectam, esse idem cum intellectu, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut intellectus et res intellecta necessario debeant esse idem realiter in genere entis; quasi quod eadem res sit intellectus, et res intellecta: hoc enim est falsum, tum in nobis, tum etiam in angelis, saltem dum intelligunt alia à se. Alio modo, quod sint idem in genere intelligibili formaliter, et sic est verum. Nam in genere intelligibili sunt magis unum intellectus, et res intellecta, quam materia et forma: et sic est intelligenda sententia Aristotelis in probatione inducta. Sicut enim dum idem Philosophus dicit. in 2. de anima, quod sensus in actu, est sensibile in actu, non sic est intelligendum, quod ipsa vis sensitiva sit similitudo sensibilis, quæ est in sensu; sed quod ex utroque fit unum, sicut ex actu, et potentia. Ita cum dicitur quod intellectus in actu est intellectum in actu, non est intelligendum quod substantia intellectus sit ipsa similitudo per quam intelligit, sed quod similitudo est forma ejus. Ad hoc autem ut intellectus et res intellecta sint unum hoc modo non requiritur ut sint unum mediante substantia intelligentis, sed quod fiant unum per speciem.

Ad 3. dicitur ad antec. quod in essentia angeli contineri omnia, dupliciter potest intelligi. Uno modo, perfecte: ita ut sint in sua essentia omnia secundum proprias rationes, et hoc est falsum. Alio modo, imperfecte, et secundum communem rationem: et hoc est verum. Nam licet ea, quæ sunt infra angelum, et ea, quæ sunt supra ipsum, sint quodammodo in substantia ejus, non tamen perfecte; neque secundum proprias rationes, sed secundum quamdam rationem communem: et ratio est, quia essentia angeli est finita, et distincta secundum suam propriam rationem ab omnibus aliis rebus. Secundum primum modum, res sunt solum in divina essentia, in

qua sunt omnia perfecte, et secundum proprias rationes, sicut in prima, et in universali virtute operativa, à qua procedit quidquid est in quacumque re proprio, vel commune: et ideo Deus per suam essentiam habet propriam cognitionem de omnibus rebus. Sed quia res non sunt in essentia angeli, nisi secundum rationem communem; ideo angelus non potest per suam essentiam de rebus propriam habere cognitionem.

Et breviter dicitur ad prob. quod superiora et inferiora sunt in angeli essentia; non secundum proprias rationes, sed secundum communem rationem tantum, quod non sufficit ad hoc ut angelus omnia per essentiam cognoscat.

ARTICULUS II.

Utrum angeli intelligent per species à rebus acceptas.

Pro affirmativa.— Videtur quod angeli intelligent per species à rebus acceptas.

1. Qui habent scientiam causatam à rebus, intelligent per species à rebus acceptas. Sed angeli habent scientiam causatam à rebus. Ergo angeli intelligent per species à rebus acceptas.

Minor prob. omnis scientia, vel est causa rerum, vel est causata à rebus. Sed scientia angeli non est causa rerum. Ergo scientia angeli est causata à rebus.

Maior hujus manifestatur. Nam cum omne, quod intelligitur, per aliquam sui similitudinem intelligatur: similitudo alicujus in altero existens, aut est ibi per modum exemplaris, ita quod illa similitudo sit causa rei, aut est ibi per modum imaginis, ita quod sit causata à re. Unde necessario omnis scientia intelligentis, est causa rei, vel causata à re.

Minor hujus prob. quia sola divina scientia est causa rerum scitarum.

2. Lumen intellectus agentis animæ nostræ abstrahit species à phantasmatibus. Ergo multo magis lumen intellectus angelici poterit abstrahere species intelligibiles à sensibilibus, et per consequens,

angelus potest intelligere per species abstractas á rebus.

Probatur consequens. Quia lumen intellectus angeli fortius est, quam lumen intellectus agentis animæ nostræ.

3. Si angelus non accipit species á rebus. Ergo frustra movetur localiter.

Prob. conseq. nam species, quæ sunt in intellectu, se habent indifferenter ad propinquum, præsens et distans, nisi quatenus á rebus sensibilibus accipiuntur. Unde si angelus non reciperet á rebus species, eius cognitio se haberet indifferenter ad præsens et distans, et sic frustra localiter moveretur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. dicit in 7. cap. de divin. nomin. quod *Angeli non congregant divinam cognitionem á rebus divisibilibus, aut sensibilibus.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Species, per quas angeli intelligunt, non sunt á rebus acceptæ, sed ipsis angelis connaturales.

Prob. sicut se habent substantiæ corporales ad suas naturales formas; ita se habent substantiæ spirituales ad suas naturales perfectiones. Sed substantiæ corporales sic se habent ad suas formas, quod superiores inter eas habent suam potentiam naturalem totaliter perfectam per formam: corpora vero inferiora habent potentiam materiæ, quæ non totaliter perficitur per formam, sed accipit nunc unam, nunc aliam formam ab aliquo agente. Ergo hoc idem proportionaliter dicendum est de substantiis spiritualibus intellectualibus, quarum, sicut inferiores, scilicet animæ humanæ habent potentiam intellectivam, non completam naturaliter, sed quæ successive completur per receptionem specierum á rebus; ita supremæ scilicet angeli debent habere potentiam intellectivam naturaliter perfectam, per species intelligibiles connaturales, ad intelligenda omnia, quæ naturaliter cognoscere possunt.

Maior prob. quia sic oportet intelligere distinctionem, et ordinem spirituum substantiarum, sicut est distinctio et ordo corporalium.

Secundo, prob. concl. Ea quæ habent esse non dependens á corpore nec in corpore receptum, sed á corpore totaliter absolutum, non accipiunt suam perfectionem á corpore. Sed substantiæ intellectuales perfectæ, quales sunt angeli, non habent esse dependens á corpore nec in corpore, receptum, sed á corpore totaliter absolutum. Ergo naturales perfectiones ipsarum, inter quas sunt species, per quas intelligunt, quæ sunt perfectivæ intellectus, non sunt acceptæ á corpore.

Maior prob. Ex differentia, quæ est inter esse animæ nostræ, et esse substantiarum separatarum. Nam ex eo quod anima nostra habet modum essendi affinem corpori in quantum est corporis forma, ex ipso suo modo essendi, competit ei, ut á corporibus et per corpora suam perfectionem intelligibilem consequatur, alioquin frustra á corporibus uniretur. Substantiæ autem superiores, idest angeli, quia sunt á corporibus totaliter absolutæ, suam perfectionem intelligibilem consequuntur, per intelligibilem effluxum, quo á Deo species rerum cognitarum acceperunt simul cum intellectuali natura.

Tertio prob. concl. autoritate D. August. dicentis cap. 8. super Genes. ad litteram lib. 2. quod cætera quæ infra angelos sunt, ita causantur, ut prius fiant in cognitione rationalis naturæ, ac deinde in genere suo. Hoc est, res inferiores prius productæ fuerunt in angelico intellectu per suas species, quam in seipsis, in rerum natura.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur ad maiorem, quod scientia angeli non est causa rei, nec causata á re cognita. Ad cujus improbationem dicitur, quod species, quæ sunt in intellectu angelico, sunt per modum imaginis

rum cognitarum: et ad id, quod contra hoc obijcitur, respondetur. Quod imago rei, non est necesse ut semper sit desumpta á re cuius est imago, sed potest esse desumpta á similitudine rei: sicut imago Sortis potest esse desumpta non solum á Sorte, sed ab alia Sortis similitudine. Tunc dicitur, quod species existentes in intellectu angeli non sunt desumptæ á rebus, prout sunt in seipsis, sed sunt acceptæ á Deo, qui est creaturarum causa, et in quo rerum similitudines primo existunt. Unde August. dicit in eodem libro. Quod sicut ratio, quæ creatura conditur, prius est in verbo Dei, quam ipsa creatura, quæ conditur: sic, et ejusdem rationis cognitio, prius fit in creatura intellectuali, ac deinde est ipsa conditio creaturæ.

Vel sub aliis verbis brevius dicitur. Quod species existentes in intellectu angelico sunt acceptæ á rebus, non secundum esse, quod habent in seipsis in rerum natura, sed prout sunt in Deo. Non quidem per angeli operationem, sed per divinum influxum: et ideo non sequitur quod scientia angeli sit causata á rebus, nisi secundum quod sunt in Deo.

Ad 2. respondetur dupliciter. Primo negando consequentiam. Ad prob. dicitur, quod quamvis intellectus angelicus sit fortior quam intellectus ageas, tamen non potest ipse angelus elicere, et abstrahere species á rebus sensibilibus: et ratio est, quia de extremo ad extremum non potest fieri transitus nisi per medium, dum autem res materialis fit intelligibilis in actu, transit de esse materiali ad immateriale, quæ sunt duo extrema, inter quæ est medium phantasma. Unde abstrahens species á rebus materialibus, necessario debet uti phantasmatis quod angeli non possunt efficere, cum careant phantasia. Ideo non posse accipere á rebus species, non est ex debilitate intellectus angelici, sed ex hoc quod non habent potentiam necessariam ad abstractionem.

Dicitur secundo, dato quod angelus

possét elicere species intelligibiles á rebus materialibus, non tamen eas abstraheret, quia eis non indiget, cum habeat species intelligibiles connaturales.

Ad 3. nec conseq. et ad prob. dicitur, quod supponitur unum falsum et est, quod angeli moveantur localiter, ut accquirant cognitionem, cum tamen angeli non propter hoc localiter moveantur, sed propter alias causas. Unde ex hoc quod cognitio angeli, et species in eo existentes se habent indifferenter ad propinquum et distans, nihil aliud sequitur, nisi quod frustra moverentur localiter ad cognitionem accipiendam: quod verum est, quia non moventur localiter ad cognitionem accipiendam, sed ad operandum in loco.

ARTICULUS III.

Utrum superiores angeli intelligant per species magis universales quam inferiores angeli.

Pro negativa. Videtur, quod superiores angeli non intelligant per species magis universales, quam inferiores.

1. Species, quæ dicuntur magis, vel minus universales, sunt abstractæ á singularibus. Sed species, quæ sunt in intellectu angeli, non sunt á singularibus abstractæ, ut dictum est. Ergo non possunt dici universales, nec magis nec minus.

Maior, quia universale videtur esse, quod á particularibus abstrahitur.

2. Si angeli superiores cognoscunt per species magis universales, quam angeli inferiores; sequitur quod angeli superiores habeant imperfectiorem scientiam, quam inferiores, quod est inconveniens.

Prob. conseq. quia quod cognoscitur in speciali, perfectius cognoscitur, quam quod cognoscitur in universali: quia cognoscere aliquid in universali, est quoddam medium inter potentiam et actum. Sed si angelus superior cognosceret per species universaliore, cognosceret res minus in speciali, et minus in particulari, quam inferiores. Ergo angelus supe-

rior imperfectiorem scientiam haberet quam inferior.

3. Si angeli superiores cognoscerent per species universales, sequeretur quod angeli superiores non possent cognoscere per proprias rationes, et propria cognitione, ea quæ cognoscuntur ab angelis inferioribus, quod est inconveniens.

Prob. consequ. quia idem non potest esse propria ratio multorum. Unde illa species universalior, qua angelus cognoscit res, non erit propria ratio plurium, ac per consequens non poterit cognoscere res, secundum proprias rationes, ut facit angelus inferior.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. dicit in 12. cap. angelicæ hierarchiæ, quod superiores angeli participant scientiam magis in universali, quam inferiores.

Et in libro de causis dicitur quod angeli superiores habent formas magis universales. Ergo angeli superiores intelligunt per species magis universales.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli quanto sunt superiores, tanto per species universales intelligunt.

Prob. ratione, et exemplo. Ratio est. Qui intelligit universitatem intelligibilium per pauciora, intelligit per species universales. Sed angeli superiores intelligunt universitatem intelligibilem per pauciora. Ergo intelligunt per species universales.

Maior prob. quia si per pauciora intelligit universitatem intelligibilem, necessarium est ut illæ species pauciores ad plura se extendant, quam species inferiores, et per consequens, quod sint magis universales.

Minor. Quanto aliquis intelligens est Deo propinquior, tanto per pauciora intelligit. Sed angeli superiores sunt Deo propinquiores. Ergo angeli superiores, per pauciora intelligunt.

Maior hujus manifestatur. Nam in Deo continetur tota plenitudo intellectualis cognitionis, ut in uno, scilicet in essentia divina, per quam Deus omnia cognoscit, quæ quidem intelligibilis plenitudo, in intelligibilibus creaturis, inferiori modo, et minus simpliciter invenitur. Unde oportet quod ea, quæ Deus cognoscit per unum, inferiores intellectus cognoscant per multa, et tanto amplius per plura, quanto amplius intellectus inferior fuerit.

Minor hujus prob. quia ex hoc, in rebus aliqua dicuntur superiora, quia sunt uni primo, quod est Deus, propinquiora.

Exemplum de hoc aqualiter in nobis perspicitur: sunt enim quidam, qui veritatem intelligibilem capere non possunt, nisi eis particulatim per singula explicentur et hoc quidem ex debilitate intellectus eorum contingit. Alii vero, qui sunt fortioris intellectus, ex paucis multa capere possunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior Ad prob. dicitur quod non est de ratione universalis, ut à singularibus abstrahatur, sed ei accidit in quantum intellectus cognoscens accipit cognitionem à rebus. Si vero sit aliquis intellectus, non accipiens cognitionem à rebus, universale ab eo cognitum, non erit abstractum à rebus et quodammodo extra res præexistens. Et quia intellectus angelicus non accipit cognitionem à rebus, universale per quod cognoscunt non est à rebus abstractum.

Ad 2. Neg. consequ. Ad prob. dicitur quod cognoscere aliquid in universali dupliciter contingit. Uno modo, ex parte rei cognitæ, ut scilicet cognoscatur solum universalis natura rei: et sic cognoscere aliquid in universali, est imperfecte cognoscere. Imperfecte enim cognosceret hominem, qui cognosceret de eo, solum quod est animal. Alio modo ex parte medii cognoscendi: et sic perfectius est cognoscere aliquid in univer-

sali. Perfectior enim est intellectus, qui per unum universale medium potest singula propria cognoscere, quam qui non potest.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod idem non potest esse propria ratio adæquata plurium, sed si illud sit

excellens, potest accipi ut propria ratio et similitudo diversorum: et quia ratio universalis, quæ est in mente angeli, est excellens, ideo per ipsam propter sui excellentiam multa cognosci possunt propria cognitione.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 53.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte insinuari á scripturis, quod Angeli non cognoscunt omnia per suam substantiam, dum dicunt Isa. 63. «Quis est iste, qui venit de Edom tinctis vestibus de Bosra?» Item Psal. 23. «quis est iste rex gloriæ? Item Marc. 13. De die illo nemo scit, neque Angeli Dei. Item Ephes. 3. Quæ sit dispensatio sacramenti absconditi in Deo, ut innotescat principatibus, et potestatibus in cælestibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.» Si enim cognoscerent omnia per substantiam suam, cum substantia sua semper illis uniformiter adsit, universa illa, quæ dicta sunt, viderentur nosse scilicet, et diem iudicii, de quo Mar. 13. et mysteria cuncta humanitatis Christi, de quibus Isa 63. cum Psal. 23. atque Eph. 3. Super hoc ad Ephesios (si vis) DD. Hieronimum, et Chrisostomum vide. *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum illum rationabiliter á Scripturis insinuaturn declares, probes, et, quantum expedit, tuearis. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica confirmetur conclusio.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte insinuaturn esse á scripturis, Angelos per species innatas cognoscere, et consequenter non per species á rebus acceptas, et hoc quando dixerunt Ezechielis 28. «Tu Cherub signaculum similitudinis plenus sapientia.» Nota ly *plenus sapientia*. Loquitur ibi Deus ad primum Angelum secundum Sanctos Doctores, et vocat eum Cherub, ac plenum sapientia. Hanc ergo cognitionem magnam habebant tunc. Quando? *A die* (subinfertur ibi) *conditionis tue*. Igitur per species á rebus acceptas ipsam non habuit. Quod quidem secundum opinionem Græcorum certum est, cum secundum illos Angeli ante mundum corporeum conditi sint, q. 61. art. 3. et consequenter á die conditionis suæ non potuerunt Angeli intelligere ista creata per species ab istis acceptas. Nihilominus etiam secundum opinionem latinorum de Angelis simul cum mundo corporeo creatis verum, apparet, quod illa tanta et extensiva, et intensiva (de qua ibi Propheta) cognitio rerum non fuerit in Angelo per species á rebus acceptas. Non enim videtur verisimile, quod in instanti, vel quasi, potuerit Angelus habere tantum rerum cognitionem per species ab ipsi acceptas. Quod enim in tam brevi spatio tot rerum tot species ab ipsis collegerit, vix intellectus noster quiete capere potest. Et tamen ibi per *Ezech.* dicitur, quod tunc á die conditionis erat Cherub, et plenus sapientia. Rationabile ergo valde est, quod Scriptura per tale dictum innuere voluerit quod per species divinitus á principio sibi inditas intelligant Angeli, et quod omnium rerum species tales ipsi ab initio habuerint non á rebus, sed á Deo acceptas. *Secundo* habes: quomodo per rationem idipsum declares, probes, et, quantum expedit, defendas. *Tertio* vides: quomodo ex hoc, similibusque locis vicissim firmetur doctrina raticuli hujus.

Ex art. 3. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, á Scripturis sanctis recte esse insinuaturn, rationabiliter (nam sensus nunc immediate illis dandus videtur probabilis, non omnino necessarius) insinuaturn, inquam, esse, quod angeli superiores intelligunt per species universales, quam inferiores. Et hoc tunc, quando di-

citur Sap. 7. *Sapientia est mobilior cunctis mobilibus*. Audi. Germanus est hujus loci intellectus (q. 9. art. 1. ad 2.) quod sapientia increata, quæ Deus est, produxit res graduatim, idest, creavit res secundum quosdam gradus differentes, ita scilicet, quod supremæ magis de similitudine Dei participant, mediæ minus, infimæ adhuc minus. Ex Scriptura igitur ista patet, quod angeli sunt similiores Deo, quam homines; et hi, quam bruta: itemque, quod inter angelos ipsi, qui sunt superiores, magis Deo assimilantur. Rationabiliter vero Scriptura hæc velle videtur, quod, ex quo superiores illi sunt inter creata Deo similiores, in essendo (quamvis deficienter) sint etiam Deo similiores in intelligendo; et consequenter, quod cum Deus per unam tantum speciem (hæc est sua essentia) intelligat universa, angeli superiores per pauciores species (licet per plures una, et que non sint sua essentia) intelligant, quam inferiores. Hujusmodi autem pauciores ad tot res cognoscendas se extendentes, quot inferiores per plures cognoscunt, sunt species universaliores, ut patet in corpore. *Secundo* habes: quomodo per rationem illum sensum Scripturæ declares, probes, et, quantum expedit, tuearis. *Tertio* vides: quomodo ex hoc, aliisque similibus locis vicissim Angelica firmetur doctrina præsens.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA. SEXTA,

DE COGNITIONE ANGELORUM EX PARTE
RERUM IMMATERIALIUM, IN TRES
ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de cognitione angelorum ex parte rerum, quas cognoscunt. Et *primo*, de cognitione rerum immaterialium. *Secundo* de cognitione rerum materialium.

Circa primum quæruntur tria.

Primo, utrum angelus cognoscat seipsum.

Secundo, utrum unus cognoscat alium.

Tertio, utrum angelus per sua naturalia cognoscat Deum.

ARTICULUS I.

Utrum angelus cognoscat seipsum.

Pro negativa. = Videtur quod angelus seipsum non cognoscat.

1. Ignorans proprias virtutes, ignorat propriam essentiam. Sed angeli ignorant proprias virtutes. Ergo ignorant propriam essentiam.

Maiores, quia cognita substantia, cognoscuntur virtutes.

Minor est Dionys. 6. cap. cæl. Hier.

2. Nullum singulare est intelligibile. Sed angelus est quoddam singulare.

Ergo angelus non est intelligibilis. Ergo non cognoscit seipsum.

Minor prob. quia alioquin angelus non ageret, cum actus sint singularium subsistentium.

Ultima sequela prob. quia in angelo non est nisi intellectiva cognitio: unde si non intelligit se, nullo alio modo potest se cognoscere.

3. Si angelus intelligeret seipsum, ageret, et pateretur a seipso. Sed hoc est impossibile. Ergo angelus non cognoscit seipsum.

Conseq. prob. quia intellectus movetur ab intelligibili, quia intelligere est quoddam pati, ex 3. de anima tex. 12.

Impossibilitas vero, quia nihil movetur a se ipso.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. Aug. dicit. 2. super Genes. ad litteram c. 8. Quod angelus in ipsa sua confirmatione, hoc est in illustratione veritatis cognoscit seipsum.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angelus intelligit seipsum per suam substantiam.

Prob. Illud, cujus essentia est principium formale propriæ intellectionis, intelligit seipsum, per seipsum. Sed es-

sentia angeli est principium formale propriæ intellectionis. Ergo angelus intelligit se per suam substantiam.

Minor. Nam ad hoc, quod aliquid sit formale principium intellectionis, quatuor conditiones debet habere, et hoc loquendo communiter de intellectione.

Prima est, ut illud, quod est principium intellectionis sit in ipso intelligente, et hoc manifestum est ex differentia quæ est inter actionem immanentem, et transeuntem. In actione enim transeunte, objectum, sive materia in quam transit actus, est extra operantem. In actione vero immanente oportet, quod objectum sit unitum agenti, ut sequatur actio, sicut oportet ut sensibile uniatursensui, ad hoc ut sensus sentiat actu.

Secunda. Quod tale objectum se habeat ut forma, qua potentia operetur: sicut forma est principium actionis in aliis agentibus, ut calor est principium formale calefactionis in igne, et species rei visæ principium formale visionis in oculo.

Tertia. Quod tale principium moveat potentiam: quod apparet in intellectu nostro, qui antequam intelligat actu, est in potentia ad objectum, á quo reducitur de potentia ad actum.

Quarta. Quod inhæreát ipsi intelligenti. Quod etiam apparet in intellectu nostro, cui inest species rei intellectæ, sicut forma accidentalis.

Sed sciendum, quod harum quatuor conditionum duæ primæ sunt semper necessario requisitæ in quacumque intellectione, respectu cuiuscumque intellectus. Semper enim quod est principium intellectionis, debet esse unitum potentia cognoscitivæ, et debet habere rationem formæ, cum id quo agens agit, habeat rationem formæ. Reliquæ autem duæ conditiones non sunt necessariæ in quocumque intelligente. Tertia enim conditio, quæ est movere potentiam,

reducendo ipsam de potentia ad actum est necessaria tantum respectu potentia cognoscitivæ, quæ aliquando est in potentia ad intelligendum, ut est intellectus noster. Si autem aliqua potentia sit semper actu intelligens, non est necesse ut moveatur ab objecto, et reducatur ad actum. Similiter quarta conditio, quæ est, ut sit inhærens, non est necessaria, nisi quando principium intelligendi est accidens; sicut accidit intellectui nostro, qui reducitur ad actum, et informatur specie intelligibili, quæ est quoddam accidens. Si enim intelligibile esset actu intelligibile et esset subsistens, secundum seipsum esset quasi forma intellectus, et principium intellectionis.

Harum autem conditionum duæ primæ conveniunt substantiæ angelicæ: nam ipsa essentia angeli est unita etiam in esse intelligibili ipsi intellectui angelico et est forma informans intellectum angelicum in genere intelligibilem, et hoc, quia substantia angeli est immaterialis, et actu intelligibilis. Ex eo enim quod est essentia ipsius angeli, est unita intellectui angelico in esse entitativo, et ex eo quod est actu intelligibilis, et immaterialis, est eidem intellectui unita in genere intelligibili tanquam forma nam ideo lapis non est secundum seipsum forma intellectus, sed per suam speciem informat intellectum, ad hoc ut intelligat naturam lapidis, quia lapis non est actu intelligibilis et est materialis. Si enim lapis esset immaterialis, et actu intelligibilis, posset per se ipsum informare intellectum, absque aliqua specie, si esset intellectui unitus. Reliquæ duæ conditiones non sunt necessariæ essentiæ angeli, ut sit principium propriæ cognitionis; quia intellectus angelicus semper est actuatus sua essentia, et propterea non indiget reduci ad actum, et quia informat intellectum non per speciem, sed per seipsum non est inhærens, cum non sit ac-

ciens, sed subsistens. Nec per hoc sequitur, quod non sit principium formale intellectionis, quia etiam si calor esset subsistens, esset principium formale calefactionis. Ex quibus omnibus relinquatur probata minor, quod scilicet essentia angeli sit formale principium suae intellectionis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod littera illa est antiqua translationis quæ corrigitur per novam in qua dicitur; præterea, et ipsos scilicet angelos cognovisse proprias virtutes. Loco huius habebatur in alia translatione, et adhuc eos ignorare proprias virtutes.

Secundo dicitur salvando litteram antiquæ translationis, quod virtutes angelicæ dupliciter considerari possunt. Uno modo secundum ea quæ conveniunt ipsis secundum eorum esse naturale Alio modo secundum ea quæ possunt, prout procedunt ab ordine divinæ sapientiæ. Si primo modo considerentur, sunt perfecte cognitæ ab angelis. Si vero secundo modo considerentur ignorant proprias virtutes. Multa enim ex divina ordinatione possunt ipsæ virtutes angelorum, quæ ab angelis non percipiuntur.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod singularia sunt in duplici differentia: quædam sunt materialia, et quædam immaterialia: maior est vera de singularibus materialibus non autem de singularibus immaterialibus. Et ratio huius est, quia singularia apud nos, non ideo non possunt intelligi, quia singularia sunt; sed quia sunt materialia. Si autem sunt aliqua singularia, quæ careant materia poterunt cognosci: et cum angelus sit immaterialis, poterit cognosci, non obstante ejus singularitate.

Ad 3. Neg. consequ. Ad prob. dicitur quod intellectus movetur ab intelligibili, quando est in potentia ad intelligibile; intellectus autem angelicus non est in potentia, respectu propriæ essentiæ. Dicitur secundo, negando falsitatem.

Ad prob. dicitur. Quod nihil movetur à seipso, motu proprie dicto: prout vero intelligere dicitur motus, non inconvenienti aliquid à seipso moveri.

ARTICULUS II.

Utrum unus angelus alium cognoscat.

Pro negativa.—Videtur quod unus angelus alium non cognoscat.

1. Intellectus cujuslibet angeli habet in se naturam determinatam, qua est semper actu intelligens, scilicet propriam essentiam. Ergo nullus angelus potest alium cognoscere, sed seipsum tantum cognoscit.

Conseq. prob. Sicut se habet intellectus humanus ad cognoscendas res corporeas, sic se habet intellectus angelicus cognoscendas res immateriales. Sed si ad intellectus humanus haberet in se aliquam naturam, de numero naturarum sensibilem, non posset alias cognoscere, ut Arist. dicit in 3. de anima tex. 4. quia intus existens prohibet extraneum, ut patet de potentia visiva, quæ si haberet pupillam aliquo colore naturali coloratam, non posset videre omnem colorem. Ergo cum angelicus intellectus habeat in se naturam determinatam de numero naturarum angelicarum, non poterit alios cognoscere.

2. Unus angelus non est causa alterius angeli, nec ab eo causatus. Ergo unus angelus non cognoscit alium.

Conseq. prob. quia dicitur in libro de causis cap. 8. quod omnis intelligentia scit quod est supra se, inquantum est causata ab eo, et quod est sub se, inquantum est causa ejus.

3. Si unus angelus alium cognoscit aut ipsum cognoscit per suam essentiam scilicet cognoscentis, aut per essentiam angeli cogniti, aut per speciem ejusdem angeli cogniti. Sed unus angelus non potest alium cognoscere per suam essentiam nec per essentiam cogniti, nec per ejus speciem. Ergo nullo modo unus angelus alium cognoscit.

Minor prob. quoad singulas partes

et primo, quod non cognoscat per essentiam ipsius cognoscentis. Nam tunc sequeretur quod unus angelus non haberet de alio nisi generalem et communem cognitionem.

Probatur consequens. Quia essentia unius angeli non assimilatur essentiae alterius nisi in genere.

Quod non per essentiam angeli cogniti prob. Id, per quod aliquid cognoscitur, est in ipso cognoscente. Id enim per quod intellectus intelligit, est intrinsecum cognoscenti. Sed essentia unius angeli secundum seipsam non est in intellectu alterius: eo quod sola Trinitas illabitur menti. Ergo angelus non cognoscit alium per essentiam cogniti.

Quod tandem non per speciem prob. quia species illa non differret ab essentia: cum tam essentia angeli, quam species illæ essent immateriales, et ita sicut non potest talis cognitio fieri per essentiam angeli cogniti, neque posset fieri per speciem.

4. Species vel innata, vel acquisita requiritur, ut intellectus creatus possit angelum cognoscere. Sed unus angelus non potest habere speciem vel innatam vel acquisitam de alio angelo. Ergo unus angelus non potest alium cognoscere.

Minor prob. Quoad utramque partem. Non per speciem innatam, quia sequeretur, quod si Deus nunc de novo crearet aliquem angelum, non posset cognosci ab his, qui nunc sunt. Non per speciem acquisitam, quia sequeretur quod angeli superiores non possent cognoscere inferiores, à quibus nihil accipiunt.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In libro de causis cap. 2. dicitur. Quod omnis intelligentia scit res, quæ non corrumpuntur.

Determinatio.

CONCLUSIO. Quilibet angelus alios cognoscit per inditas in eo rationes.

Prob. Ea, quorum rationes sunt in intellectu cujuslibet angeli, à quolibet an-

gelo cognoscuntur. Sed rationes omnium angelorum sunt in intellectu cujuslibet angeli. Ergo quilibet angelus omnes alios cognoscit.

Minor prob. quia ea, quæ in verbo Dei præextiterunt, dupliciter ab eo fluxerunt, dicit August. 2. super Genesim ad litteram cap. 8. Uno modo in intellectu angelicum: Alio modo, ut subsisterent in propriis naturis. In intellectum angelicum processerunt, per hoc quod Deus menti angelicæ impressit rerum similitudines, quas in esse naturali produxit. In verbo autem Dei ab æterno extiterunt non solum rationes rerum corporalium, sed etiam rationes omnium spiritualium creaturarum. Ergo unicuique creaturarum spiritualium à verbo Dei impressæ sunt rationes omnium rerum, tam corporalium quam spiritualium.

In forma sic prob. minor. Rationes omnium rerum, tam corporalium, quam spiritualium, quas Deus in esse naturali produxit, præextiterunt in verbo. Ergo omnium rerum productarum, tam corporalium, quam spiritualium rationes fuerunt influxæ intellectui cujuslibet angeli.

Antec. patet. consequ. prob. quia D. Aug. dicit 2. super Genesim ad litteram cit. quod ea quæ in verbo Dei, etc.

Animadvertendum tamen quod licet intellectui cujuslibet angeli impressa fuerit propria ratio, qua se cognosceret, et rationes aliarum rerum, quibus alias res posset cognoscere, differenter tamen. Nam unicuique angelo impressa est ratio suæ speciei, secundum esse naturale, et intellectuale simul, ita ut in natura suæ speciei subsisteret, et per eam se intelligeret. Aliarum vero naturarum, tam spiritualium, quam corporalium rationes, sunt ei impressæ secundum esse intellectuale tantum, ut videlicet per huiusmodi species impressas, tam creaturas corporales, quam spirituales cognosceret.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod non est eadem ratio de potentiis nostris cognoscitivis rerum materialium et de intellectu angelico. Nam naturæ corporeæ distinguuntur in natura: alia est enim natura leonis, et alia natura hominis, vel equi, et ideo una harum naturarum existens actu secundum suam similitudinem in intellectu nostro, impedit ne possimus cæteras, cognoscere. Sicut etiam quia alia est natura coloris albi, et alia coloris nigri, si in oculo esset naturaliter aliquis color particularis visus non posset alios videre; quia intus existens prohibet extraneum, ut Philos. dicit. Angeli autem non distinguuntur in natura, quia omnes sunt naturæ intellectualis, sed solum in gradu ejusdem naturæ, ut supra dictum est, scilicet secundum diversos gradus perfectionis: et ideo natura angeli cognoscantis quæ actuatur angelicum intellectum non impedit quin cognoscat alios angelos, cum quibus habet affinitatem, existente inter eos tantum differentia, secundum diversos gradus perfectionis. Et unico verbo dicitur quod propositio Arist. intus etc. non valet in his, quæ distinguuntur tantum ordine quodam, et secundum diversos gradus perfectionis in eadem natura.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod ratio propter quam intelligentia cognoscit suam causam, et suos effectus est, quia et suæ causæ, et suo effectui assimilatur, quia causa et causatum sunt similia. Unde quando cognoscens habet cogniti similitudinem, sive sit causa cogniti, vel causatum à cognito, sive non, adhuc ipsum cognosceret. Quamvis igitur unus angelus non sit alterius causa, tamen quia in ejus mente est alterius angeli similitudo, potest alium angelum cognoscere.

Ad 3. Neg. minor, quoad tertiam partem. Cognoscit enim unus angelus alium, per species innatas, ut dictum

est. Ad prob. dicitur, quod quamvis species angeli cogniti non differat ab essentia ejusdem penes esse materiale, cum talis species sit etiam immaterialis, differt tamen ab ea secundum esse naturale, et intentionale. Nam ipse angelus est forma subsistens in esse naturali, non autem species ejus, quæ est in intellectu alterius angeli, sed habet ibi esse intelligibile tantum, sicut etiam et forma coloris in pariete habet esse naturale, in medio autem deferente habet tantum esse intentionale.

Ad 4. Dicitur quod unus angelus cognoscit alium per speciem innatam. Ad cuius improb. dicitur quod Deus unamquamque creaturam fecit proportionatam universo, secundum quod facere disposuit, et ideo si Deus instituisset facere plures angelos, vel plures naturas rerum, plures species intelligibiles mentibus angelicis impressisset. Sicut si ædificator voluisset facere maiorem domum, fecisset maius fundamentum. Unde si Deus faceret aliquam novam creaturam, eadem ratione adderet intellectui angelico aliquam novam speciem, qua illam creaturam cognosceret.

ARTICULUS III.

Utrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.

Pro negativa.—Videtur quod angeli per sua naturalia Deum cognoscere non possint.

1. Qui est ab omni cognitione segregatus, non potest ab angelo per sua naturalia cognosci. Sed Deus est ab omni cognitione segregatus. Ergo non potest ab angelo per sua naturalia cognosci.

Minor, quia dicit Dionys: 9. cap. de divin. nom. Quod *Deus est super omnes cælestes mentes, incomprehensibili virtute collocatus*, et postea subdit quod *quia est supra omnem substantiam*, ab omni cognitione est segregatus.

2. Quod distat in infinitum, non potest attingi. Sed Deus in infinitum distat ab intellectu angeli. Ergo Deus non po-

test naturaliter ab angelo cognosci.

3. Si angelus naturaliter Deum cognosceret; aut eum cognosceret cognitione faciali, aut speculari. Sed angelus non potest cognoscere Deum naturaliter cognitione faciali, nec speculari. Ergo nullo modo potest angelus per sua naturalia Deum cognoscere.

Minor, quia Apost. dicit. 1. Cor. cap. 13. *Videmus nunc per speculum in ænigmate, tunc autem facie ad faciem*: ex quo videtur quod sit duplex Dei cognitio: una, qua videtur per sui essentiam: secundum quam videtur facie ad faciem. Alia secundum quod videtur in speculo creaturarum. Si igitur angelus Deum cognoscit per sua naturalia, altera harum cognitionum ipsum debet cognoscere.

Minor prob. et quoad primam eius partem, scilicet, quod non cognitione faciali. Quia cognitionem faciem Dei angelus per sua naturalia habere non potuit, ut supra ostensum est.

Quoad secundam, scilicet quod nec cognitione speculari quia cum angeli non accipiant divinam cognitionem à rebus sensibilibus, ut Dionys. dicit: c. 7. de div. no. non potest eis convenire visio specularis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Homines per sua naturalia Deum cognoscere possunt. Ergo multo magis angeli.

Antec. prob. quia dicitur ad Rom. 1. *Quod notum est Dei, manifestum est illis.*

Conseq. quia angeli sunt potentiores in cognoscendo quam homines.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angelus cognoscit Deum aliquo modo per sua naturalia.

Prob. cognoscens naturaliter imaginem, naturaliter etiam cognoscit id cuius est imago, prout in tali imagine repræsentatur. Sed angelus naturaliter cognoscit suam essentiam, in qua imago Dei est impressa. Ergo angelus naturaliter Deum

cognoscit, prout sua essentia est Dei similitudo.

Qualis sit cognitio, quam habet angelus de Deo per sua naturalia.

Sed ad sciendum quam cognitionem habeat angelus de Deo per sua naturalia, est animadvertendum quod aliquid tripliciter cognoscitur: Uno modo per præsentiam suæ essentiae in cognoscente: sicut si lux videatur in oculo: et sic dictum est quod angelus cognoscit seipsum, eo quod habeat suam essentiam præsentem, quæ actuat suum intellectum, non per speciem, sed per seipsam. Alio modo cognoscitur aliquid per præsentiam suæ similitudinis in potentia cognoscitiva, sicut lapis videtur ab oculo, per similitudinem eius, quæ resultat in oculo. Tertio modo, aliquid cognoscitur per hoc quod similitudo rei cognitæ non accipitur immediate ab ipsa re cognita, sed à re aliqua in qua similitudo rei cognitæ resultat: sicut quando videmus hominem in speculo, non videmus hominem per similitudinem immediate ab eo desumptam, sed per similitudinem, qua resultat in speculo.

Nunc autem à creatis ad Deum ascendendo, dicimus quod Deus his tribus modis est cognoscibilis. Primo, per præsentiam suæ essentiae in cognoscente: et sic à nullo creato intellectu potest naturaliter cognosci, ut in quæst. 12. ostensum est. Secundo, per similitudinem ab eo acceptam, et tertio per similitudinem non ab eo immediate acceptam, sed in aliquo alio, id est in creaturis resultat: hoc tertio modo, potest homo Deum naturaliter cognoscere, secundum illud ad Romanos 1. *Invisibilia Dei, per ea, quæ facta sunt intellecta conspiciuntur.* Unde dicimur videre Deum in speculo, quia creaturæ sunt tanquam speculum in quo relucet Dei essentia. Cognitio autem, quam habent naturaliter angeli de Deo, est similis secundo modo cognitionis; nam cognoscunt Deum per similitudinem divinæ essentiae ab

eo acceptam: essentia enim angeli est quædam Dei imago. Et quia angelus absque aliqua alia similitudine cognoscit suam essentiam; hinc est ut angelus dicatur cognoscere Deum per similitudinem ab eo acceptam, quatenus suam essentiam, prout est Dei similitudo, cognoscit. Tamen hæc cognitio, quam angelus habet de Deo per naturalia, non est, precise juxta secundum modum, sed est media inter secundum. et tertium modum. Non est præcisse juxta secundum modum; quia quando nos cognoscimus aliquid per similitudinem ab eo acceptam; possumus perfecte cognoscere, sicut dum cognoscimus hominem, vel lapidem per suas species, perfecte cognoscimus. Angelus autem quamvis cognoscit Deum per similitudinem immediatam, scilicet per essentiam angeli intelligentis, quatenus talis essentia est Dei similitudo, tamen quia nulla similitudo creata potest perfecte divinam essentiam repræsentare, ideo non potest angelum perfecte Deum cognoscere, et propterea deficit hic modus, quo angelus Deum naturaliter cognoscit, à secundo modo supra dicto. Un-

de iste modus cognitionis quo angelus Deum naturaliter cognoscit, magis se tenet cum speculari, quia et ipsa natura angelica est quoddam speculum divinam similitudinem representans.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur quod Dionys. loquitur de cognitione comprehensionis.

Ad 2. dicitur ad minorem, quod ex hoc quod essentia angeli, et eius intellectus in infinitum distant à Deo, sequitur quod non possit ipsum comprehendere, nec per suam naturam eius essentiam videre. Non tamen sequitur quod nullam habeat eius cognitionem: quia sicut Deus in infinitum distat ab angelo, ita cognitio, quam Deus habet de seipso, in infinitum distat à cognitione, quam angelus habet de eo.

Ad 3. dicitur ad minorem, quod cognitio quam naturaliter habet angelus de Deo, non est facialis nec specularis, sed media inter utramque. Non facialis, ratione dicta. Non specularis, quia non cognoscit Deum per speciem ab alio acceptam, et tamen magis se tenet cum speculari, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 56.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo, quomodo per rationem ostendas, merito esse virtualiter dictum à Philosopho, quod angelus cognoscat semetipsum; dum inquit, quod est incorporeus omnino, atque immaterialis. Vide ipsum supra in *appe. quæst.* 50. *art.* 1. et 2. et *quæst.* 51. *art.* 1. nam tritissimum apud sapientes est, quod immaterialis res in seipsam convertitur. Unde fit, quod dicens, angelum esse omnino immaterialem, colligatur affirmasse per hoc, quod angelus convertatur in semetipsum. Et, cum res immaterialis sit intellectiva, atque intelligibilis in actu (loquendo de re immateriali omnino, idest, etiam sine materia, in qua) sequitur, quod illa conversio in seipsam sit intelligere semetipsum. Philosophus ergo per hoc, quod angelum totaliter immaterialem decernit, eum intelligere seipsum dicit, et utique per semetipsum. Non enim idem est iudicium de anima nostra, et de substantiis abstractis apud Philosophum. Nam anima nostra naturaliter recipitur in materia: et ideo, licet in se careat materia, habet tamen materiam, in qua. Hinc est, quod, licet in genere entium sit in actu, tamen in genere intelligibilium est in potentia pura. Nam per materiam suam, in qua recipitur, ex sensibilibus extra visus format phantasmata, et ex phantasmatibus species intelligibiles abstrahit, quibus et seipsam, et alia intelligat. Secundum ergo seipsam considerata est sicut tabula rasa in genere intellectivorum ac intelligibilium, ne frustra videatur naturaliter uniri materiæ. E contrario igitur angelus, quia est subs-

tant a totaliter abstracta à materia, est in actu etiam in genere intelligibilem, et intellectivus, et intelligibilis. Ex eadem itaque radice secundum Philosophum procedit, et quod seipsum, et quod per seipsum, intelligat, quia videlicet est totaliter abstractus à materia. *Secundo* habes: quomodo per rationem illud dictum virtualiter Philosophi declares, probes, defendas. *Tertio* vides: quomodo ex illo dicto, aliisque similibus, etc.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, Philosophum illum magnum (quicumque is tandem fuerit) merito in libro de causis propositione undecima dixisse "omnis intelligentia scit res, quæ non corrumpuntur." Idest, in nostro proposito sistendo, omnis intelligentia cognoscit aliam. Nam angelus quisque, intelligentia ibi nominatus, est res, quæ non corrumpitur, q. 50. art. 5. *Secundo* habes: quomodo per rationem Philosophorum illud dictum in vero sensu declares, probes defendas.

Ex art. 3. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, merito fuisse dictum à Philos. illo magno (quisquis ille fuerit) in lib. de causis propositione undecima. "Omnis intelligentia scit res, quæ non corrumpuntur. Item propositione 8. "Omnis intelligentia scit, quod est supra se, inquantum est causata ab eo." Hoc est (in proposito loquendo) Angelus naturali cognitione, de hac tantum Philosophi loquuntur, intelligit Deum, in quantum sua ipsius angeli essentia est quoddam quasi especulum Dei similitudinem representans, utpote à Deo ipso causata. *Secundo* habes: quomodo per rationem illa dicta philosophica declares, probes, defendas. *Tertio* habes: quomodo per rationem *Secundæ* partis conclusionis dissipes superciliosum verticem *Anomorum*, sive *Anomæorum* inaniter jactantium, se comprehendere Dei naturam. Si enim Angelus perspicacioris utique intellectus per sua naturalia Dei essentiam nec videre, nedum comprehendere potest: multo minus homunciones illi *Anomæi* essentiam, seu naturam Dei comprehendere poterunt. Cæterum, quoniam hæc illorum tanta jactantia etiam q. 12. art. 7. exhibita est, idcirco nil aliud stulto juxta stultitiam suam respondentem ad illam quæstionem te remittimus, quorum et ibi damnationem canonicam post rationem naturalem comperies.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA SEPTIMA,

DE ANGELORUM COGNITIONE RESPECTU
RERUM MATERIALIUM, IN QUINQUE
ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de his materialibus, quæ ab angelis cognoscuntur.

Et circa hoc quærentur quinque.

Primo, utrum angeli cognoscant naturas rerum materialium.

Secundo, utrum cognoscant singularia.

Tertio, utrum cognoscant futura.

Quarto, utrum cognoscant cogitationes cordium.

Quinto, utrum cognoscant omnia mysteria gratiæ.

ARTICULUS I.

Utrum angeli cognoscant res materiales.

Pro negativa.== Videtur quod an-

geli non cognoscant res materiales.

1. Ea quæ cognoscuntur ab angelis, perficiunt intellectum angelicum. Sed res materiales non possunt perficere intellectum angelicum. Ergo res materiales non cognoscuntur ab angelis.

Maior, quia intellectum est perfectio intelligentis.

Minor patet, quia res materiales sunt infra angelos.

2. Ea, quæ intellectuali visione cognoscuntur, debent esse in ipso cognoscente secundum suas essentias. Sed res materiales non possunt esse in angelo, vel in anima nostra secundum suas essentias. Ergo non cognoscuntur intellectuali cognitione, nec ab angelo, nec ab anima nostra, sed cognoscuntur tantum imaginaria, vel sensibili cognitione, quæ non

potest esse in angelis. Ergo ab angelis nullo modo cognoscuntur.

Maior, quia Glossa dicit super illud 2. ad Corinth. 12. quod visio intellectualis est eorum, quæ sunt in anima secundum suas essentias.

Vel aliter formatur. Si angeli cognoscunt materialia, aut visione imaginaria, vel sensitiva, vel intellectiva. Non imaginaria et sensitiva; quia angelus caret sensu et imaginatione. Non intellectiva, quia ea, quæ cognoscuntur intellectiva visione, debent esse in cognoscente secundum suas essentias, ut Glossa dicit. Sed res materiales non sunt in anima, nec in angelo per suas essentias. Ergo non intelliguntur ab anima, nec ab angelo.

3. Res quæ non sunt actu cognoscibiles, sed tantum in potentia, et debent actu intelligibiles fieri per hoc, quod ab ipsis abstrahuntur species per sensum et imaginationem, non sunt cognoscibiles ab angelis. Sed res materiales non sunt intelligibiles in actu, sed fiunt actu intelligibiles, ministerio sensuum et imaginationis. Ergo non sunt cognoscibiles ab angelis.

Maior prob. quia in angelis non sunt sensus, nec imaginatio, ministerio quorum possint facere ea quæ sunt intelligibilia in potentia, in actu.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quicquid potest virtus inferior, potest et superior. Sed intellectus hominis, qui ordine naturæ est infra intellectum angeli, potest cognoscere res materiales. Ergo multo fortius hoc potest intellectus angeli.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli cognoscunt res materiales per species intelligibiles in eis existentes.

Prob. hi in quibus continentur omnes res materiales, secundum esse intelligibile, cognoscunt ipsas res materiales. Sed in angelis continentur res materiales secundum esse intelligibile. Ergo angeli cognoscunt res materiales.

Minor habet duas partes. Prima est quod in angelis continentur res materiales. Altera, quod in eis continentur res materiales secundum esse intelligibile. Et quoad primam partem prob. In his, quæ sunt superiora in entibus, continentur inferiora. Sed angeli inter cæteras creaturas sunt superiores. Ergo continent res materiales.

Maior hujus prob. quia talis est ordo in rebus quod superiora in entibus sunt perfectiora inferioribus, et id quod in inferioribus continetur deficienter, particulariter et multipliciter, in superioribus continetur eminenter et per quamdam simplicitatem et totalitatem; et ideo in Deo, sicut in summorum vertice, omnia supersubstantialiter præexistunt, secundum suum simplex esse, ut Dionys. dicit. de div. no. c. 1.

Minor vero prob. quia angeli sunt Deo similiores et propinquiores, unde et plura participant ex bonitate divina et perfectius, ut Dionys. dicit. c. 4. cæl. hier. Quoad secundam partem prob. eadem principalis minor, scilicet quod res materiales sint in angelis secundum modum intelligibilem. Ea, quæ præexistunt in aliquo, quod est naturæ intellectualis, præexistunt in eo secundum modum et esse intelligibile. Sed angeli sunt naturæ intellectualis. Ergo præexistunt in eis secundum modum et esse intelligibile.

Maior hujus. Quia omne quod est in aliquo, est in eo, secundum modum eius in quo est: et quia res materiales esse in angelis secundum esse intelligibile, nihil aliud est, quam esse in eis secundum suas species, non quidem á rebus acceptas, ut probatum est, sed in eis præ-existent; hinc fit quod sicut Deus per suam essentiam materialia cognoscit, ita angeli ea cognoscant per suas species intelligibiles in eis præ-existent.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur, quod intellectum esse perfectionem intelligentis, dupliciter potest intelligi. Primo ut intellectum sit

perfectio intelligentis secundum suum esse naturale, et hoc non est verum universaliter, nec est necessarium. Alio modo secundum suam speciem et similitudinem. Tunc ad minorem dicitur, quod res materiales non sunt perfectiones intellectus angelici, secundum eorum esse naturale et materiale, sed per suas species intelligibiles, non quidem ab eis acceptas, sed ipsis á Deo infusas, quæ sunt in angelis, ut perfectiones et actus intellectus eius.

Ad 2. ad primam formam neg. maior. ad prob. dicitur, quod quando dicit Glossa, quod id quod intelligitur, debet esse in anima, vel in intelligente secundum essentiam, potest intelligi dupliciter. Uno modo, secundum ipsammet, et hoc est falsum. Alio modo non secundum ipsam, sed per speciem repræsentantem essentiam, et hoc est verum et dictum est ad differentiam sensus et imaginationis: nam sensus et imaginatio non percipiunt rerum essentias, sed tantum species accidentium, intellectus autem solus est cognoscitivus et perceptivus essentiæ rei: cum quod quid est sit eius objectum. Ea igitur, quæ sensu percipiuntur, vel imaginatione, sunt in sensu et imaginatione non secundum suas essentias, nec per species repræsentantes essentias, sed tantum per sua accidentia. Ea vero, quæ sunt ab intellectu cognita, sunt in eo secundum species repræsentantes essentias, et sic res materiales sunt in angelis per suas essentias.

Et eodem modo respondetur ad secundam formam argumenti. Dicitur enim quod angelus cognoscit res materiales cognitione intellectiva, quæ sola est in angelis. Ad cujus improbationem dicitur quod ea, quæ cognoscuntur intellectiva visione, sunt in anima secundum suas essentias, id est, per species non solum accidentium, ut fit in sensu, sed per species repræsentantes essentias rerum cognitarum, et secundum hunc modum res materiales sunt in angelis.

Ad 3. dicitur, quod maior est vera de eo, qui debet accipere cognitionem á rebus ipsis materialibus. Talis enim cognoscens necessario debet ab ipsis abstrahere species, quibus fiant intelligibiles in actu, sicut videmus in nobis. Angelus autem non cognoscit res materiales per species ab eis desumptas, sed per species ei connaturales, ut dictum est: et propterea illa maior propositio non verificatur in angelis.

ARTICULUS II.

Utrum angelus cognoscat singularia.

Pro negativa.—Videtur quod angelus singularia non cognoscat.

1. Qui caret sensu, non cognoscit singularia. Sed angelus caret sensu. Ergo angelus non cognoscit singularia.

Maior, quia Philos. 1. Poster. text. 43. dicit, quod sensus est singulare, ratio vero, vel intellectus est universalis.

Minor. Quia in angelis non est vis cognoscitiva, nisi sola intellectiva, ut superius est probatum.

2. Ea, quæ angelus cognoscit, debent ei assimilari. Sed singularia non possunt angelo assimilari. Ergo singularia non cognoscuntur ab angelis.

Maior. Quia omnis cognitio fit per aliquam assimilationem cognoscentis ad cognitum.

Minor. Quia singulare habet materiam, quæ est principium individuationis: angelus autem non habet materiam.

3. Si angelus scit singularia, aut ea scit per species universales, aut per species singulares. Sed nec per singulares nec per universales. Ergo nullo modo potest cognoscere singularia.

Minor, non per singulares, quia sic oporteret ut haberet species infinitas, cum singularia sint infinita. Non per universales, quia universale non est sufficiens principium cognoscendi singulare, ut singulare: cum singularia non cognoscantur in universali, nisi in potentia.

Nullus potest custodire, quod non cognoscit. Sed angeli custodiunt homines singulares, secundum illud Psal. 90. *Angelis suis Deus mandavit de te.* Ergo angeli cognoscunt singularia.

Quidam totaliter subtraxerunt angelis singularium cognitionem.

Sed hæc opinio non potest stare, propter duo. Primo, quia hoc derogat fidei catholicæ, quæ ponit, hæc inferiora administrari per angelos, secundum illud ad Hebr. 1. *Omnes sunt administratores spiritus.* Si autem singularium notitiam non haberent, nullam providentiam habere possent de his, quæ fiunt in mundo, cum omnes actus sive actiones, quæ fiunt in mundo sint singularium, quod est contra id quod dicitur Ecclesiast. 5. *Ne dicas coram angelo non est providentia.*

Secundo, quia hoc derogat philosophiæ documentis, secundum quæ ponit angelos motores cælestium orbium, et quod movent secundum intellectum et voluntatem.

Et ideo alii dixerunt, quod angelus habet quidem cognitionem singularium, sed in causis universalibus, ad quas reducuntur omnes particulares effectus: sicut si astrologus iudicet de aliqua eclipsi futura, per dispositionem cælestium motuum.

Sed hæc positio prædicta inconvenientia non evadit, quia sic cognoscere singulare in causis universalibus, non est cognoscere ipsum ut singulare, hoc est, ut est hic, et nunc. Astrologus enim cognoscens eclipsim futuram per computationem cælestium motuum, scit eam in universali, et non prout est hic, et nunc; nisi per sensum accipiat. Administratio autem, et providentia, et

motus, sunt singularium, prout sunt hic et nunc. Igitur, cum angelus moveat, et habeat providentiam horum inferiorum, debet ea cognoscere, ut singularia sunt.

1.^a CONCLUSIO. Angeli cognoscunt singularia.

Prob. Homo per diversas potentias cognoscit omnia rerum genera, scilicet per intellectum universalia ac immaterialia, et per sensum singularia et corporalia. Ergo angelus etiam per suam intellectivam virtutem, tam universalia immaterialia, quam singularia corporalia cognoscit.

Conseq. prob. quia ordo rerum hoc habet, ut quanto aliquid est superius, tanto habeat virtutem magis unitam et ad plura se extendentem, sicut in ipso homine, sensus communis, qui est superior, quam sensus proprius licet sit unica potentia, omnia tamen cognoscit, quæ quinque sensibus exterioribus cognoscuntur, et ulterius quædam alia, quæ nullus sensus exterior cognoscit, scilicet differentiam albi et dulcis, et simile est etiam in aliis considerare. Sed homo est inferior ipso angelo. Ergo ea, quæ homo per plures potentias cognoscit, potest angelus per unicam potentiam cognoscere.

Et confirmatur concl. quia Arist. habet pro inconvenienti, ut litem, quam nos scimus, Deus ignoret, ut dicitur 1. de anima text. 80. et 3. metaph. tex. 15. *Modus quo angeli cognoscunt singularia.*

2.^a CONCLUSIO. Angeli cognoscunt singularia ut singularia, per species eis influxas á Deo.

Prob. Species, quæ in angelico intellectu effluerunt á Deo, repræsentant singularia in sua singularitate. Ergo per has species angelus cognoscit singularia.

Prob. antec. Eo modo fluxerunt á Deo species rerum in angelicum intellectum, quo fluxerunt res, ut existent

in propriis naturis. Sed res fluxerunt à Deo, ut subsisterent in propriis naturis, non solum secundum illud, quod ad naturam universalem pertinet, sed etiam secundum ea quæ sunt individuationis principia: quia Deus est causa totius substantiæ rei, et quantum ad materiam et quantum ad formam. Ergo species, quæ sunt in intellectu angelico, non solum repræsentant res, quoad naturas universales, sed etiam secundum principia individuantia.

Conseq. prob. Sicut se habet essentia Dei ad cognitionem quam Deus habet de rebus, ita se habent species angelicæ ad cognitionem eorum quæ per ipsas repræsentantur. Sed Deus per suam essentiam omnia cognoscit, non solum quoad naturam universalem, sed etiam quoad particulares et singulares conditiones. Ergo et angelus per species influxus cognoscit omnia, non solum quoad universalem naturam, sed etiam secundum quod singularia sunt.

Maior hujus prob. Quia species illæ, quæ sunt in mente angeli, sunt quædam representationes multiplicatæ illius unicæ et simplicis essentiæ.

Minor, quia scientia Dei est causa rerum, ut dictum est, non solum quantum ad communem naturam, sed quantum ad principia individuantia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior, ad prob. dicitur quod Philo. loquitur de eo intellectu, qui non intelligit res nisi abstrahendo; talis enim intellectus non potest esse singularium, quia per abstractionem à materialibus conditionibus, id quod abstrahitur fit universale, et cum talis intellectus non intelligat, nisi quod est à singularibus abstractum, sequitur quod non possit cognoscere singularia: et hic modus intelligendi convenit intellectui nostro. Et propter hoc necessarium fuit ponere in homine aliam potentiam cognoscitivam singularium quæ est potentia sensitiva. Intellectui autem angelico

non convenit hic modus intelligendi, ut dictum est, et ideo potest cognoscere etiam singularia.

Ad 2. Dicitur, quod cognitum debere assimilari cognoscenti, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut assimiletur secundum convenientiam in eodem genere, ut assimilantur homo et leo: vel in eadem specie, ut Sortes et Plato: vel in eodem accidente, ut sunt duo alba. Altero modo, ut assimilentur, sicut superius habet similitudinem cum inferiori: ut sol habet similitudinem cum igne. Tunc ad maiorem dicitur quod ea, quæ cognoscuntur ab aliquo, necesse est ut ei assimilentur, non primis modis, sed secundo modo. Unde ad minorem dicitur, quod quamvis angeli non assimilentur rebus materialibus, secundum suam naturam, per convenientiam in genere, vel in specie, vel in accidente, tamen assimilantur, sicut superius inferiori, secundum quem modum, etiam in Deo est similitudo omnium, quantum ad formam et quantum ad materiam, in quantum in ipso præexistit ut in causa, quicquid in rebus invenitur. Et eadem ratione species intellectus angeli quæ sunt quædam derivatæ similitudines à divina essentia, sunt similitudines rerum, non solum quantum ad formam sed etiam quantum ad materiam.

Ad 3. Dicitur, quod angeli cognoscunt singularia per species universales. Ad cujus improbationem dicitur, quod species quæ abstrahuntur à singularibus verum est, quod non possunt esse sufficiens principium cognoscendi singularia, quia non possunt repræsentare conditiones singulares. Sed species existentes in intellectu angelico sunt similitudines rerum et quantum ad principia universalialia, et quantum ad individuationis principia. Quomodo autem per eandem speciem possint multa cognosci, superius habitum est.

Utrum angeli cognoscant futura.

Pro affirmativa.==Videtur quod angeli cognoscant futura.

1. Aliqui homines cognoverunt futura. Ergo multo fortius angeli futura cognoscere possunt.

Antec. patet de astrologis, qui pronuntiant aliqua futura, ut pluvias, eclipsim: et prophetæ multa futura prædixerunt.

Conseq. Quia angeli sunt potentiores quam homines in cognoscendo.

2. Cujus intellectus est supra tempus potest cognoscere futura. Sed intellectus angeli est supra tempus. Ergo angelus potest cognoscere futura.

Maior, quia præsens, et futurum sunt differentie temporis, unde qui est supra tempus, indifferenter se habet, ad præsens, et futurum.

Minor. Quia intelligentia parificatur æternitati, et ævo, ut dicitur in libro de causis prop. 2. et sic, quantum ad intellectum angeli, non differt præsens et futurum, sed indifferenter utrumque cognoscere potest.

3. Qui cognoscit per species æqualiter se habentes ad præteritum et futurum, potest cognoscere futura. Sed angelus cognoscit per species æqualiter se habentes ad præteritum et futurum. Ergo angelus indifferenter cognoscit præteritum et futurum.

Minor, quia angelus cognoscit non per species acceptas á rebus, sed per species innatas universales, quæ æqualiter se habent ad præteritum et futurum.

4. Angeli cognoscunt ea, quæ distant secundum locum. Ergo cognoscunt ea, quæ distant secundum tempus.

Prob. conseq. quia sicut aliquid dicitur distans secundum tempus, ita secundum locum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Id quod est proprium signum divini-

tatis non convenit angelis. Sed cognoscere futura, est proprium signum divinitatis: secundum illud Esaie 12. *Anuntiate, quæ ventura sunt in futurum, et sciens quod Dii estis vos.* Ergo angeli non cognoscunt futura.

Determinatio.

1.^a *Distinctio.* Futurum dupliciter cognosci potest. Uno modo in causa sua. Alio modo in seipso.

2.^a *Distinctio.* Futura sunt in triplici differentia. Quædam, proveniunt á causis suis necessario. Quædam, ut in pluribus. Et quædam, ut in paucioribus ut casualia, et fortuita.

3.^a *Distinctio.* Futurum duplici modo cognosci potest in causis suis, scilicet vel certitudinaliter, vel per conjecturam.

1.^a *CONCLUSIO.* Futura, quæ proveniunt á causis suis necessario, cognoscuntur non solum ab angelis, sed etiam ab hominibus, per certam scientiam.

Prob. Quia quilibet certo cognoscit solem cras oriri, etc.

2.^a *CONCLUSIO.* Futura, quæ proveniunt á causis suis ut frequenter, possunt cognosci per conjecturam non solum ab angelis, sed etiam ab hominibus et tanto melius ab angelis, quanto melius causas cognoscunt.

Prob. á simili, quia medici possunt pronosticare de statu futuro ægritudinis, sed qui melius videt causas, melius de eo aliquid potest prædicere.

3.^a *CONCLUSIO.* Futura, quæ proveniunt á causis suis, ut in paucioribus nullo modo possunt in causis suis cognosci, nec ab homine, nec ab angelo.

Prob. Quia casualia et fortuita sunt penitus ignota.

4.^a *CONCLUSIO.* Futura in seipsis; sive sint necessaria, sive ut in pluribus sive ut in paucioribus, nec ab angelo nec ab homine cognosci possunt, sed á solo Deo.

Prob. et primo quod cognoscantur á Deo. Quia Deus videt omnia in sua

æternitate, quæ cum sit simplex, toti temporis adest, et ipsum concludit, et ideo unus Dei intuitus fertur in omnia quæ aguntur per totum tempus, sicut præsentia, et videt omnia, ut in seipsis sunt, ut in quæst. 14. dictum est, cum de Dei scientia ageretur.

Quod vero angelus, et homo huiusmodi futura non possint cognoscere, prob. quia angelicus intellectus, et quilibet intellectus creatus deficit ab æternitate divina. Unde non potest ab aliquo intellectu creato cognosci futurum ut est in suo esse.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. Quod homines non cognoscunt futura, nisi in causis suis, vel Deo revelante, et sic angeli multo subtilius futura cognoscunt.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod intellectus angeli est quidem supra tempus, quo mensurantur corporales motus, tamen in intellectu angeli est tempus, secundum successionem intelligibilium conceptionum, secundum quod August. dicit 8. super Genes. ad litteram c. 20. et 22. et 23. Quod Deus movet creaturam spiritualem per tempus; et ita cum sit successio in intellectu angeli, non omnia, quæ aguntur per totum tempus, sunt ei præsentia.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod licet species, quæ sunt in intellectu angeli, quantum est de se, æqualiter se habeant ad præterita, præsentia et futura, tamen præterita, præsentia et futura non æqualiter se habent ad ipsas species, sive rationes, quæ sunt in mente angeli. Nam ea quæ sunt præsentia, habent naturam, per quam assimilantur illis speciebus, unde per eas cognosci possunt: sed ea, quæ futura sunt, nondum habent esse, vel naturam, per quam possint assimilari illis speciebus, unde per eas nequeunt cognosci.

Ad 4. Neg. consequ. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de his, quæ distant secundum locum, et de his, quæ

distant secundum tempus. Ea enim, quæ distant secundum locum, sunt in rerum natura, et participant aliquam speciem, cuius similitudo est in angelis: quod non est verum de futuris, ut dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum angeli cognoscant cogitationes cordium.

Pro affirmativa.—Videtur quod angeli cognoscant cogitationes cordium.

1. Unus beatus in cælo poterit videre alterius beati cogitationes. Ergo et unus angelus beatus poterit videre alterius cogitationes.

Antec. prob. quia Gregor. in moral. super illud Job. 28. *Non æquabitur ei aurum, vel vitrum, dicit quod tunc, scilicet in beatitudine resurgentium, unus erit perspicabilis alteri, sicut ipse sibi: cum uniuscujusque intellectus attenditur, simul conscientia penetratur.*

Conseq. prob. qui resurgentes erunt similes angelis, ut dicitur Matth. 22.

2. Qui videt substantiam intellectualem, videt species in ea existentes. Sed angelus videt substantiam animæ nostræ, et substantiam alterius angeli. Ergo videt species, et cogitationes utriusque.

Maior. Sicut se habent figuræ ad corpora ita se habent species intelligibiles ad intellectum. Sed viso corpore, videtur ejus figura. Ergo visa substantia intellectuali, videtur species intelligibilis, quæ est in ea.

3. Ea, quæ sunt in phantasia nostra, possunt cognosci ab angelis. Ergo multo magis ea quæ sunt in intellectu nostro, ab angelis cognoscuntur.

Antec. prob. Omnia corporalia possunt cognosci ab angelis. Sed ea quæ sunt in phantasia nostra, sunt corporalia: cum phantasia sit virtus corporis. Ergo quæ sunt in phantasia, cognoscuntur ab angelo.

Conseq. prob. Ea quæ sunt similiora cognoscenti, facilius cognoscuntur, quam minus ei similia. Sed ea quæ

sunt in intellectu, sunt similia ipsi angelo, quam illa quæ sunt in phantasia: cum illa sint intelligibilia in actu, hæc vero tantum in potentia. Ergo si cognoscit ea quæ sunt in phantasia, multo magis cognoscit ea quæ sunt in intellectu.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod est proprium Dei, non convenit angelis. Sed cognoscere cogitationes cordium, est proprium Dei. Ergo angeli non cognoscunt secreta cordium.

Minor prob. Ex illo Jerem. 17. *Pravum est cor hominis, et inscrutabile, et quis cognoscet illud? Ego Dominus probans renes, et corda.*

Determinatio.

Distinctio. Cogitationes et affectiones cordium dupliciter cognosci possunt. Uno modo, in suis effectibus. Alio modo prout sunt in intellectu et voluntate.

1.^a CONCLUSIO. Cogitationes cordium in suis effectibus cognosci possunt, non solum ab angelo, sed etiam ab homine et tanto subtilius, quanto effectus huiusmodi fuerit magis occultus.

Manifestatur. Nam cogitatio interdum cognoscitur non solum per actum exteriorem, sed etiam per immutationem vultus: et etiam medici aliquas affectiones animi per pulsum cognoscere possunt, et multo magis angeli, vel dæmones hæc efficere poterunt, quanto subtilius huiusmodi occultas corporales immutationes perpendunt. Unde Aug. dicit in libro de divinatione dæmonum c. 5. *Quod aliquando hominum dispositiones, non solum voce prolatas, verum etiam cogitatione conceptas, cum signa quædam in corpore exprimuntur ex animo, tota facilitate perdiscunt.* Quamvis in libro 2. Retractationum c. 30. dicat, hoc non esse asserendum, quomodo fiat.

2.^a CONCLUSIO. Cogitationes, ut sunt in intellectu, et affectiones, ut sunt in voluntate, à solo Deo cognosci possunt.

Prob. ea quæ ex voluntate sola dependent, vel quæ in voluntate sola sunt, soli Dei sunt nota. Sed cogitationes cordium, ex sola voluntate dependent, et in sola voluntate sunt. Ergo cogitationes cordium soli Deo sunt notæ.

Maiores prop. quia voluntas rationalis creaturæ soli Deo subjacet, et ipse solus in eam operari potest, utpote qui est ejus principale objectum, et ultimus finis.

Minor prob. Nam manifestum est quod ex sola voluntate est, ut quis actu aliqua consideret. Cum enim quis habet habitum scientiæ, vel species intelligibiles, in eo existentes, utitur eis cum vult.

Confirm. concl. quia Apostolus 1. Corinth. 2. dicit. *Quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. antec. ad prob dicitur, quod cognitiones hominis non possunt in seipsis cognosci, propter duplex impedimentum. Unum est corporis grossities. Alterum est voluntatis libertas, quæ claudit secreta sua.

Primum obstaculum et impedimentum non est in angelis, et tolletur ab homine in resurrectione. Sed secundum impedimentum manebit in resurrectione, tum in hominibus, tum etiam in angelis. Ex eo autem, quod erit remota illa grossities per claritatem corporum, penetrabitur conscientia, non quidem quantum ad cogitationes, sed quantum ad quantitatem gratiæ et gloriæ, quæ repræsentabitur per corporis claritatem.

Ad 2. conceditur quod angelus videat species intelligibiles existentes in intellectu alterius angeli, vel nostro: sed hoc non est cognoscere cogitationes cordium. Unde est sciendum quod species existentes in intellectu dupliciter possunt videri. Uno modo, quantum ad eorum maiorem vel minorem universalitatem: et hoc modo, unus angelus videt alterius species, quia modus harum specierum, secundum maiorem et minorem universalitatem, pro-

portionantur nobilitati substantiæ: et cognoscere species secundum hunc modum, non est cognoscere cogitationes. Alio modo, possunt hujusmodi species videri, quantum ad usum, scilicet quomodo angelus, vel homo illis speciebus utatur actualiter considerando circa eas, et hoc est cognoscere cogitationes cordium et sic non possunt esse nisi Deo notæ.

Ad 3. dicitur ad antecedens, quod si loquamur de phantasia, et de his, quæ sunt in phantasia brutorum, absque dubio ab angelis cognoscuntur. Et ratio est: quia appetitus brutalis non est dominus sui actus, sed sequitur semper impressionem alterius causæ corporalis vel spiritualis, et quia angeli cognoscunt res corporales, et earum dispositiones, possunt per hæc cognoscere, quæ sunt in appetitu, et in apprehensione phantastica brutorum. Si vero sit sermo de appetitu sensitivo, et phantasia hominis, dicitur, quod de eis dupliciter loqui possumus. Primo, secundum illos actus, qui sequuntur aliquam impressionem corporalem, sicut semper hoc est in brutis: et sic angeli possunt cognoscere hos actus eadem ratione, qua cognoscunt actus appetitus brutorum, utpote ab eisdem causis procedentes. Alio modo, possumus loqui de appetitu sensitivo hominis, et de ejusdem phantasia, secundum illos actus, qui imperantur à ratione et voluntate; et sic hujusmodi motus non possunt cognosci ab angelis, quia etiam inferior pars animæ participat rationem aliquam, sicut obediens imperanti. Unde sicut angelus non potest cognoscere actus voluntatis et rationis, sic etiam nequit cognoscere actus appetitus sensitivi, et phantasiæ, qui sunt imperati à ratione, et voluntate.

Ad formam igitur argumenti dicitur breviter, quod angelus cognoscit ea quæ sunt in phantasia modo exposito. Et cum dicitur, ergo multo magis cognoscit, ea quæ sunt in intellectu et voluntate, neg. conseq. quia voluntas non

subjacet, nec est alligata phantasiæ, sed potest uti his, quæ sunt in phantasia diversimode: et cum dicitur, quod ea quæ sunt in intellectu, sunt angelo similiora: Respondetur, quod licet sint angelo similiora, tamen cogitationes cordium, non sunt de his, quæ ab angelo cognosci possunt sed soli Deo sunt reservatæ ad cognoscendum.

ARTICULUS V.

Utrum angeli cognoscant mysteria gratiæ.

Pro affirmativa.—Videtur quod angeli cognoscant mysteria gratiæ.

1. Angeli cognoverunt mysterium incarnationis: ergo multo magis cognoverunt cætera mysteria gratiæ.

Antec. prob. Quia Aug. 5. super Genes. ad litteram c. 10. dicit. *Quod hoc, mysterium, scilicet incarnationis fuit sic absconditum à seculis in Deo, ut tamen innotesceret principibus et potestatibus cælestibus.* Et Apost. 1. ad Timoth. 3. quod *'apparuit angelis illud magnum Sacramentum pietatis*

Conseq. prob. quia inter omnia mysteria gratiæ, excellentius est mysterium incarnationis Christi.

2. Videntes ipsam Dei sapientiam vident mysteria gratiæ. Sed angeli vident ipsam divinam sapientiam, quæ est ipsamet Dei essentia. Ergo vident mysteria gratiæ.

Maior prob. quia rationes omnium mysteriorum gratiæ in divina sapientia continentur.

3. Prophetæ cognoverunt mysteria gratiæ. Ergo angeli eadem mysteria cognoverunt.

Antec. prob. ex Amos 3. *Non faciet Dominus verbum, nisi revelaverit secretum suum ad servos suos prophetas.*

Conseq. vero quia prophetæ per angelos instruuntur, ut patet per Dionys. 4. c. Angelicæ Hierarchiæ.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Nullus quærit addicere id, quod cognoscit. Sed angeli etiam supremi quæ-

runt adducere divina mysteria gratiæ. Ergo angeli non cognoscunt mysteria gratiæ.

Minor quia dicitur 7. c. cœlestis Hierar. Quod *Sacra scriptura inducit quasdam cœlestes essentias ad ipsum Jesum quæstionem facientes, et addiscentes scientiam divinæ eius operationis pro nobis, et Jesum eas sine medio docentem*, ut patet Isai. 63. ubi quærentibus angelis *Quis est iste, qui venit de Edom?* Respondit Jesus. *Ego qui loquor iustitiam.*

Determinatio.

Distinctio. Angelorum cognitio est duplex. Una quidem naturalis, secundum quam cognoscunt Deum, et seipsos per proprias essentias, et alia per species innatas. Altera vero est angelorum cognitio, quæ eos beatos facit, secundum quam vident verbum, et res in verbo.

1.^a CONCLUSIO. Angeli non cognoscunt mysteria gratiæ cognitione naturali.

Prob. ea quæ dependent ex pura Dei voluntate, non possunt ab angelis naturali notitia cognosci. Sed mysteria gratiæ dependent ex mera Dei voluntate. Ergo mysteria gratiæ non possunt ab angelis naturaliter cognosci.

Maior prob. quia unus angelus non potest cognoscere cogitationes alterius ex sola ejus voluntate dependentes. Ergo multo minus poterit cognoscere ea, quæ ex mera Dei voluntate dependent. Et confirm. concl. quia in hunc modum argumentatur Apostolus ad idem probandum 1. Cor. 2. dicens. *Quæ sunt hominibus, nemo novit, nisi spiritus hominis qui in ipso est. Ita et quæ sunt Dei nemo novit nisi spiritus Dei.*

2.^a CONCLUSIO. Angeli cognoscunt mysteria gratiæ cognitione supernaturali, non quidem omnia, sed aliqua tantum, nec omnes æqualiter, sed secundum quod Deus voluerit, eis revelare.

Proq. per Apostolum: 1. Cor. 2. ditem. *Nobis autem revelavit Deus per spiritum suum.*

3.^a CONCLUSIO. Angeli superiores plura mysteria et altiora in ipsa divina

visione cognoscunt, quæ inferioribus manifestant, eos illuminando.

Prob. quia angeli superiores perspicacius divinam sapientiam contemplantur.

4.^a CONCLUSIO. Horum mysteriorum quædam cognoverunt angeli à principio suæ creationis, quædam vero postmodum, secundum quod eorum officiis congruit, edocentur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur ad antec. quod de mysterio incarnationis contingit loqui dupliciter. Scilicet in genere, et sic omnibus angelis fuit à principio suæ beatitudinis revelatum. Alio modo, quoad particulares conditiones, et sic non omnes angeli à principio de omnibus sunt edocti, immo quidam etiam superiores angeli postmodum didicerunt, ut patet per adductam auctoritatem Dionys.

Ad 2. dicitur ad maiorem, quod videntes divinam essentiam comprehensivæ, vident mysteria gratiæ, non autem si eam non comprehendant. Tunc ad minorem dicitur, quod licet angeli beati videant divinam sapientiam, non tamen eam comprehendunt: et ideo non oportet quod cognoscant, quicquid in ea latet.

Ad 3. dicitur quod quicquid Prophetæ per revelationem cognoverunt de mysteriis gratiæ, multo magis, et excellentius angelis est revelatum: et licet Prophetis, ea quæ Deus facturus erat circa salutem generis humani, in generali revelaverit, quædam tamen specialia Apostoli circa hoc cognoverunt, quæ prophetæ non cognoverunt, ut patet per Apostolum ad Ephes. 3. Et inter ipsos prophetas, posteriores cognoverunt, quod non cognoverunt priores ut dicitur in Psalmo 118. *Super senes intelligi*, et per Gregorium hom. 16. in Ezech. Unde ad formam argumenti dicitur quod mysteria quæ cognoverunt prophetæ, cognoverunt et angeli excellentiori modo: sed prophetæ non cognoverunt mysterium incarnationis nisi in generali, sicut et alia mysteria.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 57.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, Philosophum illum (quisquis modo fuerit) recte dixisse in *libro de causis, propositione octava*, quod omnis intelligentia scit, quod est sub se, inquantum est causa ejus. Res materiales vero esse infra Angelum, quis nesciat? Dicitur autem intelligentia creata esse causa eorum, quæ sunt sub se, inquantum habet similitudinem illorum, puta species intelligibiles illorum naturam similitudine sua repræsentantes (ut in hoc artic. ad *secundum*) etiam quod res ipsas non intelligentia illa, sed solus Deus creaverit. Expositio hæc ad librum de causis plano sensu habetur á D. Tho. q. 56. art. 2. ad *secundum* ubi sic, respondendo ad illam propositionem de causis, formalia verba leguntur. «Dicens, quod ratio causæ, et causati non facit ad hoc, quod unus Angelus alium cognoscat, nisi ratione similitudinis, inquantum causa, et causatum sunt similia, et ideo, si inter angelos ponatur similitudo absque causalitate, remanebit in uno cognitio alterius.» Et quidem juste. Nam ipsomet libro referente in propositione undecima, *omnis intelligentia scit res, quæ non corrumpuntur*: et consequenter una scit aliam, et tamen una (dempta prima, quæ increata est) non causat aliam, seu non est effectrix alterius, etiam secundum Aristotelem bene intellectum. Hic namque 12. *Met. tex.* 38. dicit, quod ex uno principio dependet cælum, et tota natura. Huic dicto, si addideris illam propositionem commentatoris Averrois, in libro de substantia orbis, scilicet. «In separatis á materia, A, cujuscumque est causa finalis, illius est et effectrix, conspiciens profecto, quod intelligentia sola prima, de qua idem philosophus in *fine* 12. dicit, unus ergo princeps est omnium aliorum effectrix. Est enim Deus benedictus, tota schola Commentistarum concedente, causa finalis intelligentiarum á materia utique separatarum, ergo et effectrix illarum, alioquin, si sequela hæc negaretur, quomodo prædictum Commentatoris axioma (scilicet. «In separatis á materia, A cujuscumque est causa finalis, illius est et effectrix) poterit esse verum? Est ergo, etiam secundum Aristotelis sensum per suum Commentatorem expressum, Deus causa efficiens intelligentiarum et consequenter una res creata non est efficiens causa alterius, et consequenter D. Thomas bene etiam secundum Peripateticos exposuit supra propositionem illam libri de causis. *Secundo* habes quomodo per rationem dictum illud philosophicum declares, probes, et in vero sensu defendas.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem interimas hæresim in principio corporis recitatum, quæ adscribitur á quibusdam *Averroi*, dicentem, quod angeli non cognoscunt singularia. Nec mirum de hac attributione, quoniam et Averroes negavit, quod Deus cognosceret singularia; ut habes q. 14. a. 11. *Secundo* habes quomodo per rationem ostendas, hac merito damnari á sacris lit. psal. 90. «angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.» Nota ly te, ly omnibus ly tuis. «Hinc enim vides, quod angeli singularia etiam minuta distinctim cognoscunt, cum de his providentiam habeant, seu providentiæ divinæ executionem, Hæc est illorum custodia de rebus creatis, ut diligentissime exequantur, juxta illud. Eccl. 5. «Ne dicas, coram angelo non est providentia,» et illud Heb. «1. omnes sunt administratorii spiritus in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.» Item á *Gen.* 16. 21. 22. 24. Item ab *Judicum.* 2. 6. 13. Item á *Num.* 22. Item ab *Exod.* 14. 23. 32. Item á 2. *Reg.* 24. Item 3. *Reg.* 19. Item á 4. *Reg.* 11. Item á *Tob.* 3. 5. et post quasi per totum librum. Item á *Judith.* 13. Item á *Psal.* 34. Item á *Daniel.* 3. 13. 14. Item á *Zachar.* 1. 2. Item á *Mach.* 11. 15. Item á *Matth.* 1. 11. 28. Item á *Luc.* 1. 2. 7. 22. Item á *Joan.* 5. Item ab *Actuum.* 5. 8. 12. Item ab *Apocal.* 1. 7. 9. 10. 18. Item á plurimis aliis scripturæ locis, ubi angelos hominibus vel ad colloquendum, vel ad confortandum, vel ad protegendum, vel ad, etc. apparuisse, comperies. Hæc autem singillatim circa humana non facerent angeli, nisi singularia cognoscerent. Unde á scripturis in omnibus his locis, tanquam á præsuppo-

nentibus cognitionem angelicam de singularibus, damnata intelligitur prædicta hæresis. Faciunt hæc loca citata etiam pro q. 51. ar. 2. ubi definitur, quod angeli assumunt quandoque corpora, etc. *Tertio* habes, quomodo per rationem hæc scripturarum loca, pro quanto angelorum cognitionem de singularibus præsupponunt, et declares, et probes, et defendas. Nota vero pro semper tam pro hucusque à principio Summæ dictis, quam ad finem usque dicendis, quod hic *tertio* annotasti. Nam ultra quod damnatos errores vel per scripturas, vel per concilia, aut summos Pontifices (prout occurrerit) fuisse merito per rationem ostendis, potest per ejusdem occurrentis articuli rationem dicta illa, vel scripturarum, vel summorum Pontificum, vel conciliorum et declarare et probare, et in suo bono sensu ab hostibus defendere. Hujus ergo utilissimæ notationis memento semper, et hanc in practica frequentissime (prout decet) exerceas: etiam quod amplius nullibi repeteretur.

Ex art. 3. habes *primo*, quomodo per rationem convellas errores *Mathematicorum*, et *Chaldæorum* (Codice de *maleficis*, at *Mathematicis*) putantium: certa, et immutabilia, quæ ex astrorum cursu semel ipsi collecta censerent. Si enim neque angeli certo cognoscunt futura, de quibus tamen angelis verisimilius videtur, quod ex tali concursu saltem illa cognoscerent, profecto articulus iste contra *Mathematicos* ex ratione, et quidem à fortiori, pugnat. Item errores *Augurum*, qui divinationes ex garritu avium, et eventus ex eis futurorum rimabantur. Si enim neque angeli, etc. ut supra, etc. minus ex tali garritu, etc. ut supra. Item errorem *Algazelis* (Direct. inquisit. 2. p. q. 4.) dicentis, quod ex conditione corporum cœlestium futura pendent intantum, quod, si quis totam conditionem cœlestis harmoniæ haberet, plene cognosceret tam præterita, quam futura. Sienim neque angeli, etc. ut supra etc. multo minus ex talis harmoniæ cognitione, etc. ut supra. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hos omnes merita damnari à scripturis Isai. 41. “annunciate, quæ ventura sunt in futurum, et sciemus, quia Dii estis vos.” Tale quid mendaciter promississe dæmonem parentibus nostris opinor, quando Gen. 3. dicit. “Eritis, sicut Dii scientes bonum, et malum.” Hoc est, ut ipse forte intendebat: scietis, quæ ventura sunt in futurum tam de bono, quam de malo. Unde, quia saltem Eva credidit serpenti in hoc, et ex talis scientiæ desiderio velitum pomum comedit quidem, et Adam, sed ex hoc motus *ne contristaret delitias suas*, ideo dictum puto communiter propter id, quod Eva voluit surripere divinitatem Dei. Proprium namque solius Divinitatis est scire certo futura. Item damn. ab Isa. quadragesimosexto: “Ego sum Deus, et non est ultra Deus, nec est similis mei, annuntians ab exordio novissimum, et ab initio, quæ necdum facta sunt, dicens; consilium meum stabit.” Ecce, quod Deus dicit, sibi soli convenire annuntiationem certam, et infallibilem futurorum. Non tantum enim dicit, *ly annuntians*, etc. Sed etiam addit *ly concilium meum stabit*. Ac si patentissime dicat. *Meum annuntiare futura quantumcumque distantia, et minima (hoc significatur per ly novissimum necdum facta sunt) erit stabile*, idest, habebit stabilem, firmam, inconcussam eventus veritatem, et hoc quia mea cognitio de futuris est omnino infallibilis. Ergo ex hoc damnantur omnes hi, qui cognitionem futurorum in seipsis, vel futurorum contingentium (de quibus articulus) certam alii à Deo tribuunt, naturali scilicet virtute habitam. Item damn. á, etc. ut q. 14. art. 9. et 15. et q. 10. art. 1. et q. 70. art. 2. et q. 116. cum locis ibi citatis. Taceo, quod c. de *Maleficis et Mathematicis* damnantur eorum prædictiones divinatoriæ, de quibus supra in principio appendicis. Item damn. a Deut. 18. “Non sit, qui pythones consulat, neque divinos.” Per divinos intellige tu hic eos, qui divinitate se plenos simulant, et astutia quadam fraudulenta hominibus futura conjectant. Divinatio enim hic non dicitur, si quis prænuntiet ea, quæ ex necessitate eveniunt (ut ortum solis cras mane) vel ut in pluribus, quæ ratione non tantum angelica, sed et humana cognosci possunt, verum, si quis indebito modo, idest, absque revelatione divina sibi usurpat prænuntiationem futurorum contingentium eventuum, quod soli Deo convenit. Item ab Apostolo Rom. 1. “Evangelium, quod

ante promiserat.» Ecce, quod Apostolus ex eo, quod Deus futura talia certo prædixit (in cuius signum illa promisit) quæ postea infallibiliter ad plenum completa sunt, ex eo inquam, Apostolus pro firmissimo vult haberi, et quod Deus est Deus, et quod evangelium est à Deo. Hæc prædicta pro tanto hic adducta sint, pro quanto ostendatur ex his esse error multipliciter damnatus, dicere, quod angeli futura cognoscant aliter, quam in conclusionibus articuli. *Tertio* habes: quomodo per rationem hæc scripturarum loca, pro quanto, etc. ut sup. *artic. 1.* in appendicis univesalissima notatione, ad propositum hoc bene applicando:

Ex art. 4. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, merito esse dictum à scripturis 1. Reg. 16. “homo videt ea, quæ parent, Dominus autem intuetur cor.” Ubi per hoc nomen homo intelligitur etiam quævis alia creatura; id, quod, licet ibi non explicet, tamen alibi explicatum est. Nec tibi mirum sit, si alterius loci dictum adducatur pro glosa istius, quoniam tota Biblia sacra ab uno primo auctore, idest à Spiritu sancto est, et consequenter omnia sibi sunt consona, omnia se invicem declarantia, omnia sibi mutuo opem ferentia, et breviter tanquam multa membra in uno solo corpore sibi vicissim deservientia. Hoc tibi sit memoriale perenne. Pro glossa igitur canonica prædictæ scripturæ accipe aliam, et videbis, vera esse, quæ pro declaratione attulimus. Ecce Hierem, decimosexto dicitur sic: “præsumptum est cor hominis, et inscrutabile. Et quis cognoscet illud? Ego Dominus scrutans renes, et corda.” Ad quæsitum illud universalissimum. *Quis cognoscet illud?* potuisset respondere Propheta. Ego Dominus, et angelus, vel saltem, et angelorum primus, si etiam angelus quispiam cognosceret cogitationes cordium. Per illud ergo responsum aperte monstratur, quod cogitationescordium agnoscere proprium solius Dei est. Item Hebr. 4. dicitur de Filio Dei sic: “vividus est sermo Dei, et efficacis, et penetrabilior omni gladio ancipiti, et pertingens usque ad divisionem animæ, ac spiritus, compagum quoque, ac medullarum, et discretor cogitationum, et intentionum cordis.” Ubi vides, quod tanquam soli Deo peculiare tribuit cognoscere cogitationes cordis. Vide pulchram ibi expositionem Doctoris angelici. Item tanquam quoddam singulare Apostolus dat Deo dicens Rom. 8. “Qui autem scrutatur corda, Deus.” Item. 1. Corinth. 2. “quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui est in eo.” Per ly *nemo* omnia creata alia ab homine illo intellige. Unde, quasi exponendo, dicitur Actuum primo. “Deus qui solus nosti corda hominum.” Quid clarius? Item 1. Cor. 14. “Si omnes prophetent in Ecclesia, intret autem infidelis, vel idiota, ab omnibus convictus ab omnibus iudicatur, quia occulta cordis ejus manifesta fiunt, et cadens in terram adoravit Deum, pronuntians, quia vere Deus in nobis est.” Ecce, quod etiam infidelis ex eo, quod alii cognoscunt occulta cordis sui, confitetur, quod Deus vere est in illis, ac si tanquam ab ipsa veritate coactus dicat: nulla creatura virtute propria cognoscit cordium occulta etiam præsentia: sed solus Deus, et virtute ejus quicumque illa cognoscit. *Secundo* habes: quomodo per rationem illas scripturas, pro quanto relegant angelos à cognitione cogitationum cordis, declares, probes, ac in vero sensu defendas. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim præsens doctrina Thomistica firmetur. Supradictæ, ac infra dicendæ omnes, et singulæ appendices vivacissimum, veracissimumque testimonium sunt contra execrabilem hæresim impiissimi *Hermani Huissuich* (sup. q. 1. art. 1. et q. 13. art. 4.) plusquam blasphemus ore evomentis, quod Biblia est ficta, indistincta, fatua, delirum Evangelium, fides fabulosa. Dum enim in appendicibus universis monstratur, quod per rationem (de qua pro tunc D. Th. in art.) recte sanxerunt tale quid vel scripturæ, vel summi Pontifices, vel concilia in fidei symbolis, confessione, etc. tunc apertissime per veritatem etiam rationis humanæ convincitur irrefragabiliter imprudentissima falsitas hujus hominis diabolici, ut patet. *Quarto* vides: quomodo ex his vicissim angelica firmetur doctrina, atque declaretur.

Ex art. 5. habes *primo*, quomodo per rationem tanquam à fortiori explodas errorem *Algazelis* Direct. Inquisit 2. p. q. 4.) dicentis, quod prophetia est cognitio futurorum. quæ naturaliter inest nobis. Item illum *Averrois* (Dir. ibi.) dicentis, quod

prophetia est naturalis, qui ab ultima intelligentia derivatur. Item illum *Rabbi Moysis* (Dir. ibi) dicentis quod ad gratiam prophetiæ homo potest sufficienter se disponere, et Deus non eligit in prophetando aliquem singulariter, sed illum, qui se ad id disponit per sua naturalia. Unde iste Rabbi visus est per hoc velle, divinam gratiam dependere ex operibus nostris, id quod est etiam *Pelagiana* hæresis. Hi omnes ratione confutantur, seu á fortiori, et quasi in radice. Si enim naturalis cognitio angelorum non attingit mysteria gratiæ, quæ utique prophetis per revelationem communicata sunt, ex quorum etiam cognitione prophetia præsertim nominatur, multo minus cognitio naturalis mysteriorum gratiæ hominibus aderit, et per consequens prophetia ipsis neque naturalis erit neque naturaliter inerit. Quod si ex articulo perspexeris, quod angeli prophetis quoad mysteriorum gratiæ cognitionem assimilantur, fateberis etiam quod prædicti errantes, dum prophetiam naturalem dicunt esse hominibus, simul virtualiter á simili dicunt, quod est naturalis angelis, et consequenter fateberis, quod ex confutatione errorum illorum circa hominum prophetiam, cointelligendum á simili erit, errores similes de angelis confutari. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, omnes hos rite damnari ab ipsomet inquisitorum Directorio ibi dicente sic: "antiqui philosophi, ut platonici, Stoici, Pythagorici, Epicurei, Aristoteles, Averroes, Avicenna, Algazel, Alundus, Rabbi Moyses, multos errores, et hæreses contra fidem sanctam nostram posuerunt," quod patet proseguendo, ut sequitur. Post quæ verba directorium ipsum enumerat errata prædictorum, ut retulimus, Item á scripturis, 1. Corin. 2. "Quæ Dei sunt, nemo novit, nisi spiritus Dei." Pertinentia autem ad prophetiam quis nesciat esse Dei? Etenim 2, Petri 1. legitur sic: "hoc primum intelligentes, quod omnis prophetia scripturæ propria interpretatione non fit. Non enim voluntate humana allata aliquando est prophetia, sed Spiritu sancto inspirati locuti sunt sancti Dei homines." Quæ et pro damnatione prædictorum faciunt. Item á etc. ut supra *art. 4.* Si enim naturaliter neque nobis, neque angelis inest nosse cogitationes cordium, multo utique minus prophetare, quod est nosse, quæ Dei sunt, inerit. Item ab Isa. 63. introducente angelos loquentes, et Christo dicentes sic "Quis est iste, qui venit de Edom, tinctis vestibus de Bosra?" Vide in *arg. contra.* Item á ps. vigesimo tertio. *Quis est iste Rex gloriæ?* Item á conciliis omnibus damnantibus *Pelagium* videntur saltem aliquo modo damnari prædicti, inquantum scilicet per suas illas positiones innuunt quasi se velle significare, quod gratia Dei pendeat ex nobis, vel ex operibus nostris. *Tertio* vides: quomodo per rationes præmissas, scripturas, et concilia, pro quanto hominum, et angelorum naturalem notitiam non pertingere ad prophetiam, vel ad mysteria gratiæ dicunt, et declares, et probes, et tuearis. Vide supra *art. 2.* *Quarto* vides, quomodo ex his vicissim angelica firmentur doctrina, atque declaretur.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA OCTAVA,

DE MODO COGNITIONIS ANGELICÆ, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Post hæc considerandum est de modo angelicæ cognitionis.

Et circa hoc quærentur septem.

Primo, utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, quandoque in actu.

Secundo, utrum angelus possit simul intelligere multa.

Tertio, utrum intelligat discurrendo.

Quarto, utrum intelligat componendo, et dividendo.

Quinto, utrum in intellectu angeli possit esse falsitas.

Sexto, utrum cognitio angeli possit dici matutina, et vespertina.

Septimo, utrum sit eadem cognitio matutina, et vespertina: vel diversa.

Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, et quandoque in actu.

Pro affirmativa. = Videtur quod intellectus angeli sit quandoque in potentia.

1. Quod movetur, est quandoque in potentia. Sed intellectus angeli intelligendo, movetur. Ergo angeli intellectus est quandoque in potentia.

Maior prob. quia *motus est actus existentis in potentia* ex 3. Physic. tex. 6.

Minor est Dionys. in 4. cap. de div. nom.

2. Quicumque desiderat aliquid intelligere est in potentia ad illud. Sed angeli aliquid intelligere desiderant. Ergo intellectus angelorum est quandoque in potentia.

Maior quia desiderium est rei non habita, possibilis tamen haberi.

Minor, quia 1. Petri 1. dicitur. *In quem desiderant angeli prospicere.*

3. Substantia angeli habet aliquid de potentia admixtum, cum non sit purus actus. Ergo quandoque, intelligit in potentia.

Consequens prob. quia *intelligentia intelligit secundum modum suae substantiae*, ut dicitur in libro de causis prop. 8.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Intellectus contemplans est in actu. Sed August. dicit 2. super Genes. ad literam cap. 8. *quod angeli ex quo creati sunt, in ipsa verbi aeternitate, sancta et pia contemplatione perfuuntur.* Ergo intellectus angeli non est in potentia.

Determinatio.

1.^a *Distinctio.* Intellectus potest esse in potentia dupliciter, scilicet ad actum primum, et sicut est in potentia, antequam habeat habitum scientiae: et ad actum secundum, sicut cum jam habet habitum scientiae, sed non considerat.

2.^a *Distinctio.* Ea quæ angelus cognoscit, sunt in triplici differentia. Quædam naturali cognitione cognoscit. Quæ-

dam per revelationem. Et quædam videt in Verbo, in beatifica visione.

1.^a *CONCLUSIO.* Angelicus intellectus numquam est in potentia ad actum primum, respectu eorum quæ naturaliter cognoscit.

Prob. sicut se habent corpora cælestia ad suas naturales perfectiones: sic se habet angelus ad ea, quæ naturaliter cognoscit. Sed corpora cælestia numquam sunt in potentia ad actum primum, respectu suarum naturalium perfectionum. Ergo nec angelus est in potentia ad actum primum, respectu eorum quæ naturaliter cognoscit, nec est in eo potentia intelligibilis, quæ non sit actuata per species intelligibiles.

2.^a *CONCLUSIO.* Angelus potest esse in potentia ad actum primum respectu eorum quæ per revelationem cognoscit.

Prob. quia etiam corpora cælestia possunt esse in potentia, secundum hunc modum ad perfectiones, quas ab alio recipiunt, sicut quod a sole illuminentur.

3.^a *CONCLUSIO.* Angelicus intellectus potest esse in potentia ad actum secundum, respectu eorum, quæ naturaliter cognoscit.

Prob. quia non omnia, quæ angelus naturaliter cognoscit, semper actu considerat.

4.^a *CONCLUSIO.* Angelicus intellectus numquam est in potentia ad actum secundum, respectu Verbi, et eorum quæ videt in Verbo, sed semper intuetur Verbum, et ea quæ videt in Verbo.

Prob. ea, in quibus consistit angeli beatitudo, semper ab ipso videntur in actu. Sed in visione Verbi consistit angeli beatitudo. Ergo semper et Verbum, et quæ videt in Verbo, actu intuetur.

Maior prob. quia beatitudo non consistit in habitu, sed in actu, ut dicit Philo. 1. ethic. cap. 8.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur ad maiorem, quod id, quod movetur motu, qui est actus exis-

tentis in potentia, est quadoque in potentia, secus autem est de eo, quod movetur motu, qui est actus perfecti, et existentis in actu. Tunc ad minorem dicitur quod angelus movetur motu, qui est actus perfecti, et existentis in actu, eo modo, quo sentire, et intelligere motus dicuntur.

Ad 2. dicitur ad minorem, quod desiderium angelorum prospiciendi Deum, non excludit rem desideratam, sed ejus fastidium.

Vel dicitur secundo, quod angeli dicuntur desiderare Dei visionem, quantum ad novas revelationes, quas pro oportunitate negotiorum a Deo recipiunt.

Ad 3. dicitur ad minorem, quod in substantia angeli non est aliqua potentia denudata ab actu, et similiter nec intellectus angeli sic est in potentia, quod sit absque actu.

ARTICULUS II.

Utrum angelus simul possit multa intelligere.

Pro negativa. = Videtur quod angelus non possit simul multa intelligere.

1. Dicit Philosoph. in 2. topic. c. 4. quod contingit multa scire, unum autem tantum contingit intelligere.

2. Sicut se habet figura ad corpus, ita species intelligibiles ad intellectum. Sed unum corpus non potest simul informari diversis figuris. Ergo nec intellectus diversis speciebus simul potest informari.

Maiores, quia nihil intelligitur, nisi secundum quod species intelligibilis informat intellectum, sicut corpus figura.

3. Nullus motus simul potest terminari ad diversos terminos. Sed intelligere est quidam motus. Ergo non potest simul terminari ad plura intelligibilia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. Aug. dicit. 1. super Genes. ad litteram cap. 29. et 32. Quod potentia spiritalis mentis angelicæ, cuncta quæ voluerit, facillime simul comprehendit.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli simul intelligunt supernaturali cognitione ea, quæ vident in Verbo, et cognitione naturali, ea quæ per unicam speciem repræsentantur.

Prob. multa, ut unum, possunt simul unica intellectione cognosci, non autem multa ut multa. Sed ea, quæ angeli supernaturali cognitione vident in Verbo, et quæ naturali cognitione cognoscunt per unam speciem, sunt multa, ut unum, non autem ea, quæ per diversas species repræsentantur. Ergo ea, quæ vident in Verbo, et quæ per unicam speciem repræsentantur, possunt unica intellectione ab angelo intelligi, secus autem est de his, quæ per diversas species repræsentantur.

Maiores prius declaratur, deinde prob. sciendum igitur pro intelligentia et claritate maioris propositionis; quod multo possunt accipi dupliciter. Uno modo ut multa. Alio modo, ut unum: quæ diversa acceptio manifestatur in partibus unius continui, quæ si unaquæque per se accipiat, plures sunt, unde nec una operatione, nec simul accipiuntur, neque per sensum, neque per intellectum. Si vero accipiantur secundum quod sunt unum in toto, tunc simul una operatione cognoscuntur, tam per sensum, quam per intellectum, dum totum continuum consideratur, ut dicitur 3. de anima tex. 23. et 24. Sicut etiam subiectum et prædicatum unius propositionis, possunt considerari secundum se, et sic considerantur ut multa, et prout sunt partes unius propositionis, et sic considerantur ut unum, et possunt simul unica intellectione intelligi, et simul; quod non fit, si secundum se considerentur: et etiam duo, comparata ad invicem in uno tertio, considerantur, vel secundum se vel prout conveniunt in uno tertio. Primo modo, considerantur ut plura et non simul percipiuntur; secundo modo, considerantur ut unum; et simul percipiuntur.

Ex quibus patet quod multa, secundum quod sunt distincta, non possunt simul intelligi: sed secundum quod uniuntur in uno intelligibili, simul intelliguntur. Unde ex prædictis remanet declarata, et aliquantulum manifestata maior probanda.

Sed adhuc probatur eadem maior, hac ratione. Sicut se habet motus ad terminum: ita se habet proportionaliter intellectio ad objectum. Sed unus motus non potest terminari ad plures terminos. Ergo neque una intellectio potest terminari ad plura objecta.

Maior prob. quia sicut ad unitatem motus requiritur unitas termini, ita ad unitatem operationis requiritur unitas objecti.

Minor vero principalis; scilicet, quod ea, quæ per unam speciem repræsentantur, sint multa, ut unum.

Prob. quia unumquodque est intelligibile in actu, per hoc quod ejus similitudo est in intellectu. Ergo quæ sunt per unam similitudinem repræsentata, erunt unum intelligibile. Ergo ea, quæ in Verbo videntur, et quæ per unam speciem repræsentantur, sunt unum intelligibile: et quæ per diversas species repræsentantur, sunt diversa intelligibilia.

Et de his, quæ videntur in Verbo, in particulari dicit August. 15. de Trinit. cap. 16. In patria non erunt volubiles nostræ cogitationes, ab alia in aliis euntes, atque redeuntes, sed omnem scientiam nostram simul uno conspectu videbimus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur, quod multa, ut unum accepta, sunt quodammodo unum; unde per hoc quod intellectus intelligit multa ut unum, quodammodo unum tantum intelligit.

Ad 2. dicitur, quod intellectus dum intelligit multa, ut unum non informat pluribus speciebus, sed una tantum, secundum quam multis assimilatur, sicut

etiam unum corpus, habens unam tantum figuram, potest multis assimilari.

Ad 3. dicitur, quod nullus motus potest terminari ad diversos terminos, ut diversi sunt sed ut sunt unus terminus: sic et intellectio non terminatur ad plura objecta, ut plura, sed ut unum.

ARTICULUS III.

Utrum angelus cognoscat discurrendo.

Pro affirmativa.— Videtur quod angelus cognoscat discurrendo.

1. Qui cognoscit unum per aliud, cognoscit discurrendo. Sed angelus cognoscit unum per aliud. Ergo angelus cognoscit discurrendo.

Maior, quia discursus intellectus attenditur secundum hoc, quod unum per aliud cognoscitur.

Minor, quia angeli cognoscunt creaturas per Verbum.

2. Qui potest syllogizare, et in effectibus cognoscere causas discurrendo cognoscit. Sed intellectus angelicus potest syllogizare, et in effectibus causas cognoscere. Ergo intellectus angeli potest discurrendo cognoscere.

Maior, quia secundum illa attenditur discursus.

Minor, quicquid potest virtus inferior, potest et superior. Sed intellectus humanus hoc potest. Ergo multo magis angelicus, intellectus, qui est humano superior, hoc potest.

3. Cognoscentes per experientiam, discurrendo cognoscunt: sed dæmones per experientiam multa cognoverunt, ut dicit Isidorus lib. 1. de summo bono c. 12. Ergo saltem dæmones cognoscunt discurrendo.

Maior, quia cognitio experimentalis est discursiva; ex multis enim memoriis fit unum experimentum, et ex multis experimentis fit unum universale, ut dicitur lib. 2. poster. text. ultimo, et 1. Metaph. tex. 1.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. dicit cap. de divin. nomin.

quod angeli non congregant divinam cognitionem á sermonibus diffusis, neque ab aliquo communi, ad ista specialia simul aguntur.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli non cognoscunt discurrendo.

Prob. qualis est differentia inter corpora superiora et inferiora, respectu suarum naturalium perfectionum, talis est differentia inter intellectum humanum et angelicum, respectu intellectualium perfectionum. Sed inter corpora cœlestia et inferiora hæc est differentia, quod corpora inferiora per mutationem et motum adipiscuntur ultimas perfectiones; corpora vero cœlestia statim ex ipsa sua natura suam ultimam perfectionem habent. Ergo pari modo, sicut inferiores intellectus, scilicet hominum, per quemdam motum, scilicet per discursum intellectualis operationis, perfectionem et cognitionem veritatis adipiscuntur, dum scilicet ex uno cognito, in aliud procedunt, ita angeli absque aliquo motu et discursu, statim in cognitionem veritatis perveniunt.

Maior prob. angeli cœlestes mentes á Dionys. cœlest. hierar. c. 12. dicuntur, et ideo comparantur ad nostrum intellectum, ut cœlestia corpora ad inferiora.

Secundo prob. concl. intellectus, qui statim in cognitione principii inspicit quasi notas omnes conclusiones consequentes, non cognoscunt discurrendo. Sed intellectus angelorum statim in ipsis principiis naturaliter cognoscunt et inspicit omnia, quæcumque in eis cognosci possunt. Ergo non cognoscunt discurrendo.

Maior prob. quia si intellectus noster in principio cognito videret et cognosceret omnes conclusiones cognoscibiles per tale principium, profecto absque aliquo discursu cognosceret.

Minor, quia propter hoc angeli intellectuales dicuntur, quia scilicet etiam apud nos, ea, quæ statim naturaliter

apprehenduntur, intelligi dicuntur. Unde et intellectus dicitur habitus principiorum, et ex opposito animæ humanæ, quæ veritatis cognitionem per quemdam discursum acquirunt, rationales dicuntur.

Ratio autem quare angelus unico intuitu in principio cognoscat omnes conclusiones, quæ in ipso cognosci possunt et noster intellectus hoc non possit, est quia angeli habent plenitudinem intellectualis luminis, intellectus autem noster non habet hanc intellectualis luminis plenitudinem: si enim eam haberet, statim in primo aspectu, absque discursu virtutem principiorum comprehenderet, intuenso, quicquid ex eis syllogizari posset.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod discursus motum quemdam nominat, omnis autem motus est de uno priori in aliud posterius. Unde discursiva cognitio attenditur, secundum quod ex alio prius noto devenitur in cognitionem alterius posterius noti. Si autem in uno inspecto, simul aliud inspicitur sicut in speculo inspicitur simul imago rei, et res non est propter hoc cognitio discursiva, et hoc modo angeli cognoscunt res in Verbo.

Unde ad formam argumenti dicitur ad maiorem, quod qui cognoscit unum in alio, hoc modo, ut prius cognoscat unum et per illud postea cognoscat aliud verum est quod discurrit. Si autem cognoscat unum per aliud, ita ut viso uno statim aliud videat, ut dictum est de speculo, etc. non discurrit. Et ad prob. dicitur, quod discursus non consistit in hoc ut videatur unum per aliud, sed in hoc, quod unum videatur per aliud. et post aliud. Res autem videntur in Verbo, statim quod Verbum videtur, sicut viso speculo, statim videtur imago in eo apparens.

Ad 2. dicitur, quod aliquem syllogizare posse, dupliciter contingit. Uno modo tamquam syllogismum cognoscens. Alio modo ut syllogizet ad hoc, ut in

cognitionem veritatis ignotæ per syllogismum perveniat. Ad maiorem igitur dicitur, quod qui syllogizat primo modo non est necesse quod discurrat: sed qui secundo modo syllogizat discurrit. Tunc ad minorem dicitur, quod angelus syllogizare potest tamquam syllogismum cognoscens, videt enim effectus in causis, et causas in effectibus, non tamen cognitionem veritatis ignotæ acquirit syllogizando ex causis in causata, et ex causatis in causas. Et ad probationem minoris conceditur quod angeli possint syllogizare, non sicut intellectus noster, quia si sic syllogizarent, esset in eis ignorantia: sed excellentiori modo, scilicet cognoscendo syllogismum.

Ad 3. dicitur ad minorem, quod experientia in angelis et dæmonibus dicitur secundum quamdam similitudinem prout scilicet cognoscunt sensibilia præsentia, tamen absque omni discursu.

ARTICULUS IV.

Utrum angeli intelligant componendo et dividendo.

Pro affirmativa.—Videtur quod angeli intelligant componendo et dividendo.

1. Ubi est multitudo intellectuum, ibi est compositio intellectuum, ut dicitur 3. de anima text. 21. et 22. Sed in intellectu angeli est multitudo intellectuum. Ergo in intellectu angeli est compositio et divisio.

Minor, quia angeli per diversas species diversa intelligunt, et non omnia simul.

2. Cognoscens affirmationem et negationem per diversa, intelligit componendo et dividendo. Sed angelus intelligit affirmationem et negationem per diversa. Ergo intelligit componendo et dividendo.

Minor prob. quia plus distat negatio ab affirmatione, quam quæcumque duæ naturæ oppositæ. Sed aliquas naturas distantes angelus non cognoscit per unum sed per diversas species, ut ex dictis patet. Ergo oportet quod affirmationem

et negationem cognoscat per diversa: et ita videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

Maior hujus, quia prima distinctio est per affirmationem et negationem.

3. Angeli hominibus loquentes proferunt affirmativas et negativas enuntiationes (quæ sunt signa compositionis et divisionis in intellectu) ut ex multis locis scripturæ apparet. Ergo videtur quod angelus intelligat componendo et dividendo.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Intelligentes simplici intelligentia non intelligunt componendo et dividendo. Sed angeli intelligunt simplici intelligentia. Ergo non intelligunt componendo et dividendo.

Maior, quia simplex intelligentia est sine compositione et divisione.

Minor, quia Dionys. dicit cap. 7. de div. nom. quod *virtus intellectualis angelorum resplendet perspicaci divinarum intellectuum simplicitate.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli non cognoscunt componendo et dividendo.

Prob. Cognoscens simul quidditatem subjecti, et quicquid potest subjecto attribui, vel ab eo removeri, non intelligit componendo et dividendo. Sed intellectus angeli apprehendendo quidditatem subjecti, statim cognoscit omnia, quæ subjecto attribui possunt, et ab eo removeri. Ergo angelus non intelligit componendo et dividendo.

Maior prob. sicut se habet intellectus ratiocinans, ad principium, et conclusiones ex principio procedentes, ita se habet intellectus quidditatis ad subjectum, et ad ea quæ subjecto attribuuntur, vel ab eo removeri possunt. Sed si intellectus ratiocinans, cognito principio, statim cognosceret omnes conclusiones ab eo deducibiles, non cognosceret discurrendo. Ergo intellectus, qui apprehendendo quod quid est, cognoscit si-

mul omnia, quæ subjecto attribui, vel ab eo removeri possunt, non intelligit componendo et dividendo.

Minor, habens lumen intellectuale perfectum, cognita quidditate, statim cognoscit omnia quæ sibi attribui possunt, vel ab ea removeri; intellectus enim noster, hoc non potest, propter luminis imperfectionem. Sed intellectus angelicus, habet lumen intellectuale perfectum: cum angelus sit speculum purum et clarissimum, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. Ergo angelus apprehendendo quidditatem cognoscit statim omnia quæ ei attribui, vel ab ea removeri possunt.

2.^a CONCLUSIO. Quamvis angelus non intelligat componendo et dividendo, cognoscit tamen compositionem et divisionem enuntiationum sicut et ratiocinationem syllogismorum.

Prob. quia angelus intelligit composita simpliciter, et movilia immobiliter, et materialia immaterialiter.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur ad maiorem; quod non quæcumque multitudo intellectuum compositionem causat, sed multitudo illorum intellectuum, quorum unum attribuitur alteri, vel removetur ab altero angelus autem intelligendo quidditatem alicujus rei, simul intelligit quicquid ei attribui potest, vel removeri ab ea. Unde intelligendo quod quid est, intelligit quidquid nos intelligere possumus, componendo et dividendo per unum suum simplex intellectum.

Ad 2. dicitur ad maiorem, quod duæ diversæ naturæ possunt dupliciter ad invicem comparari. Uno modo, quantum ad rationem existendi, et sic minus differunt quam affirmatio et negatio, ratione dicta in arguendo. Alio modo, quantum ad rationem cognoscendi, et hoc modo minus differunt affirmatio et negatio, quam duæ quidditates; Et ratio est, quia statim quando cognoscitur veritas affirmationis, cognoscitur falsitas nega-

tionis oppositæ. Unde non sequitur quod si duæ naturæ per diversa cognoscuntur, quod idem sit de negatione et affirmatione dicendum.

Ad 3. neg. conseq. ad prob. dicitur, quod hoc angeli loquuntur enuntiationes affirmativas et negativas, manifestat angelos cognoscere compositionem et divisionem, non autem componendo et dividendo. ARTICULUS V.

Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas.

Pro affirmativa.—Videtur quod in intellectu angeli possit esse falsitas.

1. In quibus est phantasia proterva, est falsitas. Sed in angelis malis est phantasia proterva, ut Dionys. dicit 4 de divinis nominibus. Ergo in intellectu angeli potest esse falsitas.

Maior, quia protervitas pertinet ad falsitatem.

2. In quibus est nescientia, potest esse falsitas. Sed in angelis potest esse nescientia, ut idem Dionys. dicit Eccl. Hierar. c. 6. Ergo in angelis potest esse falsitas.

Maior, quia nescientia est causa falsæ existimationis.

3. Qui cadit à veritate sapientiæ, et habet rationem depravatam, habet falsitatem, vel errorem in suo intellectu. Sed dæmones cadunt à veritate sapientiæ, et habent rationem depravatam, ut Dionys. dicit in 7. cap. de divinis nominibus. Ergo videtur quod in intellectu angelorum possit esse falsitas.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In eo, qui non cognoscit aliquid, nisi intelligendo, non potest esse falsitas. Sed angeli non cognoscunt aliquid, nisi intelligendo. Ergo in intellectu angeli non potest esse falsitas.

Maior est Arist. in 3. de anima tex. 29. et 51. qui dicit, quod *intellectus semper verus est*, et Aug. in lib. 83. qq. q. 32. et 54. dicentis quod *nihil intelligitur nisi verum*.

Distinctio. In intellectu esse falsitatem, potest dupliciter intelligi. Uno modo per se: alio modo per accidens. Per se veritas et falsitas sunt in intellectu componente et dividente. In intellectu vero quod quid est potest esse falsitas, non quidem per se, sed per accidens, quia intellectus circa quod quid est, semper est verus, ut sensus circa proprium sensibile, ut dicitur 3. de anima cit. Accidit autem falsitas in intellectu quod quid est, dupliciter. Vel quando definitionem unius attribuimus alteri, ut si attribueremus definitionem leonis, bovi. Vel quando partes definitionis non coherant ad invicem, sicut si accipiat pro definitione alicujus rei, quod sit animal quadrupes, volatile, est enim hæc definitio falsa, quia nullum est tale animal, et hic secundus modus erroris accidit in compositorum definitione, quia eorum definitio sumitur à diversis, quorum unum habet rationem materialis, et alterum habet rationem formalem: sed intelligendo simplices quidditates, non potest hujusmodi error accidere, quia vel totum, vel nihil de eis apprehendimus.

1.^a CONCLUSIO. In intellectu angeli non potest esse falsitas per se.

Prob. In eo, qui intelligit omnia per modum primæ operationis, non est falsitas per se. Sed angelus intelligit omnia per modum primæ operationis. Ergo in intellectu angeli non est falsitas per se.

Maior, quia falsitas non est per se in prima operatione intellectus, sed in secunda, in qua est compositio et divisio.

Minor, quia angeli non cognoscunt componendo et dividendo, ut dictum est articulo præcedenti.

2.^a CONCLUSIO. In intellectu angeli non potest esse falsitas per accidens, respectu eorum, quæ naturaliter cognoscit.

Prob. In his, qui cognoscendo quidditatem, cognoscunt simul quicquid

quidditati potest naturaliter attribui, et ab ea removeri, non est falsitas per accidens. Sed angeli cognoscendo quidditatem rei, simul cognoscunt quicquid quidditati attribui naturaliter potest, et ab ea removeri. Ergo in angelis non est falsitas per accidens.

Maior est manifesta ex dictis. Nam falsitas non est in prima operatione intellectus, nisi quatenus admiscetur aliqua compositio. Cum igitur angelus unico actu cognoscat quidditatem, et quæ ad ipsam naturaliter spectant, non potest intervenire in ejus operatione compositio, et per consequens nec falsitas.

Minor prob. Eo quia, quidditas rei potest esse principium cognoscendi, quicquid naturaliter ad ipsam pertinet. Et propterea angelus cognita quidditate, statim cognoscit omnia naturaliter ad quidditatem spectantia.

3.^a CONCLUSIO. In intellectu bonorum angelorum non est falsitas, nec per se, nec per accidens, respectu cognitorum supernaturalium.

Prob. Quia angeli boni habentes rectam voluntatem, per cognitionem quidditatis rei, non judicant de his, quæ supernaturaliter ad rem pertinent, nisi salva divina ordinatione.

4.^a CONCLUSIO. In intellectu malorum angelorum per accidens potest esse falsitas, respectu supernaturalium.

Prob. Quia dæmones per eorum voluntatem perversam subducentes intellectum à divina sapientia, absolute de rebus interdum judicant, secundum naturalem rerum conditionem. Unde et si dæmones non decipiantur in his, quæ naturaliter ad rem pertinent, tamen possunt decipi quantum ad supernaturalia.

Ex quibus patet, quod licet in intellectu dæmonum, et in prima operatione nostri intellectus possit esse falsitas, per accidens, non tamen eodem modo: nam ratio quare intellectus quidditatis in nobis sit falsus per accidens, est quia, quandoque componendo et dividendo

ad intellectum quidditatis pervenimus sicut dividendo et demonstrando, definitionem investigamus. In angelis autem hoc non potest accidere, quia ipsi absque aliqua compositione cognoscunt quidditatem rei, et simul omnia, quæ naturaliter ad eam spectant, ut dictum est. Sed potest in eis esse falsitas solum respectu supernaturalium, quorum quidditas non potest esse principium, ut cognoscantur. Sicut si considerans hominem mortuum, iudicat eum non resurrecturum, et si videat hominem Christum, dicat non esse Deum, iudicans supernaturalia, naturali tantum modo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Conceditur totum: in dæmonibus enim potest esse falsitas, ut dictum est respectu supernaturalium, per accidens, secundum quod non subduntur divinæ sapientiæ.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod nescientia est in angelis, non respectu naturalium, sed supernaturalium, quæ nescientia est causa falsæ æstimationis, non in bonis, sed solum in malis angelis. Quia enim angeli boni de supernaturalibus non iudicant, nisi secundum ordinem divinæ sapientiæ in eis talis nescientia non est causa falsæ æstimationis. Dæmones autem, quia interdum de supernaturalibus absolute iudicant, ideo in ipsis nescientia est causa falsæ æstimationis.

Ad 3. Conceditur totum argumentum in quo solum concluditur, quod in intellectu dæmonum est falsitas: quod quomodo sit verum, ostensum est.

Ad argumentum pro negativa dicitur quod intellectus quod quid est, semper est verus per se, per accidens autem aliquando potest esse falsus, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum in angelis sit cognitio matutina, et vespertina.

Pro negativa.—Videtur quod in an-

ARTIC. VI.

gelis non sit matutina, neque vespertina cognitio.

1. Cognitio, in qua nulla est tenebrositas, non debet dici matutina, neque vespertina. Sed cognitio angelica nullam habet tenebrositatem. Ergo cognitio angeli non debet dici matutina neque vespertina.

Maiores prob. quia vespere et mane habent admixtionem tenebrarum.

Minor, quia in cognitione angelica, non est error, neque falsitas.

2. Si in angelis esset cognitio matutina et vespertina, esset etiam in eis cognitio nocturna et meridiana.

Prob. conseq. quia inter vespere et mane cadit nox, et inter mane, et vespere cadit merides.

3. Triplex est esse rerum, scilicet in verbo, in propriis naturis, et in intellectu angelorum. Ergo triplex debet esse cognitio angelica. Una qua cognoscant esse rerum in Verbo. Altera esse earum in propriis naturis. Et tertia esse rerum in mente angelica.

Prob. conseq. quia scientiæ secantur quemadmodum, et res, ut Aristoteles dicit 3. de anima text. 58. Unde sicut triplex est esse rerum, triplex debet esse cognitio angelica.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. August. 4. super Genes. ad lit. et 11. c. 22. et 31. de civitate Dei c. 7. Distinguit cognitionem angelorum, per matutinam et vespertinam.

Determinatio.

CONCLUSIO. In angelis est cognitio matutina et vespertina.

Prob. in habentibus cognitionem de rebus secundum esse quod habent in Verbo, et secundum esse quod habent in propriis naturis, est cognitio matutina et vespertina. Sed angeli habent cognitionem de rebus, prout sunt in Verbo, et secundum esse quod habent in propriis naturis. Ergo in angelis est cognitio matutina et vespertina.

Maior prob. quia secundum August. cit., qui distinctionem hanc de cognitione matutina et vespertina in angelis introduxit, cognitio matutina dicitur ea, quam habent angeli de rebus secundum esse quod habent in verbo. Sicut enim in die consueto, mane est principium diei, ita cognitio primordialis esse rerum, secundum quod sunt in Verbo, dicitur matutina: et cognitio vespertina dicitur illa, qua angeli cognoscunt res secundum esse quod habent in propriis naturis. Nam esse rerum fluit á Verbo, ut á primordiali principio, qui effluxus terminatur ad esse rerum, quod habent in propriis naturis.

Minor vero prob. quia secundum eundem Aug. 11. de civ. Dei c. 9. qui sex dies, in quibus legitur Deum cuncta fecisse, intelligi vult, non hos dies usitatos, qui solis circuitu peraguntur (cum sol quarto die factus legatur) sed unum diem, scilicet angelicam cognitionem, sex rerum generibus præsentatam. Et cum res cognoscibiles sint secundum quod sunt in Verbo, et in seipsis. Ideo, etc.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Respondetur dupliciter. Primo, quod in mane, et vespere duo considerantur. Primum, admixtio tenebrarum. Secundum quod sunt principium, et terminus diei. Quando comparantur angelicæ cognitioni, non accipiuntur, secundum quod habent admixtionem tenebrarum, sed ut sunt principium, et terminus: ita ut cognitio angelica, quæ respicit esse primordiale rerum, quod habent in Verbo, dicatur matutina, et quæ respicit esse rerum terminans divinum effluxum, scilicet in propriis naturis, dicatur vespertina. Unde ad formam argumenti, neg. maior. Ad prob. dicitur, quod vespere et mane accipiuntur, ut habent hoc, quod sint principium et terminus, et non prout includunt tenebrositatem.

Dicitur secundo ad minorem, nihil prohibere quod cognitio angeli, secundum quod cognoscit res in propria natura, dicatur tenebrosa per comparationem ad visionem Verbi: sicut etiam nihil prohibet (ut Augustinus dicit 4. super Genes. ad litteram cap. 23.) aliquid in comparatione ad unum, dici lux, et in comparatione ad aliud dici tenebra: sicut vita fidelium comparata ad vitam impiorum dicitur lux. *Fuistis aliquando tenebræ, nunc autem lux*, dicebat Apost. et eadem vita justorum, comparata visioni gloriæ, dicitur tenebrosa, ut habetur 2. Petri 1. Ita cognitio angelorum, qua cognoscunt res in seipsis, et in propriis naturis, potest dici tenebrosa per comparationem ad visionem Verbi.

Ad 2. Neg. conseq. Nam cognitio matutina et vespertina pertinent, non ad noctem, sed ad diem, id est, ad angelos illuminatos, qui sunt á tenebris divisi. Et hac de causa non ponitur angelica cognitio nocturna. Angeli enim boni, cognito esse rerum in propriis naturis, non figuntur in creaturis, sed omnia referunt in laudem Dei, et ideo post vespertas non ponitur nox, sed mane, quia sicut vespere est finis diei præcedentis, et mane principium sequentis, ita angeli cognitionem rerum in propriis naturis referentes in Dei laudem, cognoverunt res, prout sunt in Verbo.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod esse rerum in angelica cognitione comprehenditur sub esse rerum in seipsis cum angeli etiam sint creaturæ. Unde de ipso habent angeli cognitionem vespertinam.

ARTICULUS VII.

Utrum una sit cognitio matutina, et vespertina.

Pro affirmativa. = Videtur quod una sit cognitio matutina et vespertina.

1. Genesis 1. dicitur. *Factum est vespere, et mane dies unus.* Sed per diem

intelligitur angelica cognitio, ut Aug. dicit loc. et art. præc. citat. Ergo una est tantum cognitio in angelis, et sic eadem est cognitio matutina et vespertina.

2. Angeli sunt semper in actu respectu cognitionis matutinæ. Ergo si cognitio vespertina esset alia à matutina, numquam angelus posset esse in actu cognitionis vespertinæ.

Antec. prob. quia angeli semper vident Deum, et res in Deo, secundum illud Matth. 18. *Angeli eorum semper vident faciem Patris mei.*

Conseq. prob. quia impossibile est unam potentiam simul duas operationes habere.

3. Cognitio perfecta non potest esse in beatis simul cum cognitione imperfecta. Sed si vespertina est alia à matutina, comparatur ad matutinam, ut imperfectum ad perfectum. Ergo si vespertina est alia à matutina, non potest esse simul in angelis cum matutina.

Maior prob. ex illo ad Corinth. 1. cap. 13. *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

D. Aug. Super Genes. ad litteram c. 23. dicit. *Quod multum interest inter cognitionem rei cuiuscumque in Verbo Dei et cognitionem ejus in natura ejus ut illud merito pertineat ad diem, hoc ad vesperam.*

Determinatio.

Explicatio definitionis vespertinæ cognitionis.

Pro responsione hujus quæsi præmittendum est, quid sit cognitio vespertina. Cognitio vespertina est, qua angeli cognoscunt res in propria natura. Sed hæc definitio potest dupliciter intelligi. Uno modo quod illa præpositio in, denotet habitudinem principii, quasi quod angeli, ex propria natura rerum, accipiant cognitionem; et in hoc sensu non est intelligenda: quia angeli

non accipiunt cognitionem à rebus. Alio modo potest intelligi, quod hoc, quod dicit in propria natura, accipiat prout ly in, dicit rationem cogniti, et est sensus; quod cognitio vespertina est illa, qua angelus cognoscit esse, quod habent res in propriis naturis, et in hoc sensu vera est. Sed angelus potest cognoscere hoc esse quod res habent in propriis naturis, per duplex medium, scilicet per species innatas in intellectu angeli existentes, et per rationes rerum, in verbo existentes. Nam intellectus angeli non solum videt in Verbo illud esse, quod res habent in Verbo sed etiam illud esse, quod habent in propriis naturis. Unde angeli in Verbo duplex esse rerum cognoscunt, scilicet esse, quod habent in Verbo, et hæc dicitur matutina cognitio, et esse, quod habent in propriis naturis, per rationes tamen in Verbo existentes, et hæc dicitur cognitio vespertina.

1.^a CONCLUSIO. Si nomine cognitionis vespertinæ intelligamus cognitionem quam habent angeli de esse rerum in propriis naturis, cognitionem per rationes rerum in Verbo existentes; idem sunt matutina et vespertina cognitio, sed differunt secundum cognita tantum.

Manifestatur, quia sic sumpta cognitio vespertina, per idem medium habetur, scilicet per rationes rerum in Verbo existentes, quæ sunt etiam medium in cognitione matutina. Differunt autem secundum cognita, quia per matutinam cognoscitur esse rerum, quod habent in Verbo per vespertinam vero esse rerum in propriis naturis.

2.^a CONCLUSIO. Si nomine cognitionis vespertinæ accipiamus cognitionem quam habent angeli de esse rerum, prout sunt in propriis naturis, per species innatas in eorum intellectu existentes, sic alia est cognitio matutina; et alia vespertina.

Prob. Quia aliud est principium unius, et aliud principium alterius.

Nam matutina habetur videndo Verbum. Vespertina vero per formas in intellectu angelico existentes. Et hoc secundo modo videtur, divum Augustinum loquutum fuisse de cognitione vespertina et matutina, cum unam ponat imperfectam, respectu alterius.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod per unitatem diei non intelligit Aug. unitatem cognitionis sed unitatem cogniti, sicut etiam per sex dies intelligit sex genera rerum et unumquodque horum duplici cognitione cognosci potest. Unde sex dies significant sex genera cognitorum, unus dies, unum horum cognitorum intellectui angelico præsentatum, et vespere significat cognitionem, quam habent de esse rei cognitæ sibi præsentatæ, in propria natura. Et mane significat cognitionem, quam angeli habent de eadem re cognita ut est in Verbo.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod operationes diversæ unius potentie sunt in duplici differentia. Quædam sunt disparatæ, quarum una ad aliam non refertur. Quædam vero sunt, quarum una ad aliam refertur. De pri-

mis operationibus verum est, quod una potentia non potest respectu duarum esse in actu: de secundis vero secus est. Nam voluntas potest simul velle finem, et ea quæ sunt ad finem, et intellectus simul potest cognoscere principia, et conclusiones postquam acquisivit scientiam. Et quia cognitio vespertina ad matutinam ordinatur, ideo intellectus angeli respectu utriusque est simul in actu.

Ad 3. Neg. maior, ad prob. dicitur, quod adveniente perfecto, evacuatur imperfectum, non quodcumque, sed quod perfecto opponitur. Sicut fides, quæ est eorum, quæ non videntur, evacuatur, visione adveniente. Imperfectio autem vespertinæ cognitionis, non opponitur cognitioni matutinæ. Quod enim cognoscatur aliquid in seipso, non est oppositum ei, quod cognoscatur in sua causa. Nec iterum, quod aliquid cognoscatur per duo media, quorum unum sit perfectius, et aliud imperfectius, aliquid repugnans non habet, etc. Et similiter eadem res potest sciri ab angelo, per Verbum increatum, et per speciem innatam.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 58.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo, quomodo per rationem ostendas, recte esse dictum á Philosopho. in 1. Eth. c. 8. quod beatitudo non consistit in habitu, sed in actu. Hoc est (ancillas vocando ad arcem idest humanas scientias ad Theologiam revelatam) intellectus beati semper est in actu secundo respectu Verbi visi, et in Verbo visorum. Item recte dictum á Daniele in persona Gabrielis Archangeli. "Princeps (inquit) regni Persarum restitit mihi viginti, et uno diebus." Ubi per Principem regni Persarum secundum B. Greg. 17. moral. c. 7. intelligitur bonus Angelus custodiæ illius regni deputatus. Unus ergo bonus angelus alteri resistere dicitur secundum Gregor. Quomodo autem hoc fiat, audi: "Divina judicia circa diversa regna, et diversos homines per sanctos Angelos exercentur, qui quidem Angeli in suis actionibus per divinam sententiam regulantur. Contingit autem quandoque, quod in diversis regnis, vel hominibus merita, demeritaque contraria inveniuntur, propter quæ unum vel unus alteri præsit, aut subdatur. Quid vero super hoc ordo sapientiæ divinæ habeat, Angeli cognoscere non possunt, nisi per divinam revelationem, propter quod super his sapientiam divinam consulere necessarium habent. Sic itaque Angeli, in quantum de contrariis, sibi quæ invicem repugnantibus meritis divinam consulunt voluntatem, re-

sistere sibi mutuó dicuntur, non quia eorum voluntates sint contrariæ (cum omnes concordent in hoc uno, quod Dei sententia impleatur) sed quia illa, de quibus Deum consulunt, sunt repugnantia.» Ad rem modo nostram. Quando ergo Gabrieli principem Persarum restitisse ait Daniel, per hoc nobis aperit, quod intellectus angeli etiam boni revelabilia quædam nescit, et consequenter, quod est in potentia pura respectu talium. Item recte dictum á li. de causis c. 8. quod *intelligentia intelligit secundum modum suæ substantiæ*. Cum ergo intelligentiarum substantia habeat potentiam semper conjunctam actui respectu ipsius esse naturalis, et quandoque non conjunctam actui respectu aliquarum volitionum, affectionum, etc. (vide q. 10. ar. 5 ad primum, et q. 57. ar. 3. ad secundum) apparet, quod liber ille de causis tunc dicere voluit, quod angelus nunquam est sine actu primo respectu naturaliter cognitorum, quorum tamen respectu aliquando sunt in actu secundo, aliquando non. Vide conclus. 1. 3. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissa dicta, pro quanto de angelorum notitia inducunt, quod diximus, et declares, et probes, et in bono sensu defendas.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte dictum á philosopho 2. *topic. cap. 4.* contingit multa scire, sed unum tantum intelligere, nihilominus etiam philosophum ipsum recte sensisse 3. *de anima*. Et quod dum totum continuum consideratur, plures ejus partes unica simul operatione cognoscuntur tam per sensum, quam per intellectum item in eodem, 3. *text 146.* quod non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur. Non tantum enim de hominibus, sed etiam proportionaliter de angelis, verificatur. *Secundo* habes: quomodo per rationem ista philosophi dicta apparenter contraria concordēs, verum illorum sensum declares, probes, atque defendas. *Tertio* vides: quomodo ex his similibusque locis vicissim Angelica hæc doctrina confirmetur, et declaretur.

Ex art 3. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte philosophorum illud vulgatissimum esse dictum, scilicet, quod rationale est differentia hominis propria. Quod autem Porphyrius in c. *de differentia* dicat, quod rationale est commune nobis, et diis, sed mortale additum facit, nos differre ab illis, hoc inquam, non obstat proposito: quoniam Porphyrius ibi loquitur secundum opinionem quorundam in hac re, si accipiant ly *rationale* in rigore vocis, idest, pro discursivo, hallucinatorum, non secundum sententiam peripateticam. Vide Cardinalem Cayetanum ibi. In signum hujus est, quod peripateticorum dux, videlicet, Aristoteles, substantias supra hominem existentes vocat intelligentias, quasi ex hac comenclatura dicat, quod intelligere convenit illis non autem ratiocinari, et consequenter, quod intellectuale est nobis commune, et illis, sed intellectuale tale, idest, rationale, idest, intelligere cum discursu, facit nos differre ab illis, tamquam nobis proprium. Nam proprium, quod proprie est proprium convenit uni soli, et conversim, ut habetur in prædicabilibus, *cap. de proprio*. *Secundo* habes: quomodo per rationem illud philosophorum dictum, quatenus á discursu arcet intellectum angelicum, declares probes defendas.

Ex art 4. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas idem, quod supra art. 3. Nam ex eadem radice, á qua procedit ratiocinium, procedit etiam compositio, atque divisio, ut patet in corpore articuli hujus. Si ergo rationale est secundum philosophos peripateticos proprium hominis, erit et illius proprium componere, ac dividere. Consequenter itaque, sicut Philosophi per hoc, quod dixerunt, rationale proprium esse hominis, angelos á discursu relegarunt, ita per hoc idem suum dictum angelos componendo, et dividendo intelligere, negasse voluerunt. Merito igitur sic illos voluisse, atque dixisse, per hujus articuli rationem ostendere potes. *Secundo* habes: quomodo per rationem eandem prædictum sensum philosophorum, quatenus angelico intellectui compositionem, divisionemque inesse negant, et declares, et probes, et defendas.

Ex art. 3. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte dictum á psal. 103.

Draco iste, quem formasti ad illudendum ei. Ibi enim psalmista loquitur de angelo, idest diabolus, et dicit, eum formatum á domino, cui loquitur, ut á sanctis personis ei illudatur. Nonne Beatissimus Patriarcha Dominicus ei illudebat, quando (ut in vita ejus, legitur) eum in capitulum, in aliaque loca monasterii ipsum trahens ab eo discere voluit, quidnam in unoquoque loco ageret contra fratrum salutem, ut postea filiis suis tentamenta singularium locorum diabolica manifestans illos fortiter contra insidias, pugnasque draconis ejusdem muniret? Sic fecit, sic didicit, sic draconem vel intuitum decepit. Per id ergo dictum testatur psalmus, in angelo malo posse esse falsam deceptionem, errorem. Item á Job 40. “An extrahere poteris Leviathan hamo, et fune ligabis linguam ejus? Numquid pones circulum in naribus ejus, aut armilla perforabis maxillam ejus? Numquid illudes ei, quasi avi, aut ligabis eum ancillis tuis? Concident illum amici, dividunt illum negociatores. Nota, quod nomine Leviathan intelligitur diabolus, et per hæc dicta, scilicet *hamo* etc. *armilla*, etc. *circulum in*, etc. intelliguntur diversæ illusiones factæ ipsi, dum ipse putat, aliquid fieri, vel esse sic cum tamen aliter fiat, vel sit. Dicit ergo Deus ad Job. *An extrahere?* et cætera, quasi dicat: Virtute tua non poteris illudere diabolo, et decipere illum, sed solum virtute mea, qui intantum prævaleo ipsi diabolo, ut etiam ancillis meis, idest animabus servis meis humilibus præbeam ipsum, quasi canem ligatum, ut laqueo inclusum ad illudendum ei. Vide D. Gregorium, *lib. moral. super Job. c. et loco prædicto* Item á Sancta Ecclesia in hymno secundo Dominicæ in passione sic. “Hoc opus nostræ salutis ordo depoposcerat, multiformis proditoris ars ut artem falleret.” Vides ne, quod ars Salvatoris nostri Dei fefellit artem proditoris diaboli? Ergo per hæc verba significat Ecclesia, quod in angelorum intellectu potest esse deceptio, et falsitas. Inspice ad initium, progressum, ac finem vitæ humanæ Christi, seu Christi secundum humanitatem, et videbis, draconem istum sæpissime delusum, modo in oculatione perpetuæ virginitalis matris Dei, modo in fuga ad Ægyptum, modo in deserto per quadraginta dies, ac noctes, modo in tentatione trina, modo in passione abjectissima, modo, etc. *Secundo* habes, quomodo prædicta, inquantum in angelo concedunt falsitatem, declares, probes tuearis. *Tertio* vides, quomodo ex eis vicissim angelicus firmetur articulus, atque declaretur.

Ex art. 6. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte esse dictum Gen. 1. “Factum est vespere et mane dies unus secundus, tertius, quartus, quintus, sextus.” quasi dicatur: De rebus omnibus, et singulis creatis fuit cognitio tunc in angelis. Nam per singula opera incipiendo á luce usque ad hominem, etc. nominatur dies, et dies utique ex terminis his scilicet, vespere, et mane. Dies autem ibi significat cognitionem angelicam, teste Augustino 4. *super Gen. ad literam, cap. 22. 31. et 11. de civitate Dei, cap. 297.* Et consequenter vespere, et mane significat cognitionem illam esse tum matutinam, tum vespertinam. Vide *articuli septimi appen.* Item á Job. 38. *Cum me laudarent simul astra matutina, et jubilarent omnes filii Dei.* Ex qua sententia, ut vides, innuitur, quid sit cognitio matutina in astris illis, idest, angelis, quod scilicet est ex operibus creatis cognitio surgere in laudem conditoris. Item ab Isa. 14. *Quomodo cecidisti de cælo Lucifer, qui mane oriebaris?* Ex qua litera insinuat, quod etiam angelus postea malus in sui primordio cognitionem creaturarum retulit ad laudem Creatoris, unde ob hoc tunc illa sua cognitio dicta est mane, idest, cognitio matutina in sensu dicto accepta. Et quod mox ipsam bonam operationem mortificavit per proprium casum libere voluntarium in peccatum, atque ideo in noctem, ac tenebras cognitio sua illa postmodum terminata est, q. 63. *art. 5. ad quartum.* *Secundo* habes: quomodo per rationem illa scripturarum dicta, pro quanto cognitionem matutinam, ac vespertinam ponunt in angelis, declares. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica firmetur doctrina præsens.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum ab Isa. 14. “Quomodo cecidisti de cælo Lucifer, qui mane oriebaris; Corruisti in, etc. Tu autem projectus es de sepulcro tuo, quasi stirps inutilis, pollutus, obvolutus. Quasi di-

cat. Tu Lucifer habebas in principio cognitionem matulinam, nunc autem illam non habes. Mane siquidem oriebaris, nunc autem mane non oriris, immo nunc est velut res inutilis. Ubi monstrat propheta, quod cognitio matulina, et vespertina non est eadem, quoniam matulinam non habet amplius Lucifer, qui tamen adhuc vespertinam habet. Adhuc enim per species innatas cognoscit res, ut sunt in propriis naturis, quod est cognitionem vespertinam habere, licet hanc cognitionem non referat nunc in laudem creatoris, quod esset cognitio matulina. Immo nunc cognoscendo creaturas figitur in eis, id, quod est tenebrescere, et noctem fieri. Unde et mox post suum bonum in mane ortum in sui ipsius vaga cognitione fixus, deque tali cognitione inflatus in vocem hanc nocturnam erupit dicens: "in cælum conscendam, super astra Dei exaltabo solium meum, sedebo in monte testamenti, in lateribus aquilonis, ascendam super altitudinem nubium, et similis ero altissimo." Isa. 14. Ecce cognitio vespertina in illo ipsius culpa in tenebras obvolula. Et ideo ab eodem Isaia dicebatur nunc *inutilis pollutus, obvolutus*. Vespertina igitur non amplius terminatur in matulinam, idest, in laudem creatoris. Vide art. 6. *appen*. Sic enim in Lucifero ponitur ante casum suum hic ab Isaia ortus mane, idest, cognitio matulina, non ita, quod viderit unquam verbum, neque res in verbo, ut verbum est objectum supernaturaliter beatificum, sicut nec boni angeli tunc viderunt illud hoc modo sumptum, antequam beatitudinem inamissibiliter consequerentur. Viderunt ergo tunc omnes cum Lucifero res in Verbo, ut Verbum est principium naturalium rerum, seu causa, et consequenter etiam res omnes naturales cognitæ retulerunt in laudem creatoris, et hæc fuit cognitio matulina pro illo tunc. "Postquam autem (Apocalyp. 12.) vidit draco, quod projectus esset in terram, persecutus est mulierem, quæ peperit masculum." Hoc est: Post primum casum suum de cælo, ubi mane oriebatur, idest, cognitionem matulinam modo nunc dicto habuerat, persequitur semper Ecclesiam Sanctam, quæ in corde suo jam concepit per fidem Deum humanatum, eundemque jam corde conceptum per bona opera peperit exterius, immo quotidie parit. Vel etiam aliter. Post primum casum, etc. persequitur semper Beatam Virginem Mariam, quæ nobis Deum ex se incarnatum peperit masculum. Quis vero nesciat, quod draco, persequendo sanctam hanc Ecclesiam, vel Beatam Virginem Mariam, persequitur Deum? Non igitur suam de creatis cognitionem draco amplius refert in laudem Dei, et consequenter sua illa primordiali cognitione matulina caret. Quia ergo matulina est remota, et vespertina in Lucifero remansit, clarissime relinquitur quod una non est alia, nisi modo in conclusione *prima* expresso. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturas illas, pro quanto cognitionem matulinam non esse eandem cum vespertina insinuant, declares, probes, in veroque sensu defendas, *Tertio* vides: quomodo ex his, similibusque vicissim Angelica hæc doctrina declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA NONA,

DE VOLUNTATE ANGELORUM, IN QUATUOR
ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de his, quæ pertinent ad voluntatem angelorum. Et *primo* considerabimus de ipsa voluntate. *Secundo* de motu ejus, qui est amor, sive dilectio.

Et circa primum queruntur quatuor. Primo, utrum in angelis sit voluntas.

Secundo, utrum voluntas in angelis sit ipsa natura eorum, vel etiam ipse intellectus eorum.

Tertio, utrum in angelis sit liberum arbitrium.

Quarto, utrum in eis sit irascibilis, et concupiscibilis.

ARTICULUS I.

Utrum in angelis sit voluntas.

Pro negativa.—Videtur quod in angelis non sit voluntas.

1. In quibus non est ratio, sed aliquid supra rationem, non est voluntas, sed aliquid supra voluntatem. Sed in angelis non est ratio, sed aliquid superius ratione, scilicet, intellectus. Ergo in angelis non est voluntas, sed aliquid superius voluntate.

Maior, quia voluntas est in ratione, ut dicitur 3. de anima, text. 48 usque ad 54.

2. Quod significat imperfectionem, non est ponendum in angelis maxime beatis. Sed voluntas significat imperfectionem. Ergo voluntas non debet poni in angelis.

Minor, quia voluntas continetur sub appetitu, qui est rei non habitæ.

3. Quod est movens motum, non est in angelis. Sed voluntas est movens motum. Ergo voluntas non est in angelis.

Maior, quia angeli, cum sint incorporei, sunt immobiles.

Minor, quia voluntas movetur ab appetibili intellectu.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In quibus invenitur Trinitatis imago, est voluntas. Sed in angelis invenitur Trinitatis imago. Ergo in angelis est voluntas. Maior est Aug. in 10. de Trinitate cap. 2. et 12. Minor, quia angelus est Dei capax.

Determinatio.

CONCLUSIO. In angelis est voluntas.

Prob. In his, quæ habent inclinationem ad ipsum bonum, universaliter apprehensum, est voluntas. Sed angeli inclinatur ad ipsum bonum: universaliter apprehensum. Ergo in angelis est voluntas.

Maior prob. Quia hæc inclinatio ad bonum universaliter apprehensum, dicitur voluntas.

Minor, creatura intellectualis habet inclinationem in bonum universaliter apprehensum. Sed angeli sunt creaturæ intellectuales. Ergo angeli habent incli-

nationem in ipsum universale bonum.

Maior hujus habet duas partes, scilicet quod creatura intellectualis inclinatur in bonum, et quod inclinatur in universale bonum.

Et quoad primam prob. Quia cum omnia procedant á voluntate divina, omnia per appetitum, suo modo inclinatur in bonum.

Quoad secundam probatur ex differentia, quæ est inter diversas creaturas, secundum diversum modum, quo in bonum inclinatur. Quædam enim inclinatur in bonum per solam naturalem habitudinem, absque cognitione; sicut sunt plantæ, et corpora inanimata: et talis inclinatio ad bonum vocatur appetitus naturalis. Quædam vero ad bonum inclinatur cum aliqua cognitione, non quidem sic, ut cognoscant ipsam rationem boni, sed cognoscunt aliquid bonum particulare, sicut sensus qui cognoscit dulce, et album, et aliquid huiusmodi: et inclinatio hanc cognitionem sequens, dicitur sensitivus appetitus. Quædam vero inclinatur ad bonum cum cognitione, qua cognoscunt ipsam rationem boni, quod est proprium intellectus: et hæc perfectissime inclinatur in bonum, non quasi ab alio solummodo directa in bonum, sicut ea, quæ cognitione carent, neque in bonum particulare tantum, sicut ea, in quibus est sola sensitiva cognitio, sed sunt inclinata in ipsum universale bonum. Ex quibus patet quod proprium creaturæ intellectualis est, inclinari in bonum universale, quod erat probandum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem. Quod aliquid esse supra rationem, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod sit supra, et respectu objecti, et respectu modi cognoscendi. Alio modo, ut sit supra rationem, tantum respectu modi cognoscendi. Secundum primum modum, ratio est supra sensum: quia ratio habet pro objecto universale, sensus vero,

particulare: et etiam ratio est supra sensum, quoad modum cognoscendi, ut de se patet. Intellectus autem est supra rationem, secundum modum cognoscendi, quia modus cognoscendi intellectus, est altior modo cognoscendi rationis: nam intellectus absque aliquo discursu intelligit, ratio autem per discursum. Non est autem intellectus supra rationem respectu objecti, quia ad cognitionem ejusdem objecti, quod intellectus absque discursu apprehendit, potest pervenire ratio cum discursu.

Quando igitur una potentia cognoscitiva est superior altera, ratione objecti, tunc debent poni diversi appetitus, quibus inclinatur in bonum cognitum: et hac ratione alius est appetitus sensitivus, et alius intellectivus. Quando vero una potentia cognoscitiva excedit aliam secundum modum cognoscendi tantum, non est necesse ut sit alius appetitus utriusque, quia cum appetitus sit boni cogniti, cum idem bonum ab utraque potentia cognoscatur, idem appetitus deserviet, et secundum hunc modum intellectus est supra rationem, ut dictum est.

Ad formam igitur argumenti dicitur quod ubi non est ratio, sed aliquid superius ratione, non est voluntas, hoc falsum est: et ad probationem dicitur quod voluntas non solum est in ratione, sed in omni eo, quod habet pro objecto bonum universale, ut dictum est.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod licet nomen appetitus sit sumptum ab appetendo ea quæ non habentur; tamen est etiam eorum quæ habentur et sic est in angelis. Unde non dicit in eis aliquam imperfectionem.

Ad 3. Dicitur ad maiorem. Quod id, quod est movens motum, motu proprie dicto, scilicet ut est actus imperfecti, non est ponendum in angelis: quod autem movetur motu improprie dicto, prout intelligere et velle, motus quidam

dicuntur, ponitur in angelis, et sic voluntas est movens motum.

ARTICULUS II.

Utrum in angelis voluntas differat ab intellectu.

Pro negativa.—Videtur quod in angelis voluntas non differat ab intellectu et natura.

1. Corpus naturale inclinatur in suum finem et bonum, per suam formam naturalem, et non per aliquid ab essentia distinctum. Ergo multo magis angelus inclinatur in suum finem, per suam formam, quæ est sua natura. Ergo voluntas non distinguitur a natura in angelis.

Prima. conseq. prob. Quia angelus est simplicior corpore. Unde si corpus per propriam formam, et non per aliquid distinctum a sua natura, inclinatur in suum bonum, multo magis hoc erit in angelis.

Secunda conseq. prob. Quia hæc inclinatio pertinet ad voluntatem.

2. Potentiæ, quarum objecta non differunt, nec ipsæ ab invicem distinguuntur. Sed objectum voluntatis, et intellectus non differunt. Ergo nec voluntas est ab intellectu distincta.

Minor prob. Quia bonum, quod est objectum voluntatis et verum, quod est objectum intellectus, non differunt realiter, sed secundum rationem tantum.

3. Distinctio communis, et proprii in objectis, non diversificat potentias. Sed bonum et verum videntur distinguuntur tantum, sicut commune et proprium. Ergo non distinguunt potentias, scilicet intellectum et voluntatem.

Maior, quia eadem est potentia visiva coloris et albedinis.

Minor, quia verum est quoddam bonum, scilicet bonum intellectus. Unde bonum est magis commune, quam verum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Potentia, quæ est bonorum tantum,

non est eadem cum ea quæ est malorum et bonorum. Sed voluntas angeli est tantum bonorum. Intellectus autem est bonorum et malorum; cum utrumque cognoscat. Ergo intellectus et voluntas in angelis distinguuntur.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Voluntas angeli et cujuslibet alterius creaturæ, non est ejus essentia.

Prob. Quicquid se extendit ad id, quod est extra rem, non est ipsa essentia rei. Sed voluntas tum angelorum, tum cujuscumque alterius creaturæ, se extendit in id, quod est extra rem. Ergo voluntas angelorum, et cujuscumque alterius creaturæ, non est ejus essentia.

Maior prob. dupliciter, primo, quia natura, sive essentia rei, intra ipsam rem comprehenditur, et ideo, quod se extendit ad id, quod est extra rem, non est rei essentia.

Secundo, quia videmus in corporibus naturalibus, quod inclinatio, quæ est ad esse rei, non est per aliquid superadditum essentiæ, sed per materiam, quæ appetit esse, antequam habeat et per formam, quæ tenet rem in esse, postquam fuerit. Sed inclinatio, quæ est ad aliquid extrinsecum, est per aliquid essentiæ superadditum, sicut inclinatio ad locum est per gravitatem, vel levitatem, et inclinatio ad faciendum sibi simile est per qualitates activas, et passivas.

Minor, voluntas ejus, cujus essentia non continet totum bonum, tendit necessario in aliquid extra essentiam ejus cujus est voluntas. Sed essentia angeli non continet totum bonum, sicut nec essentia alicujus alterius creaturæ. Ergo voluntas angelorum sicut et aliarum creaturarum, necessario tendit in aliquid extra.

Maior hujus, quia voluntas naturaliter inclinatur in bonum. Unde quia extra essentiam rei creatæ est bonum infinitum, voluntas cujuslibet creaturæ

tendit in extrinsecum, et inde est quod non possit esse ipsa essentia.

2.^a CONCLUSIO. Voluntas in angelis non est idem quod intellectus.

Prob. Virtutes, quæ sic se habent, quod una tendit in intrinsecum, secundum quod natum est esse intrinsecum, et altera tendit in extrinsecum, secundum quod extrinsecum, differunt ab invicem. Sed voluntas et intellectus sic se habent, quod intellectus respicit rem quæ est extra ipsum intelligentem, quatenus tamen nata est aliquo modo in eo esse: cum cognitio fiat per hoc, quod cognitum est in cognoscente. Voluntas autem se extendit ad id, quod est extra secundum quod quadam inclinatione tendit in rem exteriorem. Ergo voluntas est alia ab intellectu in angelis, et in hominibus.

Maior prob. Quia alterius potentiæ est, quod habeat aliquid extrinsecum in se, et tendere in rem exteriorem.

3.^a CONCLUSIO. In solo Deo intellectus et voluntas sunt idem quod essentia.

Prob. Quia in sola divina essentia continetur totaliter bonum, utpote quæ est ens, et bonum universale, et ideo nihil extra se vult, nisi ratione suæ bonitatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur prima consequentia. Ad prob. dicitur quod corpus naturale per formam substantialem inclinatur in esse suum, quod est sibi intrinsecum, sed in exteriori inclinatur per aliquid additum. Unde quia voluntas angeli tendit in extrinsecum, non est ejus essentia.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod potentiæ non distinguuntur secundum materialem distinctionem objectorum, sed secundum formalem distinctionem, quæ attenditur secundum rationem objecti: quorum igitur objecta non distinguuntur, nec materialiter, nec formaliter, nec ipsæ potentiæ, quarum sunt objecta

differunt. Tunc dicitur ad minorem, quod licet verum, et bonum non differant materialiter, sed sint eadem res, tamen habent diversas formales rationes et talis diversitas sufficit ad distinctionem intellectus et voluntatis.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod bonum et verum non distinguuntur secundum magis, et minus commune, sed secundum suas propria formales rationes, et ideo distinguunt has potentias. Ad probationem dicitur quod quia hæc convertuntur, verum appetitur sub ratione boni, bonum intelligitur sub ratione veri.

ARTICULUS III.

Utrum in angelis sit liberum arbitrium.

Pro negativa. = Videtur quod in angelis non sit liberum arbitrium.

1. In quibus est liberum arbitrium, est electio. Sed in angelis non potest esse electio. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

Maior, quia actus liberi arbitrii est eligere.

Minor, in quibus est electio, est etiam inquisitio. Sed in angelis non est inquisitio. Ergo in angelis non est electio.

Maior hujus, quia electio est appetitus præconsiliati, et consilium est inquisitio quædam ut dicitur 3. Ethic. 13.

Minor hujus, quia pertinet inquisitio ad discursum rationis.

2. Ex parte intellectus nihil est ad utrumlibet in angelis. Ergo nec ex parte voluntatis est ponendum liberum arbitrium, quod ad utrumlibet se habet.

Antec. prob. quia intellectus angeli non fallitur in naturalibus intelligibilibus ut dictum est.

Conseq. prob. quia eadem ratio videtur de intellectu et voluntate.

3. Ea quæ sunt naturalia angelis, conveniunt eis secundum magis et minus. Sed liberum arbitrium non recipit magis et minus. Ergo in angelis non est liberum arbitrium.

Maior quia in superioribus angelis,

ARTIC. III.

natura intellectualis est perfectior, quam in inferioribus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Liberum arbitrium est in hominibus. Ergo est multo magis in angelis.

Conseq. prob. quia libertas arbitrii pertinet ad dignitatem. Sed angeli sunt digniores hominibus. Ergo multo magis illis convenit liberum arbitrium.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. In angelis est liberum arbitrium.

Prob. qui sunt naturæ intellectualis, habent liberum arbitrium. Sed angeli sunt naturæ intellectualis. Ergo angeli habent liberum arbitrium.

Maior prob dupliciter. Primo, quia in hoc differt natura intellectualis a qualibet alia natura, nulla enim alia est liberi arbitrii, præter ipsam intellectualem naturam, et hoc patet graduando ipsas naturas. Nam quædam sunt, quæ non agunt, ex libero arbitrio, sed quasi ab aliis acta et mota, sicut sagitta movetur a sagittante ad finem: quædam vero agunt, quodam arbitrio, sed non libero, sicut animalia irrationalia: ovis enim fugit lupum, ex quodam iudicio, quo existimat eum sibi noxium; quod iudicium non est sibi liberum, sed a natura inditum: solum autem id, quod habet intellectum, potest agere iudicio libero.

Secundo prob. eadem maior. Quod potest cognoscere universalem rationem boni, est liberi arbitrii. Sed id, quod est naturæ intellectualis, potest cognoscere universalem rationem boni. Ergo est liberi arbitrii.

Maior hujus prob. quia ex universali ratione boni, potest judicare, hoc vel illud esse bonum.

2.^a CONCLUSIO. In angelis est liberum arbitrium excellentiori modo, quam in hominibus.

Prob. quia in angelis excellentiori modo est natura intellectualis.

Ad 1. Neg. minor. et ad prob. negatur maior, ad cuius prob. dicitur, quod Aristoteles loquitur de electione secundum quod est hominis: electio enim hominis est cum inquisitione, et consilio: non autem electio angeli. Et hoc manifestatur: nam æstimatio hominis in speculativis differt ab æstimatione angelii, in hoc, quod illa est cum inquisitione, hæc vero sine inquisitione. Ita etiam est in operativis: quod enim homines operantur præconsiliando, et inquirendo, angeli operantur absque aliqua inquisitione. Unde in angelis est electio, non cum inquisitiva deliberatione consilii, ut in homine, sed per subitam acceptionem veritatis.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod non est eadem ratio in angelis de intellectu ex una parte, et de voluntate ex altera. Nam si intellectus angeli non esset determinatus ad omnem veritatem, quam naturaliter cognoscere potest, esset imperfectus. Voluntas vero nullam imperfectionem habet ex hoc, quod non est determinata ad hoc, vel illud sibi inferius: et ratio est, quia unumquodque tunc imperfectum dicitur, quando in eo non est omne id, quod potest in ipso naturaliter esse. Et cum cognitio fiat ex hoc, quod cognitum est in cognoscente, si intellectus angeli non esset determinatus ad omnem veritatem naturaliter cognoscibilem, profecto esset imperfectus naturaliter. Actus autem appetitus est per hoc, quod affectus inclinatur in exteriora, quorum quædam sunt supra, et quædam infra appetitum angelorum: perfectio autem rei non dependet ab omni re inferiori: sed tantum a superiori, et propterea non pertinent ad imperfectionem angeli, si sit eius liberum arbitrium indeterminatum respectu eorum, quæ sunt infra se, esset autem imperfectum, si esset indeterminatum, respectu eorum, quæ sunt supra se, puta in hoc quod est offendere

Deum, et propterea non sequitur, quod quia intellectus angeli est determinatus ad omne verum, quod voluntas sit determinata ad omne appetibile.

Ad 3. Dicitur quod libertas dupliciter considerari potest. Uno modo, quoad suum positivum, scilicet prout est quædam facultas, ect. et sic dicitur de angelis, secundum magis et secundum minus, non quod in uno angelo intendatur et remittatur, sed quia in uno nobiliori modo, quam in altero reperitur, sicut et ipse intellectus. Secundo consideratur quoad suum negativum, prout scilicet libertas dicit quendam remotionem coactionis, et sic non dicitur secundum magis et minus: nam per libertatem non magis vel minus removetur coactio ab uno, quam ab altero angelo, omnes enim sunt æqualiter liberi. Et ratio hujus est, quia privationes secundum se non intenduntur, nec remittuntur, nisi earum causa intendatur, et remittatur. Dicitur igitur ad minorem, quod liberum arbitrium in angelis dicitur secundum magis, et minus in primo sensu, sicut cætera eorum naturalia.

ARTICULUS IV.

Utrum in angelis sit irascibilis, et concupiscibilis.

Pro affirmativa. — Videtur quod in angelis sit irascibilis, et concupiscibilis.

1. In dæmonibus sunt irascibilis, et concupiscibilis. Ergo etiam in angelis sunt irascibilis, et concupiscibilis.

Antec. quia dicit Dionys. in 4. cap. de div. nom. quod in *Dæmonibus est furor irrationabilis, et concupiscentia amens.*

Consequens, quia dæmones sunt ejusdem naturæ cum angelis, et hoc quia peccatum non mutavit naturam.

2. In quibus est amor et gaudium, est concupiscibilis, et in quibus est ira, spes, et timor, est irascibilis. Sed omnia hæc attribuantur angelis in sacra scriptura. Ergo in angelis est irascibilis, et concupiscibilis.

Maior, quia amor, et gaudium sunt in concupiscibili; ira vero, spes, et timor sunt in irascibili.

3. Virtutes quædam dicuntur esse in concupiscibili, ut sunt charitas et temperantia, et quædam in irascibili, ut spes, et fortitudo. Sed hæ virtutes angelis attribuuntur. Ergo et potentia, quarum dicuntur virtutes.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In quibus est irascibilis et concupiscibilis, est sensus. Sed in angelis non est sensus. Ergo in angelis non est irascibilis, nec concupiscibilis.

Maior, quia irascibilis, et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, ut Arist. dicit 3. de anima. tex. 41.

Determinatio.

CONCLUSIO. Appetitus in angelis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem.

Prob. appetitus intellectivus non dividitur per irascibilem et concupiscibilem. Sed in angelis est tantum appetitus intellectivus. Ergo appetitus in angelis non dividitur per irascibilem et concupiscibilem.

Maior prob. potentia, cui respondet unum objectum, secundum unam formalem rationem, non potest dividi nec distinguui in diversas potentias, secundum diversitatem illorum, quæ sub illo comuni continentur. Sed appetitui intellectivo respondet unum objectum, secundum unam rationem formalem communem, scilicet bonum, secundum communem rationem boni, nec potest esse aliquis appetitus, nisi boni. Ergo appetitus intellectivus non potest dividi per diversas potentias.

Maior hujus declaratur prius, deinde prob. nam hac ratione visus non distinguitur per plures potentias, secundum diversitatem colorum, quia potentia visivæ respondet pro objecto color, secundum communem rationem coloris, et ideo unica potentia percipiuntur omnes

colores. Si autem esset aliqua potentia, cui responderet pro objecto album secundum propriam rationem albi, necessarium esset dicere, quod talis potentia non perciperet nigrum, sed nigrum spectaret ad aliam potentiam.

Prob. vero, quia potentia non distinguuntur per materialem distinctionem objectorum, sed solum secundum diversam rationem formalem objecti. Unde potentia, cui respondet una ratio formalis non distinguitur in plures potentias, secundum distinctionem materialem objecti, ut dictum est de colore respectu potentia visivæ.

Et confirm. ratio ex opposito. Ratio enim quare appetitus sensitivus dividitur per has duas potentias scilicet irascibilem et concupiscibilem, est quia appetitus sensitivus non respicit bonum, secundum communem rationem boni, sed quoddam bonum particulare.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. antec. ad prob. dicitur, quod furor et concupiscentia metaphorice dicitur esse in dæmonibus, sicut et ira quandoque Deo attribuitur propter similitudinem effectus.

Ad 2. Dicitur, quod amor, et gaudium dupliciter accipiuntur. Uno modo ut sunt passioness, et sic sunt in concupiscibili. Alio modo, ut nominant simplicem actum voluntatis, prout scilicet amare est velle bonum alicui, et gaudere, est quiescere in aliquo bono habito, et sic sunt in parte intellectiva. Dicitur ergo ad maiorem, quod ubi est gaudium et amor, prout sunt passioness, ibi est irascibilis, et concupiscibilis. Ubi autem est amor et gaudium, prout significant simplicem actum voluntatis, non ponuntur hujusmodi potentia. In angelis sunt gaudium et amor secundo modo, non autem primo modo, et ideo non ponuntur in eis irascibilis et concupiscibilis.

Ad 3. Dicitur ad maiorem. quod charitas, secundum quod est virtus, non est in concupiscibili, sed in voluntate,

et ratio est quia objectum concupiscibilis est bonum secundum sensum delectabile. Objectum autem charitatis, quod est bonum divinum, non est huiusmodi. Spes etiam non est in irascibili, quia objectum irascibilis quoddam arduum est quod est sensibile; spes vero, quæ est virtus, est circa arduum non sensibile sed divinum. Et sic negatur absolute maior, quoad id quod dicitur de charitate, et spe, quia huiusmodi virtutes non spectant ad partem sensitivam, sed ad intellectivam. Quoad id autem quod dicitur ad temperantiam et fortitudinem, dicitur quod

temperantia, secundum quod est virtus humana, et est circa concupiscentias delectabilem, est in concupiscibili, et similiter fortitudo prout est circa audacias et timores, est in irascibili; sed hoc modo non ponuntur in angelis. Ponuntur autem in angelis temperantia quidem, quatenus voluntatem suam exhibent secundum regulam divinæ voluntatis, fortitudo vero in eis dicitur, secundum quod voluntatem divinam firmiter exequuntur, quod totum fit in angelis per voluntatem.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 59.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, à scripturis merito positam fuisse proprie voluntatem in angelis. Posita autem fuit tunc, quando dixerunt Job 4. "In angelis suis reperit pravitatem." Item 2. Pet. 2. "si enim angelis peccantibus non pepercit, sed rudentibus inferni detractos in tartarum tradidit cruciandos." Item apoc. 12. "factum est prælium in cælo: Michael, et angeli ejus præliabantur cum dracone, et draco pugnabat, et angeli ejus." Cum enim peccatum non sit peccatum, nisi sit voluntarium, et voluntate proprie dicta (ad differentiam sensitivi tantum appetitus) patet quod scripturæ per hoc, quod in angelis peccatum ponunt, illos voluntate propria præditos affirmant. Similiter prælium illud fuit incitatio quædam ad peccandum, cum draco suam malam voluntatem toti cælo manifestavit, q. 63. art. 8. cujus malo exemplo aliqui consenserunt, qui vocantur angeli ejus, aliqui vero dissenserunt, qui hic dicuntur Michael, et angeli ejus. Aliqui ergo fuerunt mali, aliqui boni. Cum ergo malitia, et bonitas non possit proprie esse sine voluntate proprie dicta patet, quod per hoc, quod ponitur malitia, et bonitas in angelis, ibi ponitur proprie voluntas. Hæc faciunt etiam pro appen. art. 3. ubi agitur de libero arbitrio. Et ibi dicta faciunt pro præsentī loco. Vide tu, et bene applica. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturarum illa dicta, atque conciliorum articulo tertio, pro quanto voluntas proprie ponitur in angelis, et declares, et probes, et defendas.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte dictum ab *Innoc. I.* virtualiter fuisse, quod in angelis neque voluntas, neque intellectus est eorum natura. Hoc autem ipse Papa in Concilio generali, extra de sum. trin. et fid. cath. cap. "firmiter, dixit sic: dæmones à Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali." Ecce quod naturaliter non sunt mali: sed per se, idest, per proprium liberum arbitrium (ut ibi exponit sanctus doctor) facti sunt mali. Quid est modo liberum arbitrium? Est secundum doctorum sententiam facultas rationis, et voluntatis. Non ergo voluntas, et ratio, idest, intellectus, est idem cum natura angelorum, cum per naturam boni per liberum arbitrium sint mali. Item per rationem articuli ostendere potest Philosophum merito in sententia dixisse, quod in angelis voluntas, et intellectus differunt. Hoc autem dixit in metaphysica tunc, quando ait, quod "intelligentia movens cælos movet præter desiderium, quod habet, ut assimiletur primæ causæ, sive quod motus cæli est à desiderio intelligentiæ proveniente ex conceptu ejus intellectivo." Quia enim concipit intelligentia, esse bonum exequi voluntatem primæ causæ.

id, quod est assimilari ei: ideo (inquirebat philosophus) intelligentia ex desiderio talis assimilationis movet cælum, cum intellectu suo viderit hoc, quod scilicet moveat esse à prima causa volitum. Ex his Philosophi virtualiter saltem verbis patet, quod ipse vult, intelligentiæ appetitum ab aliquo extrinseco appetibili moveri, quod quidem extrinsecum est prima illa causa. Cum enim desideret intelligentia se assimilari, movetur profecto ab ipso extrinseco appetibili, quod jam modo dicto per intellectum conceperat. Per intellectum itaque rem illam extrinsecam trahit angelus ad se, cum cognitio fiat per hoc, quod cognitum est in cognoscente, per voluntatem vero ipse angelus trahitur ad illam rem extrinsecam, cum desiderium, seu volitio quadam inclinatione tendat in rem exteriorem, ut habetur ex eodem Philos. in libris de anima, imo in multis locis doctrinæ suæ. Voluntas igitur, et intellectus, quæ moventur ab objecto extrinseco, non sunt idem, sed duæ res. Dixi ly *quando moventur ab extrinseco*, ad differentiam Dei, cujus voluntas, et intellectus, cum non moveantur ab objecto extrinseco, sunt uno tantum res. His omnibus junctis perspicies facile, quod, quando Philosophus intelligentiam movere cælum ex desiderio assimilationis ad primam causam dixit, tunc hujusmodi verba intellectum, et voluntatem differre in angelis realiter voluit. *Secundo* habes, quomodo per rationem dicta et Concilii, et philos. pro quanto voluntatem, ac intellectum à natura, atque à se invicem differre asserunt, declares, probes, tuearis.

Ex art. 3. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, Concilium *Nicænum secundum*, actione quinta merito sanxisse, tanquam in fundamento, angelos habere liberum arbitrium, fundamentum autem habiti liberi arbitrii est aliquem esse intellectualem. Dixit vero ipsum concilium sic de angelis, et archangelis: “ipsa catholica Ecclesia sentit, esse intelligibiles. Et inf. Nos igitur eos, non, ut Deum, sed, ut creaturas intelligibiles, et ministros Dei pingimus, et colimus.” Hæc concilium ibi ex libro Beati Joannis episcopi thessalonice. Ubi advertet, concilium accipere ly *intelligibiles* pro ly *intellectuales*. Item, quomodo ostendas, Concilium *Lateran.* sub. *Innocentio III.* recte determinasse, angelos esse liberi arbitrii. Determinavit autem tunc, quando extra de summa trinitate. et fide catholica, capitulo *firmiter* dicit, *quosdam angelos factos esse malos non natura, sed per se*, idest secundum gloss. Divi Thomæ ibi, sua libera voluntate. seu libero arbitrio. Alioquin, si liberum arbitrium non habuissent, non utique bonitate morali, vel malitia à se invicem discreti fuissent, quod est contra fidem, et passim omnes sacras scripturas, conciliorumque omnium, atque doctornm unanimem consensum. Est ergo de fide, quod angelis habeant liberum arbitrium.

Ex art. 4. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas: Philosophum bene dixisse, dum irascibilem, et concupiscibilem procul esse ab angelis determinavit. Determinavit autem hoc 3. *de anima, tex.* 41. adjuncto 12. *metaph. cap.* 6. 8. *et ultimo.* In 3. enim illo habes, quod irascibilis, et concupiscibilis sunt in parte sensitiva, quam quidem partem in *duodecimo* illo ibi ad longum ab angelis ipse removet. Nam per rationes re vera egregias ibi angelos negat esse corporeos, ac propterea intelligentias, seu intellectus (cum Dionysio) et substantias abstractas eos appellat. Substantiæ (sententialiter inquit) illæ moventes cælos, si corporeæ essent, ac mediante suo corpore moverent. tunc virtus illorum esset aliquando defatigata, et sic ratione talis defatigationis cælorum motus non esset adeo diuturnus, et regularis. Nec potest subterfugi dicendo, quod corpora angelorum essent incorruptibilia: quia assignantes corpora angelis, dicunt illa esse aerea, vel ignea, et consequenter corruptibilia, et fatigabilia.

QUÆST. LX.
QUÆSTIO SEXAGESIMA,

DE AMORE, SEU DILECTIONE ANGELORUM,
IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actu voluntatis, qui est amor, sive dilectio. Nam omnis actus appetitivæ virtutis ex amore, seu dilectione derivatur.

Et circa hoc quærentur quinque.

Primo, utrum in angelis sit dilectio naturalis.

Secundo, utrum in eis sit dilectio electiva.

Tertio, utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali, an electiva.

Quarto, utrum unus angelus diligat alium dilectione naturali, sicut seipsum.

Quinto, utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plusquam seipsum.

ARTICULUS I.

Utrum in angelis sit amor, seu dilectio naturalis

Pro negativa.== Videtur, quod in angelis non sit amor, vel dilectio naturalis.

1. In quibus est amor intellectualis, non potest esse amor naturalis. Sed in angelis est amor intellectualis. Ergo in eis non est amor naturalis.

Maior quia amor naturalis contra intellectualem dividitur, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom.

2. Ea, in quibus est amor naturalis, magis aguntur, quam agant. Sed angeli non aguntur, sed agunt. Ergo in angelis non est amor naturalis. Maior, quia nihil habet dominium suæ naturæ. Minor, quia angeli sunt liberi arbitrii.

3. Omnis dilectio aut est recta, aut non recta. Sed nec dilectio recta, nec dilectio non recta est naturalis. Ergo in angelis non potest esse dilectio naturalis.

Minor prob. quia dilectio recta pertinet ad charitatem, quæ non est naturalis, sed supra naturam. Dilectio vero non recta pertinet ad iniquitatem, quæ

TOM. II.

ARTIC. I. 97

est contra naturam. Unde neutra dilectio est naturalis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In quibus est cognitio naturalis, est etiam naturalis dilectio. Sed in angelis est cognitio naturalis. Ergo in eis est etiam naturalis amor.

Maior quia dilectio sequitur cognitionem, cum nihil ametur nisi cognitum, ut August. dicit 1. de Trinit. cap. 8. et lib. 10. cap. 1. et 2.

Determinatio.

CONCLUSIO. Necesse est ponere in angelis dilectionem naturalem.

Prob. In natura intellectuali invenitur naturalis inclinatio secundum voluntatem. Sed angelus est naturæ intellectualis. Ergo in angelis invenitur inclinatio naturalis secundum voluntatem, quæ est ipsa naturalis dilectio.

Maior habet duas partes, prima quod in qualibet natura intellectuali invenitur inclinatio naturalis. Altera, quod inclinatio naturalis, quæ invenitur in natura intellectuali sit secundum voluntatem.

Et quoad utramque prob. et primo quoad primam. Quod consequitur id, quod est prius, salvatur in posteriori. Sed naturalis inclinatio consequitur naturam, quæ est prior ipso intellectu: utpote quæ est essentia rei. Ergo inclinatio naturalis salvatur etiam in natura intellectiva.

Minor prob. Quia commune est omni naturæ habere aliquam inclinationem.

Altera pars minoris prob. Nam licet habere naturalem inclinationem, sit omni naturæ commune, diversimode tamen invenitur huiusmodi inclinatio in diversis naturis, in unaquaque, inquam, secundum modum suum. Unde in natura carente cognitione invenitur inclinatio solum secundum ordinem naturæ ad aliquid: sicut in natura gravis invenitur inclinatio secundum ordinem naturæ, ad locum deorsum. In natura vero sen-

sitiva invenitur inclinatio secundum appetitum sensitivum: et in natura intellectuali invenitur secundum appetitum intellectivum, qui est voluntas. Et cum angelus sit naturæ intellectualis, ut dictum est, sequitur quod in eo sit naturalis inclinatio, quæ est secundum voluntatem quæ est ipsa naturalis dilectio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod amor naturalis est duplex. Unus qui est solum naturalis, et hic est naturæ in quantum naturæ, qui non addit supra rationem naturæ perfectionem sensus et intellectus. Alter amor est, qui est naturæ talis, scilicet quæ supra rationem naturæ addit perfectionem sensus, vel intellectus. Amor igitur primo modo contradistinguitur amori intellectuali, non autem amor naturalis secundo modo. Ad formam igitur argumenti, negatur maior, de amori naturali juxta secundum modum. Ad prob. dicitur, quod amor naturalis primo modo distinguitur contra amorem intellectualem, non autem amor secundo modo. D. Dionys. loquitur de amore primo modo.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod angeli non solum agunt, sed etiam aguntur. Pro quo est sciendum, quod omnia quæ sunt in universo, aliquo modo aguntur, præter primam causam, quæ est Deus. Sed quædam ita aguntur, quod non agunt, et hujusmodi sunt omnia ea, quæ non sunt liberi arbitrii. Quædam vero ita aguntur, quod tamen etiam agunt, ut sunt ea, quæ habent liberum arbitrium. Unde angelus agit in quantum ab auctore suæ naturæ est sibi indita naturalis inclinatio. Agit autem quando operatur per suum liberum arbitrium.

Ad 3. Dicitur, quod omnis dilectio naturalis est recta, et negatur quod omnis dilectio recta spectet ad charitatem. Primum manifestatur, quia sicut cognitio naturalis semper est vera, ita et dilectio naturalis semper est recta,

cum amor naturalis nihil aliud sit, quam inclinatio naturæ indita ab auctore naturæ. Unde dicere quod dilectio naturalis non est recta, est derogare auctori naturæ. Secundum manifestatur. Quia alia est rectitudo dilectionis naturalis, et alia est rectitudo charitatis et virtutis: una enim est perfectiva alterius, sicut etiam alia est veritas cognitionis naturalis, et infusæ, quarum hæc est illius perfectiva sicut charitas naturæ.

ARTICULUS II.

Utrum in angelis sit dilectio electiva.

Pro negativa.—Videtur quod in angelis non sit dilectio electiva.

1. In quibus est amor intellectualis non potest esse amor electivus. Sed in angelis est amor intellectualis, ut eis proprius. Ergo in angelis non est amor electivus.

Maior, quia amor electivus dividitur contra amorem intellectualem. Nam amor electivus est amor rationalis, cum electio sequatur consilium, quod in inquisitione consistit, ut dicitur 3. Ethic. cap. 3. Amor autem rationalis dividitur contra amorem intellectualem. Unde ubi est amor intellectualis, non videtur quod possit esse amor electivus.

2. In angelis præter cognitionem gratuitam, non est nisi cognitio naturalis. Ergo in eis præter dilectionem gratuitam, non est nisi dilectio naturalis.

Consequentia probat. Quia dilectio sequitur cognitionem.

Antec. prob. Angeli enim non discurrunt de principis ad conclusiones, et sic omnia, quæ naturaliter cognoscere possunt, se habent sicut intellectus noster ad prima principia, quæ naturaliter cognoscit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Angeli sua dilectione merentur. Ergo in eis præter naturalem dilectionem est dilectio electiva.

Conseq. prob. quia in naturalibus non meremur, neque demeremur.

Determinatio.

CONCLUSIO. In angelis præter dilectionem naturalem est etiam dilectio electiva.

Prob. Actus, qui nullam imperfectionem ponit in natura intellectuali, non est negandus ab angelis. Sed actus dilectionis electivæ nullam ponit imperfectionem in angelis. Ergo actus dilectionis electivæ non est ab eis negandus.

Minor prob. Ex differentia quæ est inter actum intellectus et voluntatis, scilicet inter cognitionem, et volitionem. In intellectu enim nostro invenitur duplex actus cognitionis, scilicet actus cognitionis naturalis, et actus cognitionis discursivæ. Per primum cognoscit prima principia, quæ sunt naturaliter nota. Per secundum cognoscit conclusiones, quas non apprehendit naturaliter, sed per discursum ex principiis naturaliter notis. In voluntate etiam est duplex dilectio, scilicet naturalis, qua diligit finem, et electiva, qua diligit ea quæ sunt ad finem. In intellectu angeli ponitur cognitio tantum naturalis, non autem discursiva. Et ratio est quia cognitio discursiva ponitur in nobis, ex imperfectione intellectualis luminis: quia enim lumen intellectus nostri est debile et imperfectum, non potest omnia statim naturaliter cognoscere, sed quædam, quæ non primo apprehendit, investigat per discursum, hoc autem quod intellectus non cognoscat statim omnia, quæ naturaliter cognoscere potest, dicit imperfectionem in ipso intellectu. Cognitio enim fit ex hoc quod cognitum est in cognoscente, et ideo si intellectus non habeat in se omnia, quæ habere naturaliter potest, est imperfectus, et quia angelus est virtutis intellectivæ perfectæ, in eo non ponitur cognitio discursiva, quia scilicet poneretur in ipso imperfectio. Sed non sic est de dilectione, nam nec dilectio naturalis, nec electiva imperfectionem aliquam dicit. Et ratio est quia actus appetitus fit per ordinem appetentis ad

res, et quia quædam sunt res secundum se bonæ et quædam sunt bonæ ex ordine ad aliud, ideo quædam appetuntur et diliguntur per se naturali dilectione, et quædam appetuntur et diliguntur per ordinem ad aliud. Unde nullam significat imperfectionem hoc, ut quis aliqua naturaliter diligit scilicet finem, et aliqua electiva dilectione, scilicet ea, quæ sunt ad finem, et sic patet minor, quæ erat probanda, quod dilectio electiva nullam ponat imperfectionem in natura intellectuali.

2.^a CONCLUSIO. In angelis dilectio naturalis est principium dilectionis electivæ.

Prob. Quod spectat ad naturam in unoquoque, est principium aliorum. Sed dilectio naturalis spectat ad naturam in angelis, sicut et in nobis. Ergo dilectio naturalis in angelis et in nobis, est principium electivæ.

Maior prob. dupliciter. Primo, quod pertinet ad id, quod est prius, habet rationem principii. Sed quod spectat ad naturam, spectat ad id, quod est prius. Natura enim est primum in unoquoque. Ergo quod spectat ad naturam, habet rationem principii.

Secundo prob. eadem maior, per ea quæ videmus in intellectu, et voluntate nostra; in quibus apparet, quod semper naturalis actus est principium aliorum. Nam actus naturalis intellectus nostri est cognoscere prima principia, et ex hac naturali cognitione proceditur ad cognitionem conclusionum, quæ non cognoscuntur ab homine naturaliter, sed per inventionem, vel per doctrinam. Hoc idem fit in voluntate. Finis enim se habet in voluntate, sicut principia in intellectu: unde sicut intellectus naturaliter cognoscit prima principia, ita voluntas naturaliter vult ultimum finem et sicut intellectus per prima principia cætera cognoscit, sic voluntas naturaliter vult finem ultimum, et reliqua

vult propter finem. Unde manifestum est quod actus naturalis in unoquoque est principium aliorum actuum, et per hoc, quod dilectio naturalis est principium dilectionis electivæ in homine, et in angelis. Et hæc dicta sint persistendo in naturalibus actibus; de supernaturalibus autem erit sermo in quæst. 62.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. neg. quod omnis amor electivus dividitur contra amorem intellectualem, et ad probationem negatur quod omnis amor electivus sit amor rationalis, secundum quod rationalis amor dividitur contra intellectualem. Pro quo sciendum est quod amor potest dici rationalis dupliciter. Uno modo, quia sequitur cognitionem ratiocinativam, quæ est cum discursu: et talis amor electivus sequitur consilium, et inquisitionem, sed non ponitur in angelis, eo quod in eis non sit discursiva cognitio. Alio modo potest dici amor rationalis, quia sequitur cognitionem intellectus, et dicitur rationalis ad differentiam sensitivi, et hic amor rationalis non distinguitur contra intellectualem; sed potius ipsum comprehendit, ut commune comprehendit proprium, et talis amor in nobis quidem sequitur discursum rationis, non autem in angelis. Et brevius dicitur negando maiorem, et cum dicitur quod amor electivus dividitur contra rationalem, negatur de amore electivo, qui non sequitur consilium et discursum. In nobis quidem hoc verum est, non autem in angelis.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod non est eadem ratio de cognitione et volitione in angelis. Nam si in angelis poneretur præter cognitionem naturalem, cognitio discursiva, poneretur in angelis imperfectio, scilicet carentia cognitionis omnium, quæ cognoscere potest naturaliter, per hoc autem quod in eis ponitur dilectio electiva,

nulla imperfectio denotatur, et ratio horum explicata est in probatione primæ conclusionis.

ARTICULUS III.

Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali, et electiva.

Pro negativa.—Videtur quod angelus non diligat seipsum dilectione naturali et electiva.

1. Qui diligit seipsum dilectione naturali et electiva, potest esse finis, et ad finem, respectu sui ipsius. Sed angelus non potest esse finis, et ad finem respectu sui ipsius. Ergo non potest se diligere dilectione naturali et electiva.

Maior prob. quia dilectio naturalis est ipsius finis, et dilectio electiva est eorum quæ sunt ad finem.

Minor prob. quia idem non potest esse finis, et ad finem respectu ejusdem.

2. Amor non potest esse ejusdem ad seipsum. Ergo angelus naturaliter non potest se aliquo amore diligere.

Antec. prob. Quod est unitivum et concretivum, non potest esse ejusdem ad seipsum. Sed amor omnis est unitivus et concretivus. Ergo amor non potest esse ejusdem ad seipsum.

Maior, quia unitio et concretio sunt diversorum in unum redactorum.

Minor, quia Dionys. dicit 4. c. de div. nom. Quod amor est virtus unitiva et concretiva.

3. Omnis motus tendit in alterum. Dilectio est quidam motus. Ergo dilectio tendit in alterum. Ergo dilectio angeli non est sui ipsius

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. dicitur 9. Ethic. cap. 8. Quod amabilia, quæ sunt ad alterum, veniunt ex amabilibus, quæ sunt ad seipsum.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angelus diligit seipsum dilectione naturali et electiva.

Prob. Qui desiderat sibi aliquod bonum naturali appetitu, et quoddam per

electionem, diligit seipsum dilectione naturali et electiva. Sed angelus vult sibi aliquod bonum naturaliter, et aliquod per electionem. Ergo angelus diligit se dilectione electiva et naturali.

Maior prob. quia desiderare sibi bonum, est amare seipsum. Et hoc manifestatur, quia amor semper est boni: bonum autem est in substantia et accidente, et secundum hoc dupliciter aliquid amatur, scilicet ut bonum subsistens, et ut bonum inhærens. Illud amatur, ut bonum subsistens, quod amatur ut id, cui aliquis vult bonum. Illud amatur ut bonum inhærens quod desideratur alteri, sicut scientia amatur, non ut ei velit quis bonum, sed ut habeatur. Qui igitur sibi desiderat aliquod bonum diligit seipsum ut bonum subsistens.

Minor prob. quoad primam partem, scilicet quod angelus naturaliter velit sibi bonum. Quia unumquodque naturaliter desiderat suam perfectionem, ut est videre etiam in carentibus cognitione. Ignis enim naturaliter appetit, et tendit in locum sursum. Unde, et angelis, et hominibus hoc convenire dicendum est, ut naturaliter appetant suam perfectionem.

Secunda pars minoris relinquitur, ut manifesta ex se.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod in argumento supponitur unum falsum, scilicet quod angelus diligit se naturali dilectione et electiva, respectu ejusdem boni. Tunc enim optime valeret argumentum, quia dilectione naturali diligitur aliquid ut finis, et electiva, ut ad finem: sed hoc quod supponitur, non est verum. Nam angelus et homo naturali dilectione se diligunt, quatenus sibi desiderant finem et alias naturales perfectiones: per electionem autem diligunt aliqua, prout ordinantur ad finem. Unde ad formam argumenti negatur maior. Ad probationem dicitur, quod quia dilectio naturalis est finis, angelus diligit se dilectione

naturali, quatenus vult naturaliter finem et quatenus vult sibi aliquod bonum, prout est ordinatus in finem, diligit se dilectione electiva.

Ad 2. Neg. maior Ad prob. dicitur quod Dionys. illo in loco 4. capit. de divin. nom. intendebat ostendere quod amor habet virtutem unitivam amantis cum amato. Unde sicut plus est esse unum, quam uniri, ita maior est unitas amoris ad seipsum, quam ad alia. Usus est autem Dionys. illo in loco nomine unionis et concretionis, ut ostenderet derivationem amoris a se in alia, quia scilicet amor procedens ab amante in amatum, habet vim uniendi amatum amanti, per hoc tamen non excluditur quin possit amor esse ad seipsum.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod motus, qui est actio transiens, tendit in alterum, non autem motus, qui est actio immanens. Tunc ad minorem dicitur quod amor est actio immanens, et ideo non tendit in alterum ex necessitate, sed potest reflecti super amantem, ut amet seipsum, sicut etiam intellectio potest esse ad aliorum, et sui ipsius, ut scilicet cognoscat quis alia, et seipsum.

ARTICULUS IV.

Utrum unus angelus naturali dilectione diligit alium sicut seipsum.

Pro negativa.—Videtur quod unus angelus non diligit naturali dilectione alium sicut seipsum.

1. Unus angelus non cognoscit alium sicut seipsum. Ergo nec diligit alium sicut seipsum.

Antec. prob. quia angelus cognoscit seipsum per suam essentiam, alium vero per similitudinem.

Consequens probat. quia dilectio sequitur cognitionem.

2. Causa est potior causato, et principium eo quod ex principio derivatur. Sed dilectio, quæ est ad alium, derivatur ab ea quæ est ad seipsum ut dicitur 9. Ethic. cap. 8. Ergo unus angelus non diligit alium sicut seipsum, sed magis diligit seipsum, quam alios.

3. Qui diligit seipsum amore naturali, alium autem non diligit amore naturali, non diligit alium sicut seipsum. Sed angelus diligit se amore naturali, alium autem non diligit amore naturali. Ergo unus angelus non diligit alium sicut seipsum.

Minor quoad primam partem probata est in articulo præcedenti. Quoad secundam vero probat. dupliciter.

Primo, amor naturalis est ipsius finis. Sed unus angelus non est finis alterius. Ergo unus angelus non diligit alium amore naturali.

Secundo amor naturalis non potest removeri. Sed amor, quo unus angelus alium diligit, potest removeri, ut patet in dæmonibus, qui honos non diligunt. Ergo non est amor naturalis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Illud, quod invenitur in omnibus, etiam in ratione carentibus, videtur esse omnibus naturale. Sed diligere sibi simile, videtur naturale omnibus: quia dicitur Eccli. 13. 19. *Omne animal diligit sibi simile.* Ergo angelus naturaliter diligit alium sicut seipsum.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Unus angelus diligit alium dilectione naturali sicut seipsum quoad aliqua.

Prob. qui sunt unum in natura, diligunt se naturali dilectione. Sed unus angelus convenit cum altero in naturalibus. Ergo diligit eum naturali dilectione, quoad ea in quibus naturaliter cum ipso convenit.

Maior prob. quia unumquodque naturaliter diligit seipsum. Sed quod est unum cum aliquo, est idem cum eo. Ergo unumquodque diligit, quod est unum sibi: et quidem, si sit unum sibi naturaliter, diligit illum dilectione naturali: si vero sit sibi unum, unione non naturali, diligit ipsum dilectione non naturali: sicut homo diligit civem suum, dilectione politicæ virtutis, consanguini-

neum vero naturali dilectione, inquantum est unum cum eo in principio generationis naturalis, et sic patet maior.

Minor prob. quia quæ sunt unum in genere, vel in specie, sunt unum in natura. Sed angeli omnes conveniunt in eodem genere. Ergo conveniunt in natura.

Et confirmatur concl. quia similis naturalis dilectio apparet etiam in carentibus cognitione. Nam ignis naturalem inclinationem habet, ut communicet alteri suam formam, quod est bonum eius, sicut naturaliter inclinatur ad quærendum bonum suum, ut esse sursum. Unde ignis videtur, quod eodem modo inclinetur in bonum aliorum, etsuum; cum naturaliter inclinetur ad communicandum suam formam alteri, sicut naturaliter inclinatur in locum sursum. Ergo et unus angelus alium diligit, inquantum convenit cum eo in natura. Inquantum vero unus angelus convenit cum altero in aliquibus aliis, puta in custodia, vel inquantum unus ab altero differt, non diligit alium dilectione naturali sicut seipsum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. respon. ad antec. quod quando dicitur quod unus angelus non cognoscit alium sicut seipsum, potest duobus modis intelligi. Uno modo, ut ly sicut determinet modum cognitionis ex parte cogniti, et est sensus quod unus angelus cognoscit, vel non cognoscit alium, sicut seipsum, idest sicut cognoscit seipsum esse, et esse talis natura, et habere intellectum et voluntatem, et esse spiritum: ita etiam omnia hæc cognoscat de altero: et sic antecedens est falsum. Nam unus cognoscit alium quoad naturalia, ita bene sicut seipsum. Alio modo, ly sicut, potest determinare modum cognitionis ex parte cognoscentis, ut sit sensus quod unus angelus non cognoscit alium per idem medium, sive per eandem speciem, per quam se cognoscit: et sic est verum antecedens. Quia cognoscit seipsum per essentiam, alium autem per speciem. Similiter etiam di-

endum est de dilectione. Quando enim dicimus, unum angelum diligere alium sicut seipsum, ly sicut potest determinare modum dilectionis ex parte diligētis, ut sit sensus quod unus angelus diligit alium eodem modo, quo se diligit: et hoc est falsum, quia seipsum diligit per voluntatem, quæ est in seipso, alium autem non diligit per voluntatem in ipso dilecto existentem sed per voluntatem diligētis. Si vero ly sicut, determinet modum dilectionis ex parte dilecti, est verum quod unus diligit alium sicut seipsum, quoad naturalia, hoc est, sicut unus angelus vult sibi finem, ita et alteri, et sic de aliis: et in conclusione est sermo hoc secundo modo.

Unde ad formam argumenti dicitur, quod si sit sermo de modo cognitionis ex parte cognoscentis, conceditur totum argumentum, in quo in hoc sensu concluditur quod unus angelus, sicut non cognoscit alium eo modo, idest per idem, per quod se cognoscit: ita nec alium diligit sicut se, ut dictum est, quod conceditur. Si vero sit sermo de cognitione ex parte cogniti et de dilectione ex parte dilecti negatur antecedens. Et ad prob. dicitur quod fit transitus de secundo ad primum sensum. Illa enim ratio probat antecedens, intellectum primo modo, ut de se patet. Non enim probat quod angelus non ita bene cognoscat alium, sicut se, sed solum quod non per idem, se et alium cognoscat.

Ad 2. Dicitur quod quando in conclusione dicitur quod unus angelus diligit alterum sicut seipsum, ly sicut non dicit æqualitatem, ut sit sensus quod unus diligit alium, tantum quantum diligit seipsum, hoc enim est falsum: quia unus angelus diligit magis se, quam alios angelos: et ratio est, quia dilectio naturalis fundatur super unitate naturali, et sicut maior est unitas eiusdem ad seipsum, quam unitas diversorum convenientium in uno aliquo genere, vel

specie; sic maior est dilectio, qua quis se diligit, quam ea, qua alterum diligit. Sed ly sicut, dicit similitudinem, et est sensus, quod sicut angelus diligit se, naturali dilectione; ita et alium naturaliter diligit, quoad naturalia: in argumento igitur concluditur solum, quod unus magis diligit se, quam alium quod conceditur.

Ad 3. Negatur minor; ad primam probationem dicitur, quod amor naturalis est finis, non quod diligitur finis, sicut cui aliquis velit bonum, sed est finis, quia ipse finis est volitus, tanquam illud, quod sibi quis vult, et per consequens alteri, quod est sibi unum naturaliter unde ad hoc ut unus angelus diligit alium naturali dilectione, non oportet ut angelus dilectus sit finis diligētis, sed solum quod diligens velit dilecto finem, quem sibi vult, et hoc fit in angelis.

Ad secundam probationem dicitur negando minorem. Ad cuius probationem dicitur, quod dilectio naturalis, qua angeli se, et alios diligunt, non potest removeri nec a dæmonibus. Et quamvis dæmones odio habeant bonos angelos, hoc non est respectu naturalium, sed inquantum diversificentur secundum iustitiam, et iniustitiam.

ARTICULUS V.

Utrum angelus naturali dilectione diligit Deum plusquam seipsum.

Pro negativa.—Videtur quod angelus naturali dilectione non diligit Deum plusquam seipsum.

1. Quod maxime distat a natura diligētis, non potest diligi ab eo dilectione naturali. Sed Deus maxime distat a natura angeli. Ergo non potest diligi ab angelo dilectione naturali, et sic, angelus naturali dilectione plus diligit se, et alios angelos quam Deum.

Maiores prob. quia dilectio naturalis fundatur super naturali unionem dilecti, cum diligente. Unde quia angelus secundum naturam est magis unitus sibi

naturaliter, et aliis angelis quam Deo, videtur quod se, et alios angelos plus diligit quam Deum.

2. Naturali dilectione quilibet diligit alium propter seipsum. Ergo angelus naturali dilectione non diligit Deum plusquam seipsum.

Antec. prob. quia unumquodque diligit aliud, inquantum est bonum sibi.

Conseq. prob. quia propter quod unumquodque tale, et illud magis. Unde si aliquis diligit alium propter seipsum, magis diligit seipsum.

3. Natura reflectitur in seipsum. Sed si magis tenderet in alium, quam in se, diligendo aliquid aliud non propter se, non reflecteretur supra seipsam. Ergo angelus naturali dilectione non plus Deum, quam se diligit.

Maior prob. quia videmus quod omne agens naturaliter agit ad conservationem sui, quod est reflecti in seipsum.

4. Diligere Deum plusquam seipsum, est proprium charitatis. Ergo angelus non diligit Deum plusquam se naturali dilectione.

Prob. conseq. quia dilectio, quæ est per charitatem, non est naturalis angelorum, sed diffunditur in cordibus eorum per Spiritum sanctum, qui datus est eis, ut Aug. dicit in 12. de civi. Dei cap. 9.

5. Dilectio naturalis semper manet, manente natura. Sed dilectio, qua angelus, vel homo Deum diligit, non semper manet. Ergo diligere Deum plusquam se, non est naturale, nec angelo, nec hominibus.

Minor prob. quia August. dicit in 14. de civi. Dei. Quod fecerunt civitates duas amores duo: terrenam, scilicet amor sui, usque ad contemptum Dei. Cælestem vero amor Dei, usque ad contemptum sui.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod est de lege naturæ, est naturale. Sed diligere Deum plusquam se, est de lege naturæ. Ergo est homini et angelo naturale.

Minor, omnia præcepta moralia legis sunt de lege naturæ. Sed præceptum de diligendo Deum supra seipsum, est morale præceptum legis. Ergo diligere Deum supra se, est de lege naturæ.

Determinatio.

Quorundam opinio.

Quidam respondentes huic quæsito, dicebant tria.

Primum quod angelus naturali dilectione diligit Deum plusquam se, amore concupiscentiæ. Et hoc quia angelus plus appetit bonum divinum, quam bonum suum.

Secundum, quod angelus quodammodo etiam amore amicitiae, plus Deum, quam se diligit. Et hoc, quia angelus naturaliter maius bonum vult Deo, quam sibi: vult enim naturaliter Deum esse Deum, se autem vult habere naturam propriam.

Tertium quod (simpliciter loquendo) angelus naturali dilectione, plus diligit se, quam Deum. Et hoc, quia angelus intensius, et principalius naturaliter diligit se, quam diligit Deum.

Falsitas hujus opinionis ex dicendis apparebit.

CONCLUSIO. Angelus, et homo, naturali dilectione plus, et principalius diligunt Deum, quam se,

Prob. omne illud, quod secundum id quod est, alterius est, secundum suam naturam principalius, et magis inclinatur in id, cuius, est quam in seipsum. Sed angelus, et homo secundum hoc quod sunt, Dei sunt. Ergo naturaliter plus inclinantur in Deum, quam in se.

Maior prob. Inclinatio naturalis in his quæ sunt sine ratione, demonstrat inclinationem naturalem in voluntate intellectualis naturæ. Sed in his, quæ sunt sine ratione, videmus quod naturaliter magis inclinantur in id, cuius sunt quam in seipsa. Ergo et hoc idem dicendum est de his, quæ sunt naturæ intellectualis, ut sunt homo, et angelus.

Minor hujus manifestatur, quia pars

absque deliberatione exponit se pro toto, sicut manus exponit se ictui absque deliberatione, ad conservationem suppositi. Ergo pars naturaliter plus inclinatur in totum, cujus est pars quam in se.

Et prob. hæc conseq. quia unumquodque sic naturaliter agitur, sicut natum est agi. Unde si pars naturaliter agitur ut conservationem totius plus curet, quam sui, naturaliter plus inclinatur in id, cujus est, quam in se.

Et quia ratio imitatur naturam, hinc fit quod etiam idem in virtutibus politicis accidat. Est enim virtuosus civis, ut se exponat mortis periculo pro totius reipublicæ conservatione. Et si homo esset naturalis pars civitatis, sicut brachium est naturalis pars corporis, hæc inclinatio esset ei naturalis, et sic patet minor probanda.

Minor autem principalis, scilicet quod angelus, et homo, secundum hoc quod sunt Dei sint, prob. Quia omnis creatura, secundum quod est, Dei est: cum Deus sit universale bonum, sub quo continentur homo, angelus, et omnis creatura.

Secundo prob. eadem conclusio. Si angelus, et homo plus se, quam Deum diligenter, sequerentur duo inconvenientia. Unum est, quod naturalis dilectio esset perversa, utpote, quæ magis in se, quam in Deum tenderet. Alterum, quod per charitatem non perficeretur naturalis dilectio, sed potius destrueretur. Nam si naturalis dilectio esset ut magis quis se diligeret, quam Deum, et charitas magis inclinet ad diligendum Deum, quam se, sequitur evidenter quod charitas destrueret naturalem amorem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod illa maior est vera de his, quæ distant, et unum non est alteri ratio existendi, et bonitatis. Quando enim aliquid non spectat ad naturam alicujus, nec communicat cum eo in aliquo naturali, et non est causa, quod illud aliud existat, non diligitur

ab eo naturali dilectione. Si vero aliquid sit quidem distans á natura alterius, sed sit ei causa existendi, potest naturaliter diligi. Quamvis igitur Deus maxime ab angelo et homine distet, tamen quia est causa existendi et bonitatis, tum angelis, tum hominibus, diligitur ab illis naturali dilectione. Maior igitur sic est glossanda. Illud, quod maxime distat á natura alicujus, non diligitur dilectione naturali, si illud non sit ipsi ratio existendi.

Ad 2. Neg. antec. in proposito scilicet dum est sermo de dilectione Dei, quicquid sit, dum loquimur de dilectione aliarum rerum. Ad prob. etiam stando in proposito respondetur. Quod quando dicitur quod unumquodque diligit aliud, inquantum est bonum sibi ly inquantum, potest significare finem, et tunc est sensus quod unumquodque diligit aliud, inquantum ordinatur ad ipsum diligentem tamquam ad finem, videlicet inquantum est bonum diligentis: et in hoc sensu in propositio est falsum, quod unumquodque diligit aliud, inquantum est bonum ipsius diligentis, idest ordinatum tamquam ad finem ad ipsum diligentem. Nam Deum diligimus, non propter nos, quasi sit bonum quoddam ordinatum ad nos, sed diligimus eum propter seipsum. Vel ly inquantum, potest significare rationem dilectionis ex parte diligentis: Et sensus est quod Deus diligitur á nobis, vel ab angelis, quia est bonus nobis, vel angelis, hoc est, quia participamus ejus bonitatem, qua movemur ad eum diligendum: et hoc verum est: nam non possemus diligere Deum, si in nobis non esset bonum á Deo participatum, sed per hoc non sequitur quod nos magis nos ipsos, quam Deum diligamus. Dicitur ergo, quod totum argumentum verum est de his, quæ diligimus, quia sunt ordinata ad nos tamquam ad finem, non autem de dilectione, qua diligimus Deum propter seipsum, etc.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod natura reflectitur supra seipsam, non solum quantum ad id, quod est ei singulare, sed multo magis, quantum ad commune, inclinatur enim unumquodque non solum ad conservandum suum individuum, sed etiam suam speciem, et multo magis unumquodque habet naturalem inclinationem ad bonum universale, simpliciter, quale bonum est Deus. Dicitur ergo, quod per hoc quod angelus diligit magis Deum, quam se, reflectitur magis supra seipsum, quam si plus diligeret se, quam Deum; quia per hoc inclinatur ad bonum universale, à quo habet esse et bonitatem.

Ad 4. Dicitur ab antec. quod Deus consideratur dupliciter. Uno modo, prout est universale bonum, à quo omne naturale bonum dependet. Alio modo, in quantum est bonum beatificans naturaliter, supernaturali beatitudine. Primo modo, naturaliter, diligitur ab unoquo-

que, naturali dilectione. Secundo modo, diligitur dilectione charitatis. Igitur diligere Deum super omnia, prout est bonum beatificans supernaturaliter, est proprium charitatis. Sed diligere Deum, prout est principium naturalis boni, diligitur naturali dilectione.

Ad 5. Dicitur quod Deus, prout est universale bonum naturaliter diligitur, et non potest odio haberi. Tamen ratione quorundam effectuum particularium qui contrariantur voluntati aliquorum, qui ipsum non vident secundum suam essentiam, dicitur odio haberi, cum tamen secundum se, numquam possit odio haberi ab aliquo; sed ab unoquoque plusquam seipsum diligitur. Unde ad formam argumenti neg. minor. ad prob. dicitur quod qui odio habere dicuntur Deum, non est ratione sui esse, et prout est principium omnis bonitatis, sed ratione aliquorum effectuum, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 60.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes quomodo per rationem ostendas, et scripturas, et concilia, de hac re loquendo, recte affirmasse, in angelis esse dilectionem naturalem. Tunc autem hoc affirmarunt, quando angelos diligere Deum dixerunt. Cum enim cuiusque dilectioni dilectio naturalis præsupponatur, tamquam fundamentum (sicut et natura omnibus rebus) patet, quod dicentes, angelos diligere Deum, dicunt per hoc, dilectionem naturalem angelis inesse. Vide append. a. 2. et 3. sequentium.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, concilia omnia de hac re tractantia, aliosque S. Doctores merito posuisse dilectionem electivam in angelis. Tunc autem dilectionem huiusmodi posuerunt in ipsis: quando eos meruisse, vel demeruisse, sanxerunt. Cum enim in pure naturalibus, ut sic, non mereamur, neque demereamur, restat ut in his, qui vel merentur, vel demerentur, ultra dilectionem naturalem sit dilectio electiva, quæ postmodum informata charitate vitam æternam mereatur, vel à charitate voluntarie prosiliens æternam penam acquirat. *Secundo* consequenter habes: quomodo per rationem, tamquam in radice, insurgere possis contra eos, qui meritum, vel demeritum angelorum inficiarentur. Hi enim dilectionem electivam ab angelis tollerent, ut suum errorem statuerent. Tu ergo è diverso, cum dilectionem electivam angelis inesse per rationem ostendis, ad destructionem erroris illorum de merito angelorum, atque demerito viam paras. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim firmetur præsens conclusio.

Ex art. 3 habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, scripturas merito posuisse dilectionem naturalem, et electivam in angelis (intellige etiam de hominibus in hoc proposito) respectu sui ipsorum. Tunc autem illam in eis posuerunt: quando eos di-

lexisse Deum nobis manifestarunt. Cum enim "amicabilia, quæ sunt ad alterum, veniant ex amicabilibus, quæ sunt ad seipsum" (teste Philosopho 9. Ethic. cap. 8.) patet quod ponentes, angelos diligere Deum, ponunt per hoc, angelum diligere seipsum tum naturali dilectione, tum electiva. Nam hujusmodi dilectione eos amare Deum intelligunt. De dilectione electiva patet, quia sine hac præsupposita non est meritum (supra art. 2. in append.) cum tamen angeli diligendo Deum, ut narrant scripturæ, meruerint: de dilectione etiam naturali patet, quoniam dilectio naturalis præsupponitur electivæ, sicut et natura electioni. *Secundo vides*: quomodo ex his scripturis vicissim angelica firmetur conclusio.

Ex art. 4. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, sacram scripturam ibi, Ecclesiast. decimotertio, *omne animal diligit sibi simile*, debere intelligi et de dilectione naturali, et de omni re. Non est enim verum necessarium, quod dilectio electiva omne animal sibi simile diligit, sed dilectione naturali: neque de animalibus tantum hoc sic verificatur, sed de quibuscumque naturam participantibus. Cæterum de animalibus ibi, tamquam à notionibus nobis ad minus nota procedendo, fit mentio; in cujus signum pro parte conclusionis hic in text. adducitur, cum tamen non animalia sint angeli. Quoad istam dilectionem naturalem, non tantum quoad naturam, potest intelligi etiam illud Job 1. 2. quod *Satan erat inter filios Dei*: quoniam diabolus dilectione naturali (ut dicitur hic ad tertium) bonos angelos diligit, licet non electiva. Immo, quia quoad naturam illud dicitur ideo et quoad dilectionem naturalem intelligatur, oportet: quoniam dilectio hæc naturam ipsarum infallibiliter consequitur. *Secundo* igitur per rationem artic. hujus declarare vales sensum rectum auctoritatum Ecclesiastici, et Job, declaratumque catholice sustentare. *Tertio vides*: quomodo ex his vicissim stabilietur articulus præsens.

Ex art. 5. habes *primo*, quomodo per rationem demonstres, quod Deus nihil impossibile nobis ad observandum in lege mandavit, immo, quod observare illius mandata est suave, ut pote radicaliter connaturale homini. Si enim et mali (quod minus videtur, quam de aliis) diligunt Deum supra seipsum naturaliter; et finis omnium mandatorum est dilectio Dei supranaturalis, ad quam per dilectionem naturalem (Deo, qui semper præsto est, juvante) ascenditur: patet quod nihil impossibile præcepit Deus. Per artic. ergo istum, et rationem interimas hæresim pessimam *Lutheri* dicentis, Deum nobis observatu impossibilem præcepisse. *Secundo* habes: quomodo per eundem articulum et rationem demonstres, hæresim hanc merito fuisse damnatam à concilio trident. sess. 6. c. 11. sic: "Deus impossibilia non jubet sed jubendo monet, et facere, quod possis, et petere, quod non possis, et adjuvat, ut possis. Cujus mandata gravia non sunt. Cujus jugum suave est, et onus leve." Item can. 18. illius sess. ait. "Si quis dixerit, Dei præcepta homini etiam justificato, et sub gratia constituto esse ad observandum impossibilia, anathema sit." Damnatur ergo (ut patet ex connexione ad capitulum illud 11.) per hunc canonem *duplex* hæresis; *illa*, scilicet, quæ Deum homini impossibilia mandasse dicit: et *illa*, quæ etiam (vesaniam suam tam in altum extendendo) justificato homini impossibilia esse servatu mandata blasphemat. Damnatur et à Matth. 7. per hoc, quod Dominus ibi (data lege ca. 5, 6. et partim 7.) dicit: "Petite, et dabitur vobis: quærite, et invenietis, pulsate, et aperietur vobis." Per hoc enim, quod vis finita legis datione dicit *Petite*, etc. idest, mentionem facit de auxilio divino nobis volentibus affuturo. declarat aperte recte intelligentibus, quod mandatorum legis observantia intelligitur semper cum auxilio divino, non viribus nostris tantum (contra *Pelagium*) adimplenda: et consequenter per hoc damnat hæresim illam dicentem, Deum præcepisse nobis impossibilia ad observandum. Quis enim nesciat, Deum esse omnipotentem? et omnipotenti nihil esse, aut posse esse impossibile? et omnia nos posse, non quidem viribus nostris, sed omnipotentis virtute adjuti? Hoc sub persona propria intellexit de cunctis Apost. quando dixit Philip. 4. *Omnia possum in eo, qui me confortat*, Christo. De hac re vide pulchra in veritatibus aureis sup. *Gen. 1. concl. 8. etc. 29. concl. 2. Tertio vides*: quomodo ex his vicissim

firmetur conclusio. Si contra illam *Lutheri* plura volueris et consequenter plura pro nobis: vide Deut. 15. à ly *Mandatum hoc* usque ad ly *in corde tuo, ut facias illud*. Vide D. Hier. de expositione fidei ad *Damasum* Papam epist. "qui dicunt; impossibile aliquid homini à Deo præceptum esse, et mandata ejus non à singulis posse servari, execramur, inquit, eorum blasphemiam." Hieron. item in *dial. contra Palag. lib. 2. c. 17.* Ambr. *lib. 1. de Jacob. et vita beata c. 3.* Basi. in *reg. monach. c. 83.* Aug. *lib. 2. c. 7.* de pec. meritis. *Non possum*, inquit, "dubitare nec Deum aliquid impossibile præcepisse, nec Deo ad opitulandum, et adjuvandum, quo fiat, quod jubet, impossibile aliquid esse."

QUÆSTIO SEXAGESIMA PRIMA,
DE PRODUCTIONE ANGELORUM IN
ESSE NATURÆ, IN QUATUOR AR-
TICULOS DIVISA.

Post ea, quæ præmissa sunt de natura angelorum, et cognitione, et voluntate eorum, restat considerandum de eorum creatione, sive universaliter de eorum exordio. Et hæc consideratio est *tripartita*. Nam *primo* considerabimus quomodo producti sunt in esse naturæ. *Secundo*, quomodo perfecti sunt in gratia, vel gloria. *Tertio*, quomodo aliqui ex eis facti sunt mali.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo, utrum angelus habeat causam sui esse.

Secundo, utrum angelus sit ab æterno.

Tertio, utrum angelus sit creatus ante corporalem creaturam.

Quarto, utrum angeli fuerint creati in cælo empyreo.

ARTICULUS I.

Utrum angeli habeant causam sui esse.

Pro negativa.—Videtur quod angeli non habeant causam sui esse.

1. De his, quæ sunt à Deo creata, fit mentio Genes. 1. Sed nulla mentio ibi fit de angelis. Ergo angeli non sunt creati à Deo.

2. Formæ immateriales non habent causam sui esse. Sed angeli sunt formæ immateriales. Ergo angeli non habent causam sui esse.

Maior, quia Arist. 8. Metaph. tex. 16. dicit, quod si aliqua substantia sit forma sine materia, statim per seipsam

est ens et unum, et non habet causam, quæ faciat eam ens, et unum.

3. Omne, quod fit ab aliquo agente, per hoc fit, quod accipit formam ab eo. Sed angeli non accipiunt formam ab aliquo. Ergo angeli non habent causam agentem sui esse. Minor, quia ipsi angeli sunt formæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In Psalmo. 148. dicitur: *Laudate eum omnes angeli ejus: et postea subditur, quoniam ipse dixit, et facta sunt.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Necesse est dicere angelos et omne id, quod præter Deum est, à Deo factum esse.

Prob. Omne, quod est per participationem, necesse est causari ab eo, quod est per essentiam: sicut ignitum ab igne. Sed omne aliud à Deo est per participationem, et solus Deus est per essentiam. Ergo angeli, et omne aliud à Deo est factum à Deo.

Minor prob. quia solum in Deo essentia est esse: in aliis vero quibuscunque, esse ab essentia distinguitur: ut ex dictis in quæstione 3. patet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo ad maiorem, quod Genes. 1. non fit mentio de productione omnium creaturarum sed tantum de productione creaturarum corporalium. Dicitur secundo ad minorem secundum August. 11. de civit. Dei cap. 33. Quod angeli non sunt præ-

termisſi in illa prima rerum creatione, ſed ſignificantur nomine cœli, aut etiam lucis. Ideo autem vel prætermisſi ſunt vel nominibus rerum corporalium ſignificati, quia Moyses rudi populo loquebatur, qui nondum capere poterat incorpoream naturam. Et ſi eis fuiſſet expreſſum, aliquas res eſſe ſuper omnem naturam corpoream fuiſſet eis occaſio idololatriæ ad quam proni erant, et à qua Moyses eos præcipue revocare intendebat.

Ad 2. Dicitur ad maiorem. Quod ſubſtantix, quæ ſunt formæ ſubſiſtentes, non habent cauſam aliquam formalem ſui eſſe, et ſuæ unitatis, nec habent cauſam agentem per tranſmutationem materiæ de potentia ad actum, ſed habent cauſam agentem producentem totam ſubſtantiam rei.

Ad 3. Dicitur, quod maior vera eſt de compositis quæ per hoc fiunt, quod eorum materia accipit formam, non autem eſt vera de his quæ ſunt formæ ſubſiſtentes, ſicut angeli.

ARTICULUS II.

Utrum angelus ſit productus à Deo, ab æterno.

Pro affirmativa.—Videtur quod angelus ſit productus à Deo ab æterno.

1. Eſſe Dei eſt æternum. Sed Deus eſt cauſa angelorum per ſuum eſſe. Ergo Deus ab æterno angelos produxit.

Minor, quia Deus non agit per aliquid additum ſuæ eſſentiæ.

2. Omne quod quandoque eſt, et quandoque non eſt, ſubiacet tempori. Sed angelus non ſubiacet tempori. Ergo angelus non quandoque eſt, et quandoque non eſt, ſed eſt ſemper. Minor quia angelus eſt ſupra tempus, ut dicitur libro de cauſis prop. 2.

3. Quod eſt capax veritatis, eſt æternum. Sed angelus, et homo ſunt capaces veritatis. Ergo angelus, et homo ſunt ab æterno.

Maior prob. à ſimili. Nam Auguſt.

13. de Trin. cap. 8. probat quod anima eſt incorruptibilis, quia eſt capax veritatis, quæ eſt incorruptibilis. Ergo à ſimili, quia angelus et anima ſunt capaces veritatis, ſunt æterni, cum veritas ſit non ſolum incorruptibilis, ſed æterna.

PRO NEGATIVA.

Argumentum ſed contra.

Proverb. 8. Dicitur: *Dominus poſſedit me, ab initio viarum ſuarum antequam quicquam faceret à principio.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Solus Deus, Pater, Filius, et Spiritus ſanctus eſt æternus.

Prob. Quia hoc fides catholica tenet indubitanter, et omne contrarium eſt ſicut hæreticum refutandum ſic enim Deus creaturas produxit, quod eas ex nihilo fecit, id eſt poſtquam nihil fuerant.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod Deus eſt quidem cauſa omnium rerum per ſuum eſſe, quod quia eſt ipſum ejus velle, per hoc quod eſt cauſa rerum per ſuum eſſe, non excluditur, quia eas per voluntatem produxit: et quia voluntas Dei non de neceſſitate produxit creaturas, ut ſupra dictum eſt quæſt. 19. ideo produxit quæ, et quando placitum fuit ſuæ voluntati.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod licet angelus ſit ſupra tempus, quod eſt numerus motus cœli, quia ipſe angelus eſt ſupra motum corporalis creaturæ; tamen non eſt ſupra tempus, quod eſt numerus ſucceſſionum eſſe ejus poſt non eſſe, et ſucceſſionis, quæ eſt in ſuis operationibus: et ideo non ſequitur quod ſit ab æterno. Unde Auguſt. dicit lib. 8. ſuper Genes. ad lit. cap. 20. Quod Deus movet ſpiritualem creaturam per tempus.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod non valet arguere ab æternitate veritatis, ad æternitatem eorum, quæ ſunt capacia veritatis, ſicut valet ar-

guere ab incorruptibilitate veritatis, ad incorruptibilitatem eius, quod est capax veritatis. Nam ex hoc ipso quod aliqua natura est capax veritatis, est necessario incorruptibilis, cum debeat esse immaterialis et subsistens: per hoc autem quod veritas est æterna, non sequitur quod necessario natura quæ est capax veritatis, sit æterna. Quia sive talis natura sit æterna, sive non, dummodo sit immaterialis et subsistens, potest esse capax veritatis. Unde angeli ex hoc ipso, quod sunt veritatis capaces, habent naturam incorruptibilem, quam tamen naturam habuerunt à Deo non ab æterno, sed quando ipse voluit.

ARTICULUS III.

Utrum angeli sint creati ante mundum corporeum.

Pro affirmativa.— Videtur quod angeli sint creati ante mundum corporeum.

1. Quia D. Hieronymus super Epistolam ad Titum. c. 1. super illud, *quàm promisit ille qui non est mentitus*, dicit. *Sex millia nondum nostri temporis complentur annorum, et quanta tempora, quantasque sæculorum origines fuisse arbitrandum est, in quibus angeli, Throni, dominationes cæterique ordines Deo servierunt?* Damasc. etiam in lib. 2. ort. fid. cap. 3. dicit: *Quidam dicunt quod ante omnem creationem geniti sunt angeli, ut theologus dicit Gregorius serm. de natali. Primum quidem excogitavit angelicas virtutes et cælestes et excogitatio opus ejus fuit.*

2. Natura divina est ab æterno, et natura corporea est in tempore. Ergo natura angeli est ante mundum corporeum.

Conseq. prob. quia natura, angelica est media inter naturam divinam, et corpoream: unde non debet esse æterna, nec fieri simul cum corporea, sed in medio utriusque.

3. Una creatura corporalis fuit facta

ARTIC. III.

ante aliam. Ergo multo magis natura angelica facta est ante totam naturam corpoream.

Antec. prob. quia sex dies productionis rerum in principio Genes. describuntur.

Conseq. prob. quia plus distat natura angelica à natura corporali, quam una creatura corporalis ab alia.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Genesis. 1. dicitur: *In principio, idest antequam aliquid faceret, creavit Deus cælum et terram:* quod non esset verum si aliquid ante cælum, et terram creasset.

*Determinatio.**Sententia græcorum.*

Græci doctores dixerunt quod angeli fuerunt producti ante mundum corporeum.

Sententia latinorum.

Latini vero doctores dixerunt quod angeli fuerunt producti simul cum creatura corporea.

Probabilior sententia.

1.^a CONCLUSIO. Latinorum est probabilior sententia.

Prob. Probabilius est quod pars universi producta fuerit à Deo simul cum toto universo, quam ante ipsum universum. Sed angelica natura est pars universi. Ergo probabilius est dicere, quod fuerit producta simul cum toto universo, et non ante alias ipsius universi partes.

Maior prob. quia Deuteron 32. dicitur. *Dei perfecta sunt opera.* Sed pars absque toto est imperfecta. Ergo Deus non produxit aliquam partem universi, ante ipsum universum.

Minor prob. quia angeli non constituunt unum universum per se, sed conveniunt cum natura corporea ad constitutionem unius universi, quod apparet ex ordine unius creaturæ ad aliam, qui ordo est bonum universi.

2.^a CONCLUSIO. Sententia Græcorum non est reputanda erronea.

Prob. Quia hæc fuit sententia Gregorii Nazianzeni, *cujus tanta est in doctrina christiana autoritas, ut nullus unquam ejus dictis calumniam inferre præsumperit, sicut et Athanasii documentis, ut Hieronimus dicit.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Hieronimus ibi loquebatur secundum sententiam doctorum Græcorum, qui omnes hoc concorder sentiunt, quod angeli sunt ante mundum corporeum creati.

Ad 2. Neg. conseq. Nam Deus non est pars universi, ita ut conveniat in ordine creaturarum, sed est supra totum universum. Angelus autem est pars universi, unde cum aliis partibus universi creari debuit.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod non est eadem ratio de angelo, et creatura corporali. Nam omnes creaturæ corporales conveniunt in materia, et ideo creata materia creaturæ corporalis creata fuisse quodammodo omnia; sed creatis angelis, non esset universum creatum, quia angeli non conveniunt cum creatura corporali, in materia. Ratio igitur differentiae in hoc consistit quod per hoc quod non omnes creaturæ corporales creatae fuerint simul, non sequitur universi imperfectio quia creatis angelis et materia corporalium, fuit totum universum quoad suas præcipuas partes creatum. Si autem fuissent facti primo soli angeli, non fuisset perfectum universum.

Si vero teneatur Græcorum sententia, est respondendum ad argumentum pro negativa. Tunc enim non est exponenda illa sententia, in principio idest ante quod nihil. Sed est exponenda in principio, idest in Filio, vel in principio temporis, vel in principio, idest antequam nihil in genere corporalium.

ARTICULUS IV.

Utrum angeli creati sint in cælo empyreo.

Pro negativa.—Videtur quod angeli non sint creati in cælo empyreo.

1. Substantia incorporea non dependet à corpore, neque secundum esse, neque secundum suum fieri. Sed angelus est substantia incorporea. Ergo angeli non sunt creati in loco corporeo.

2. Angeli fuerunt creati in superiori parte aeris, ut August. dicit 3. super Genesim ad litteram cap. 10. Ergo non fuerunt creati in cælo empyreo.

3. Si angeli fuissent creati in cælo empyreo, non convenisset eis superius cælum ascendere. Sed hoc est contra illud Isa. 14. *In cælum conscendam*, etc. Conseq. prob. quia cælum empyreum est supremum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Strabus in gloss. ord. dicit super illud. *In principio creavit Deus cælum*, etc. *Cælum non visibile firmamentum hic, sed empyreum, idest igneum, vel intellectuale, quod non ab ardore, sed à splendore dicitur, quod statim factum, angelis est repletum.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli fuerunt creati in cælo supremo, sive illud dicatur empyreum, sive quocumque alio nomine appellatur.

Prob. Creatura, præsidens toti creaturæ corporeæ, convenienter creata fuit in supremo corpore. Sed angeli præsident creaturæ corporeæ. Ergo convenienter creati sunt in supremo corpore.

Minor prob. quia ex creaturis spiritualibus et corporalibus unum universum constituitur. Unde sic creatae sunt spirituales creaturæ, quod ad creaturam corporalem aliquem ordinem habent, et creaturæ corporali præsident.

Et confirmatur concl. quia Isidorus dicit in illud Deut. 8. *Domini Dei tui est cælum et cælum cæli.* Quod supremum cælum est cælum angelorum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod angeli non sunt creati in loco corporeo, quasi dependentes à corpore secundum

suum esse, vel secundum suum fieri: potuit enim Deus angelos ante totam creaturam corporalem creare, ut multi sancti patres doctores tenent. Sed facti sunt in loco corporeo, ad ostendendum ordinem eorum, ad naturam corpoream, et quod sua virtute corpora contingunt.

Ad 2. Dicitur ad maiorem (quæ est Augustini) dupliciter. Primo quod Aug. forte, per supremam partem aeris intelligit supremam partem cæli, quam nominat aerem, quia habet cum aere quamdam convenientiam, propter suam diaphaneitatem et subtilitatem.

Secundo dicitur, quod Augustinus non loquitur de omnibus angelis, sed de illis qui peccaverunt, qui secundum quos-

dam sunt de inferioribus ordinibus. Nihil autem prohibet dicere, quod superiores angeli habentes virtutem elevatam et universalem supra omnia corpora, sint in supremo creaturæ corporeæ creati: alii vero habentes virtutes magis particulares, sint creati in inferioribus corporibus.

Ad 3. Dicitur, quod angelis non convenit superius cælum corporeum ascendere. Isaias autem loquitur de cælo Sanctissimæ Trinitatis; non autem de aliquo cælo corporeo. Voluit angelus qui peccavit, ascendere cælum Sanctissimæ Trinitatis, dum voluit aliquo modo Deo æquiparari.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 61.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo, quomodo per rationem interimas hæresim *Hermani Risiuch* dicentis, quod angeli sive boni, sive mali non sunt creati à Deo. Item *Simonis Magi* dicentis, angelos factos à quibusdam sensibus de cælo præditis. Item *Algazelis* (Direc. inquisito. 2. par. q. 4.) dicentis, quod à primo angelo productus est secundus, à secundo tertius, et deinceps usque in finem. Contra hos omnes enim militat probatio conclusionis ostendens manifeste; quod omnes singillatim sunt à solo Deo creati. Si etiam habent angeli (ut dicit conclusio) causam sui esse, potes ex ratione evellere hæresim *Libertinorum* dicentium, angelos nihil esse. Item *Dositheki* dicentis, angelos non esse. Secundo habes: quomodo per rationem has omnes demones- tres merito fuisse damnatas à scripturis passim; et specialiter à Ps. 103. "Qui facti angelos tuos spiritus; et Dan. 3. benedicite omnia opera Domini Domino, benedicite angeli Domini Domino:" ergo secundum eum angeli sunt opera Domini. Item à concil. *Nicæno* sic: "Credimus in unum Deum patrem omnipotentem, et omnium visibilium, invisibiliumque factorem. Item ab omnibus conciliis de hac re tractantibus, cum omnia consona sint, in credibilibus, maxime *Nicæno* illi primo. Item speciatim ab *Innoc. III.* in concil. *Later.* de sum. Trin. et fi. cathol. firmiter, sic, "Firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod unus solus Deus Pater, et Filius, et Spiritus sanctus, etc. est unum universorum principium, etc. qui sua omnipotententi virtute ab initio temporis utramque de nihilo condidit creaturam, spiritualem, et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam." Tertio vides: quomodo ex his vicissim firmetur conclusio. Cæterum si plura contra illas hæresses, et consequenter plura pro nobis vis legere, vide *Job tertio*, quarto, de *Beemoth* (hic secundum BB. Hieronym. et Gregor. est diabolus) vide ibidem beatum Gregor. Item *Ezech. trigesimo primo*, sub nomine Regis *Assur*, hic est diabolus, de angelis, quod sint, vide *Gene vigesimo oct.* 18. 18. 32. 22. *Exod. decimo quarto*. *Josue quinto Judic. primo*, *Tob. 5. etc. Judith decimo, tertio. 4. Reg. 19. Dan. 3.* et in mille locis. Quod sint facti à Deo, vide *Theophylactum super c. 1. ad Heb. D. Aug. in Soliloquiis*, *D. Greg. in hom. de decem drachmis*, *D. Dionys. de cælest. hierar.*

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem declares, illam opinionem *Origenistarum*, qua dicunt creaturas (ergo et angelos) esse Deo cœternas, esse hæreticam. Licet enim hoc per rationem simpliciter demonstrativam declarare non possis, ut habetur ex *q. 46. art. 2.* tamen per veritatem fidei in corpore hic præsuppositam idipsum de hæresi convincere potes. Ad hoc origenicum dogma videtur reduci error ille *Averrois 8. Metaph.* (Direct. inquit. 2. p. q. 4.) dicentis, nihil posse habere esse post omnino non esse. Eadem itaque via et hunc tanquam contra fidem obloquentem convincere potes. *Secundo* habes: quomodo solvas argumenta contradicentia Conciliis, et sacris literis temporalitatem angelorum, seu creaturarum ponentibus; Verbi gratia concilio *Lateran.* sub *Innocentio III.* (vide supra, ar. 1. notando *ly ab initio temporis Nicæno* (vide ibi, notando *ly factorem*, idest, creatorem in tempore) et aliis sequentibus sacris literis, Proverb. 8. "Antequam quidquam faceret à principio, Joan 17, Clarifica me, etc. priusquam mundus fieret. Gen. 1. in principio," scilicet, temporis: Vide supra, *q. 46. art. 3. et 61, art. 1. ad primum, creavit Deus cælum, et terram.* *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim firmetur conclusio nostra.

Ex art. 3. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, quod multa scripturarum testimonia (puta *Eccles. 18. Qui vivit in æternum. creavit omnia simul. Job. 41. Iste Beemoth, quem feci tecum.* Per Beemoth intelligitur Satan. Gen. 1. *In principio creavit Deus cælum et terram;* ibi c. 2. *Requievit die septimo ab omni opere, quod patrarat,* et si qua sunt alia) possunt stante fide *dupliciter* exponi: quamvis melius in uno sensu, quam in alio. Taceo, quod per rationem adductam in corpore pro latinis monstrare potes. *Secundo* habes: quod doctores hi rectius in hac materia senserunt, scilicet magister sententiarum *lib. 2. d. 2. cum scholasticis, DD. Augustinus 1, de civit. Dei c. 6. 9. et lib. 2. cap. 15. 16. Greg. 22. Moral cap. 20. 24. 25. Epiphanius contra hæreses lib. 2. tomo 2. hæresi 65. et plurimi alii.* Hi absque omni dubio fatendum docent, angelos simul cum mundo corporeo creatos. Nec obstat illud apostoli ad Titum 1. *Quam, scilicet, felicitatem, promisit Deus ante tempora sæcularia.* Quasi quod ante ista materialia visibilia sæcula fuerint angeli, quibus promiserit Deus illam. Hoc inquam, non obstat: quoniam secundum August. 12. *de civit. Dei cap. 16. ly promisit stat pro decrevit, ut dicamus, quam promisit,* etc. idest quam Deus decrevit in sua æterna prædestinatione dare in tempore suis per Christum. Sunt, qui ("ut Soto, maior, Melchior Cano, Magister Ferraniensis super 2. contra gentes c. 83.) sententiam græcorum, reputent esse errorem contra fidem, seu hæreticam: latinorum vero oppositam esse definitam de fide in concl. *Lateranen.* supra in corp. citato. et ad *opusc. 23. D. Thomæ,* quod videtur non nibileis obstare, respondent non esse verum opusculum ejus mihi videtur (si Ecclesiæ placeat) sequendus Revendiss. Caietanus. Vide notationem supra post prob. concl. *Tertio* vides: quomodo ex prædictis vicissim angelica articuli doctrina juvetur, et declaretur.

Ex art. 4. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte dictum à psal. 148. *Laudate eum cæli cælorum.* Hoc est secundum expositionem aliquorum doctorum, laudet eum cælum empyreum, hoc præ nobilitate sua vocatur pluraliter cælum cum omnibus angelorum ordinibus, et hierarchiis. Innuit ergo probabiliter psalmus ille, angelos fuisse ibi creatos. Simili ratione potes merito dictum ostendere 3. Reg. 8. *Si enim cæli cælorum te non capiunt,* etc. et ab ecclesia clarius, *cæli cælorumque virtutes:* et Luc 21. *Virtutes cælorum movebuntur:* et talia hujusmodi. Idem enim probabiliter innuitur omnibus his in locis, notando, quod in psal. et Reg. nomine cælorum, in præfatione autem *Eccl.* et *Luc.* nomine virtutum significatur angeli. *Secundo* vides: comodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina præsens angelica vicissim declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO SEXAGESIMA
SECUNDA,

DE PERFECTIONE ANGELORUM IN ESSE
GRATIÆ, ET GLORIÆ, IN NOVEM
ARTICULOS DIVISA.

Consequenter investigandum est, quomodo angeli facti sunt in esse gratiæ vel gloriæ.

Et circa hoc quærentur novem.

Primo, utrum angeli fuerint in sua creatione beati.

Secundo, utrum indiguerint gratia ad hoc, quod ad Deum converterentur.

Tertio, utrum fuerint creati in gratia.

Quarto, utrum suam beatitudinem meruerint.

Quinto, utrum statim post meritum beatitudinem adepti fuerint.

Sexto, utrum gratiam, et gloriam secundum capacitatem, suorum naturalium receperint.

Septimo, utrum post consecutionem gloriæ remanserit in eis dilectio, et cognitio naturalis.

Octavo, utrum post modum potuerint peccare.

Nono, utrum post adeptionem gloriæ potuerint proficere.

ARTICULUS I.

Utrum angeli fuerint in sua creatione beati.

Pro affirmativa.—Videtur quod angeli fuerint creati beati.

1. In libro de Eccles. Dogm. c. 59. inter opera D. Aug. dicitur quod *angeli, qui in illa, in qua creati sunt, beatitudine perseverant, non natura possident bonum quod habent.* Ergo angeli creati sunt in beatitudine.

2. Creatura corporalis statim in principio suæ creationis fuit creata, formata et perfecta. Ergo multo magis natura angelica creata est formata et perfecta. Sed formatio et perfectio angelicæ naturæ, est per beatitudinem secundum quod fruitur Deo. Ergo angeli creati sunt beati.

Antec. prob. quia secundum August.

ARTIC. I.

lib. 4. Super Genesim, ad literam c. 15. Informitas creaturæ corporalis non præcessit formationem tempore, sed natura tantum. Unde statim fuit formata et perfecta. Conseq. prob. Quia natura angelica est nobilior quam corporalis.

3. Angeli statim in principio suæ creationis cognoverunt Verbum et res in Verbo. Ergo statim á principio suæ creationis fuerunt beati.

Antec. prob. quia cognitio matutina est, qua angelus videt Verbum et res in Verbo. Sed angeli statim habuerunt cognitionem matutinam, ut patet per Aug. lib. 4. super Genesim. ad lit. c. 22. et 34. Ergo statim viderunt Verbum et res in Verbo.

Conseq. prob. quia angeli sunt beati per hoc quod vident Verbum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Stabilitas sive confirmatio in bono est de ratione beatitudinis. Sed angeli non statim ut creati sunt, fuerunt confirmati in bono: ut patet ex casu quorundam eorum. Ergo non fuerunt creati beati.

Determinatio.

Quid nominis beatitudinis.

Nomine beatitudinis intelligitur ultima perfectio rationalis, seu intellectualis naturæ, et inde est quod naturaliter desideratur, quia unumquodque naturaliter desiderat suam ultimam perfectionem.

Distinctio. Ultima perfectio rationalis, seu intellectualis naturæ est duplex. Una quidem quam potest assequi virtute suæ naturæ et hæc non simpliciter, sed quodammodo beatitudo, seu felicitas dicitur: et hanc posuit Aristoteles in contemplatione optimi intelligibilis, secundum quod in hac vita contemplari potest. Altera est felicitas super hanc quam in futuro expectamus, qua videbimus Deum sicuti est, quæ quidem est supra cujuslibet creati intellectus naturam.

1.^a CONCLUSIO. Angelus fuit creatus

cum ultima à sua perfectione, quam naturaliter assequi poterat.

Prob. Quia perfectionem hujusmodi angelus non acquirit per aliquem motum, vel discursum, sed statim ei adest propter naturæ suæ dignitatem, ut supra dictum est.

2.^a CONCLUSIO. Ultimam perfectionem sive beatitudinem quæ facultatem naturæ excedit, angeli non habuerunt statim in principio suæ creationis.

Prob. Quia hujusmodi beatitudo non est aliquid intrinsecum naturæ, sed naturæ finis, et ideo non statim habere debuerunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod beatitudo in auctoritate inducta accipitur pro perfectione illa naturali, quam angelus habuit in statu innocentiae.

Ad 2. Dicitur, quod perfectiones creaturarum spiritualium sunt in duplici differentia: quædam sunt, quæ eis conveniunt absque hoc, quod eas acquirere debeant per proprias operationes, ut sunt virtus germinandi in plantis, forma sphaerica in corporibus cœlestibus, caliditas in igne potentiæ, sive sensitivæ, sive intellectivæ in anima, et his similia: hujusmodi enim perfectiones conveniunt naturæ absque aliqua ipsius operatione. Quædam vero sunt, quæ non conveniunt ei, cujus sunt perfectiones, nisi media operatione, sicut sunt germinatio in plantis, generatio in animalibus, et hujusmodi.

Quæ differentia perfectionum invenitur etiam in angelis. Nam intellectus et voluntas, species intelligibiles, et hujusmodi sunt perfectiones convenientes angelis absque eo, quod eas acquirere debeant per proprias operationes, sed eis conveniunt nulla prævia eorum operatione. Beatitudo vero supernaturalis est perfectio, quam per proprias operationes acquirere debent.

Tunc ad antec. argumenti dicitur quod si sermo sit de primo perfectionum ge-

nere, tam creatura corporalis, quam spiritualis fuit creta perfecta, ut dicitur arguendo. Si vero sit sermo de perfectionibus secundi generis, dicitur, quod nec creatura corporea, nec spiritualis fuit creta perfecta. Germinatio enim plantarum, ut dicit Aug. lib. 8. super Gen. ad lit. c. 3. ex terra, non statim fuit in primis operibus, in quibus sola virtus generativa plantarum data est terræ: et similiter angelica creatura in principio suæ creationis non habuit perfectionem, ad quam per suam operationem pervenire debebat.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod angelus duplicem habet Verbi cognitionem, unam naturalem, et aliam gloriæ. Naturalem quidem, qua cognoscit Verbum per ejus similitudinem in sua natura relucentem. Cognitionem vero gloriæ, qua cognoscit Verbum per suam essentiam: et per utramque cognoscit angelus res in Verbo, sed naturali quidem cognitione imperfecte, cognitione vero gloriæ perfecte. Prima ergo cognitio rerum in Verbo, affuit angelo à principio suæ creationis, non autem secunda, sed solum quando facti sunt beati, per conversionem ad bonum, et hæc proprie dicitur cognitio maturata.

ARTICULUS II.

Utrum angelus indiguerit gratia, ad hoc ut converteretur in Deum.

Pro negativa.—Videtur quod angelus non indiguerit gratia, ad hoc quod converteretur in Deum.

1. Ad ea, quæ naturaliter possumus, gratia non indigemus. Sed angelus naturaliter convertitur in Deum. Ergo angelus non indiguit gratia ad hoc, ut converteretur in Deum.

Minor prob. quia angelus naturaliter Deum diligit, ut ex supra dictis patet.

2. Ad ea tantum videmur indigere auxilio quæ sunt difficilia. Sed converti in Deum non est angelo difficile. Ergo angelus non indiguit auxilio gratia, ad

hoc quod converterentur in Deum.

Minor, quia nihil est in angelo, quod huic conversioni repugnet.

3. Converti ad Deum est se ad gratiam præparare. Sed nos indigemus gratia ad hoc, ut nos ad gratiam præparemus. Ergo angelus non indiguit gratia ad hoc ut converteretur in Deum.

Maior patet ex Zach. 1. ubi dicitur.

Convertimini ad me, et ego convertar ad vos. Minor, quia sic esset abire in infinitum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Si angelus non indiguisset gratia ad hoc, ut converteretur in Deum; sequeretur quod non indiguisset gratia ad vitam æternam consequendam: quod est falsum. Prob. consequens. Quia angelus per conversionem ad Deum, pervenit beatitudinem. Falsitas consequentis, quia est contra illud Apostoli Rom. 6. Gratia Dei vita æterna.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli indiguerunt gratia, ad hoc quod converterentur in Deum prout est objectum beatitudinis.

Prob. Voluntas creata non potest ferri in id, quod est supra naturam volentis, nisi adjuncta aliquo alio supernaturali principio. Sed ultima creaturæ intellectualis beatitudo, excedit facultatem cujuslibet naturæ creatæ. Ergo natura intellectualis tam angelica, quam humana, indiget gratia ad hoc, ut converteri possit in Deum, ut est objectum supernaturalis.

Maior probat. dupliciter. Primo. Quia motus naturalis voluntatis se extendit solum ad id, quod est conveniens secundum naturam. Secundo. Quia videmus hoc in igne. Ignis enim, quia naturaliter potest calefacere, et generare ignem, naturaliter inclinatur ad calefaciendum, et ad generandum ignem, et ex seipso, abque aliquo alio principio potest hæc perficere; quia vero generare carnes est supra naturam ignis,

ideo ignis non habet aliquam inclinationem, vel motum ad generandum carnes nisi quatenus est instrumentum animæ nutritivæ.

Minor vero probat. quia videre Deum per essentiam, est supra naturam cujuslibet creati intellectus, ut dictum est quæst. 12. Sed ultima beatitudo rationalis creaturæ, in Dei visione consistit. Ergo ultima creaturæ rationalis beatitudo est supra facultatem cujuslibet naturæ creatæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem. Quod angelus naturaliter diligit Deum, inquantum est principium naturalis esse, non autem inquantum est beatificans per visionem suæ essentiæ.

Ad 2. Dicitur, quod difficile dicitur illud, quod transcendit potentiam. Aliquid autem transcendere potentiam, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quia transcendit potentiam secundum suum naturalem ordinem, et tunc si ad hoc pervenire possit aliquo auxilio dicitur difficile: si autem nullo modo, dicitur impossibile: sicut impossibile est hominem volare. Alio modo transcendit aliquid, potentiam non secundum ordinem naturalem potentiæ, sed propter aliquod impedimentum potentiæ adjunctum: sicut ascendere, non est contra naturalem ordinem potentiæ animæ motivæ, quia anima quantum est de se, nata est movere in quamlibet partem: sed impeditur ab hoc, propter corporis gravitatem: unde difficile est homini ascendere. Converti ad beatitudinem ultimam, homini est difficile, duplici capite, scilicet quia est supra naturam, et quia habet impedimentum ex corruptione corporis, et infectione peccati. Sed angelo est difficile propter hoc solum, quia beatitudo est supra ejus naturam. Ad formam igitur argumenti negatur minor, est enim angelo difficile secundo modo. Ad prob. dicitur, quod illa ratio valet de eo, quod est difficile secundum primum modum.

Ad 3. Dicitur quod conversio in Deum est triplex. Una quidem per dilectionem perfectam, quæ est creaturæ jam Deo fruentis; et ad hanc conversionem requiritur gratia consummata. Alia conversio est, quæ est meritum beatitudinis; et ad hanc requiritur habitualis gratia, quæ est principium merendi. Tertia conversio est per quam aliquis præparat se, ad gratiam habendam; et ad hanc non exigitur aliqua habitualis gratia, sed operatio Dei ad se animam convertentis, secundum illud Tren. ultimo. *Converte nos Domine ad te* etc. et hic est status. Unde non fit processus in infinitum.

Ad formam igitur argumenti dicitur ad maiorem, quod si sit sermo de conversione in Deum primo, vel secundo modo, negatur quod converti in Deum, sit se ad gratiam præpare. Ille enim duplex modus conversionis præsupponit præparationem ad gratiam. Si vero sit sermo de conversione in Deum juxta tertium modum, conceditur maior: et ad minorem dicitur quod non indigemus quidem gratia habituali ad hunc conversionis modum, indigemus tamen divino auxilio, quo animam ad se convertat: et quia in proposito est sermo de his omnibus modis, dicitur quod angeli indiguerunt gratia ad se convertendum in Deum. In prima quidem conversione indiguerunt gratia consummata. In secunda indiguerunt gratia habituali. In tertia vero, quæ est prior, indiguerunt gratia non quidem habituali, sed quæ est divina operatio.

ARTICULUS III.

Utrum angeli sint creati in gratia.

Pro negativa.—Videtur quod angeli non sint creati in gratia.

1. Natura angelica primo fuit informiter creata. Ergo natura angelica prius fuit absque gratia.

Antec. est D. August. 2. super Genesim ad litteram dicentis, quod *angelica natura primo erat informiter creata,*

et cælum dicta. Postmodum vero formata est, et lux appellata.

Conseq. prob. quia formatio naturæ angelicæ fit per gratiam.

2. Si angeli fuissent creati in gratia, nullus eorum fuisset á Deo aversus, quod est manifeste falsum. Conseq. prob. Quia gratia inclinat rationalem creaturam in Deum.

3. Angeli non fuerunt creati beati. Ergo nec fuerunt creati in gratia.

Prob. conseq. quia gratia est media inter naturam, et gloriam: unde prius erat creandus in natura, deinde conferenda erat ei gratia, deinde gloria.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. August. dicit 12. de Civit. Dei: (*cap. 9. a. med. to. 5.*) *Bonam voluntatem quis fecit in angelis, nisi ille, qui eos cum sua voluntate, idest cum amore casto, quo illi adhærent, creavit simul in eis condens naturam, et largiens gratiam?*

Determinatio.

Diversæ opiniones.

Circa hoc duplex est opinio, quidam enim dicunt quod angeli non in gratia, sed in naturalibus tantum creati sunt. Quidam vero alii dicunt angelos in gratia creatos esse.

Probabilior sententia.

CONCLUSIO, Probabilius, et dictis sanctorum magis consonum est dicere quod angeli fuerunt creati in gratia gratum faciente.

Prob. sicut se habet ratio seminalis in natura ad effectus naturales, sic se habet gratia respectu gloriæ. Sed omnia quæ processu temporis per opus divinæ providentiæ creata, á Deo operante sunt producta in prima rerum creatione, producta sunt secundum quasdam seminales rationes, sicut arbores et animalia, ut Aug. dicit lib. 8. super Gen. ad lit. c. 3. quæ rationes seminales statim in prima rerum creatione corporalis creaturæ ei inditæ fuerunt ad naturales effectus pro ducendos, ut idem Augustinus

dicit. Ergo pari modo angeli fuerunt creati in gratia. Maior prob. quia gratia Dei semen nominatur 1. Joan. 3.

Brevius. Creatura corporalis fuit creata cum ratione seminali. Ergo et natura angelica fuit creata in gratia.

Antec. est August. conseq. vero prob. quia sicut se habet ratio seminalis ad effectus naturales, ita se habet gratia ad beatitudinem, et ideo gratia dicitur semen.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod formatio naturæ angelicæ duplex fuit. Una formatio gratiæ, et altera gloriæ: et per hoc duplex fuit angelicæ naturæ informitas, una quæ opponitur formationi, quæ est per gratiam, et altera quæ opponitur formationi, quæ est per gloriam. Si sit sermo de informitate, quæ opponitur formationi, quæ est per gloriam, talis informitas tempore præcessit formationem. Nam cum angelus non fuerit creatus beatus, prius tempore fuit absque beatitudine, quam esset beatus. Si autem sermo sit de informitate, quæ opponitur formationi, quæ est per gratiam, talis informitas non præcessit tempore formationem, cui opponitur, sed tantum eam præcessit ordine naturæ, sicut de formatione naturali August. dicit 1. super Genesim ad litteram cap. 15.

Ad formam igitur argumenti dicitur, quod si in antecedente sit sermo de informitate, quæ opponitur formationi, quæ est per gloriam, verum est quia angelus non fuit creatus beatus. Sed tunc negatur conseq. Quamvis enim angelus non fuerit creatus beatus, fuit tamen creatus in gratia. Nec probatio aliquid valet, quia in ea non est sermo de formatione, quæ est per gloriam, ut sit in antecedente, secundum sensum dictum. Si vero in antecedente sit sermo, de informitate, quæ opponitur formationi gratiæ sicut in propositio sermo esse debet. negatur ipsum antecedens. Nam informitas hæc non præcessit for-

mationem in angelis, nisi ordinæ naturæ, ut dictum est; et ad probationem dicitur, quod Aug. vel loquitur de informitate, quæ opponitur formationi gloriæ, ut scilicet voluerit dicere quod angelus prius fuit absque supernaturali beatitudine, et postea fuit factus beatus: vel intelligitur de informitate quæ opponitur formationi, quæ est per gratiam, et tunc ly prius denotat prioritatem naturæ, non temporis.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod omnis forma inclinat suum subiectum, secundum modum naturæ ejus: modus autem naturæ intellectualis est, ut libere feratur in ea quæ vult, et ideo inclinatio gratiæ non ponit necessitatem, sed habens gratiam potest ea uti, et non uti. Stat ergo quod angelus habuerit gratiam, et tamen quod aversus fuerit a Deo.

Ad 3. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod quamvis gratia sit media inter naturam et gloriam, ordine naturæ, tamen ordine temporis in natura creata non debuit esse simul gloria cum natura, quia gloria est finis operationis ipsius naturæ per gratiam adjunctæ: gratia autem non se habet ut finis operationis (quia non est ex operibus) sed est principium bene operandi, et ideo statim cum natura gratiam dare conveniens fuit.

ARTICULUS IV.

Utrum angelus beatus suam beatitudinem meruerit.

Pro negativa.—Videtur quod angelus beatus suam beatitudinem non meruerit.

1. Operatio, quæ est absque difficultate, non est meritoria. Sed angelus nullam habuit difficultatem ad bene operandum. Ergo bona operatio angeli non fuit meritoria. Maior prob. quia meritum est ex difficultate actus meritorii.

2. Quod est alicui naturale, per illud non meretur. Sed naturale fuit angelo ut in Deum converteretur. Ergo per hoc non meruit beatitudinem. Maior

prob. quia in naturalibus non meremur.

3. Si angelus beatus beatitudinem suam meruit; aut ipsam meruit antequam haberet, aut post. Sed neutrum potest dici. Ergo angelus non meruit beatitudinem.

Minor prob. non ante; quia ut multis videtur, ante non habuit gratiam, quæ est omnis meriti principium; non post, quia etiam modo mereretur, quod est falsum, quia minor angelus merendo, ad superioris angeli gradum posset pertinere, et sic non essent stabiles distinctiones graduum gratiæ in angelis, quod est inconveniens.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Homo ad beatitudinem pertinere non potest nisi per meritum. Ergo neque angelus.

Consequens prob. quia Apocalyps. 21. dicitur quod *mensura angeli* in illa cælesti Jerusalem, *est mensura hominis*.

Determinatio.

CONCLUSIO. Homo, et angelus beatus, suam beatitudinem meruit.

Prob. illud, quod non est creaturæ naturale, nec per naturalem suam operationem consequi potest, non habetur nisi per meritum. Sed beatitudo non convenit creaturæ, ut ei naturalis, nec eam potest ex vi suæ naturalis operationis consequi. Ergo creatura beata habet beatitudinem ex merito.

Maior prob. á sufficienti divisione. Nam quod creaturæ competit, aut est ei naturale, ut risibilitas homini, aut id acquirit per suam naturalem operationem, ut per studium acquiritur scientia, vel id meretur.

Minor prob. nam beatitudo non est naturalis creaturæ, quia soli Deo convenit naturaliter esse beatum in quo idem est esse, et beatum esse: nec eam potest consequi ex vi suæ naturalis operationis, quia beatitudo excedit vires naturæ, est enim supra naturam. Ergo eam meretur.

Vel aliter formatur hæc ratio. Angelus et homo aut habent beatitudinem, quia est eis naturalis, aut eam consequuntur per suam naturalem operationem, aut ex merito. Sed non habent ex natura, nec ex naturali operatione. Ergo habent eam ex merito.

Præmissæ probantur ut supra.

Modus quo angelus beatitudinem meruit.

Sed de modo, quo angelus suam beatitudinem meruit, diversæ fuerunt sententiæ.

Quidam dixerunt, quod angeli fuerunt creati in gratia, sine qua nullum est meritum, et per eam beatitudinem meruerunt, et juxta hanc sententiam nullus remanet scrupulus.

Quidam alii dixerunt quod angeli non fuerunt creati in gratia, tamen antequam habuerint beatitudinem, habuerunt gratiam, per quam, beatitudinem meruerunt: et juxta hanc sententiam, nulla etiam ambiguitas remanet, quantum ad propositum pertinet.

Alii vero dixerunt quod angeli non habuerunt gratiam, antequam haberint beatitudinem: et juxta hanc sententiam oportet aliquid horum trium dicere: aut, quod angeli habuerunt beatitudinem absque merito, eo modo quo nos absque aliquo merito, habemus gratiam, aut quod angeli mereantur beatitudinem per ea, quæ jam beati in divinis mysteriis operantur. Aut tandem, quod unus, et idem actus conversionis in Deum, quatenus est ex libero arbitrio, sit meritorius, et quatenus pertingit ad finem, sit fruitio beata.

Ultimæ sententiæ reprobatio.

Sed hæc non possunt stare. Et primum quidem, quia est contra rationem beatitudinis, quod quis eam absque merito consequi possit: eo quia beatitudo est ultimus finis, et præmium virtutis. Nec secundum stare potest. Quia est contra rationem meriti, mereri id quod jam habetur. Nam meritum habet rationem viæ ad finem, ei autem, qui jam

est in termino, non convenit moveri ad terminum, et sic nullus mereri potest, quod habet. Nec tertium stare potest, quia liberum arbitrium, non est ex se sufficiens causa meriti. Unde actus non potest esse meritorius secundum id, quod est ex libero arbitrio, nisi secundum quod est per gratiam informatum. Liberum autem arbitrium, non potest simul informari gratia imperfecta, quæ est principium merendi, et gratia perfecta, quæ est principium fruendi. Unde non videtur esse possibile, ut simul quis fruatur, et suam fruitionem mereatur. Et ideo melius dicendum est, quod angelus habuit gratiam antequam esset beatus, per quam beatitudinem meruit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod difficultas bene operandi non est in angelis ex aliqua contrarietate, vel impedimento naturalis virtutis, sed ex hoc, quod opus aliquod bonum est supra virtutem angelicæ naturæ.

Ad 2. Dicitur, quod conversio, qua in Deum angelus convertitur, est duplex scilicet naturalis et charitatis: per primam angelus non meruit beatitudinem, sed per secundam. Unde conversio qua angelus meruit beatitudinem, non fuit ei naturalis, de qua negatur minor.

Ad 3. Dicitur quod angelus meruit beatitudinem, antequam esset beatus. Ad ejus improb. dicitur, quod angelus habuit gratiam, per quam beatitudinem meruit.

ARTICULUS V.

Utrum angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit.

Pro negativa.— Videtur quod angelus non statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit.

1. Homo non præmiatur statim post unum actum meriti. Ergo neque angelus, conseq. prob. quia difficilius est homini bene operari, quam angelo.

2. Si angelus per primum actum me-

ARTIC. V.

riti fuit beatus, sequitur quod fuerit beatus in primo instanti.

Consequentia prob. quia angelus in primo instanti suæ creationis potuit habere aliquem actum meriti. Ergo si per unum actum meriti statim est beatus, fuisset beatus in primo instanti.

Antec. hujus prob. quia etiam corpora naturalia in ipso instanti suæ creationis moveri incipiunt. Et si motus corporis in instanti esse posset, sicut sunt opera intellectus, et voluntatis, in eodem instanti motum habuissent.

Conseq. vero hujus prob. Quia si angelus in primo instanti meruit, et non retardatur ejus beatitudo, sequitur quod in eodem instanti fuerit beatus: nam si in alio instanti fuisset beatus, ejus beatitudo fuisset retardata, cum inter duo instantia semper cadat tempus medium.

3. Inter ea quæ multum distant, debent esse multa media. Sed status beatitudinis angelorum multum distat à statu naturæ eorum. Ergo inter statum naturæ et beatitudinis debent esse multa media. Sed medium inter utrumque statum scilicet naturæ et beatitudinis est meritum per quod fit transitus ab uno statu in alium. Ergo inter statum naturæ et beatitudinis, debent esse multa merita.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Anima hominis à corpore separata, si habeat meritum beatitudinis, statim beatitudinem consequitur, nisi aliud sit impedimentum. Ergo pari ratione et angelus. Sed angelus statim in primo actu charitatis habuit meritum beatitudinis. Ergo cum in eo nullum esset impedimentum, statim ad beatitudinem pervenit per unum solum actum meritorium.

Prima conseq. prob. quia anima hominis, et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur. Unde sanctis promittitur æqualitas angelorum.

Prob. Sicut se habet angelus ad suas naturales perfectiones per naturam ita se habet ad supernaturalem beatitudinem per meritum. Sed proprium est naturæ angelicæ quod naturalem perfectionem, non per discursum acquirat sed statim per naturam habeat, ut supra ostensum est quæst. 58. art. 3. Ergo et supernaturalem beatitudinem statim post meritum consequitur. Sed meritum beatitudinis, non solum in angelo, sed etiam in homine esse potest per unicum actum. Ergo statim post unum actum meriti fuit beatus.

Maior prob. quia gratia perficit naturam secundum modum naturæ, sicut et omnis perfectio recipitur in perfectibili secundum modum ejus. Unde quia modus naturæ angelicæ est, ut statim habeat suas perfectiones naturales, eodem modo perficitur per gratiam, ut statim post unum actum meriti beatitudinem consequatur. Quia sicut ex sua natura angelus habet ordinem ad perfectionem naturalem, ita ex merito habet ordinem ad gloriam.

Et hoc probat. quia quolibet actu charitate informato, homo meretur beatitudinem, et multo magis angelus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Non enim est eadem ratio de angelo, et de homine. Homo enim secundum suam naturam non statim natus est suam perfectionem adipisci, sicut angelus, et ideo homini longior via data est ad merendum beatitudinem, quam angelo. Ad prob. vero dicitur, quod maior, vel minor difficultas nihil facit ad hoc, ut statim post meritum quis præmium consequatur vel non consequatur.

Ad 2. Neg. conseq. Ad cujus prob. concesso antecedente, scilicet quod angelus in primo instanti habuerit actum meritorium, neg. conseq. Non enim ex hoc, quod angelus meruit in primo instanti, sequitur quod in primo instanti fuerit beatus, immo sequitur oppo-

situm, scilicet quod in eo instanti non potuerit esse beatus. Non enim potuit simul in eo esse actus meritorius beatitudinis, et actus beatitudinis, qui est fructio. Cum unus sit gratiæ imperfectæ, et alius gratiæ consummatæ. Unde relinquitur quod oportet diversa instantia accipi, in quorum uno meruit beatitudinem, et in altero fuerit beatus, et cum prob. dicta consequentia, per hoc quod non retardatur beatitudo, et quod si data esset eis in secundo instanti, fuisset retardata, quia inter duo instantia cadit tempus, dicitur, quod illa sunt vera de tempore rerum corporalium, non autem de tempore mensurante actiones angelorum, quod accipitur secundum diversa instantia mensurantia diversas operationes angelorum, et sicut una actio ipsorum immediate potest consequi aliam, ita et unum instans immediate alteri succedit.

Ad 3. Neg. maior in proposito: et ratio est, quia de natura angeli est quod statim suam perfectionem consequatur, ad quam ordinatur, et ideo non requiritur, nisi unus actus meritorius, qui ea ratione medium dici potest, quia secundum ipsum angelus ad beatitudinem ordinatur.

ARTICULUS VI.

Utrum angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.

Pro negativa.—Videtur quod angeli non sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.

1. Gratia datur ex mera Dei voluntate. Ergo et gradus, sive quantitas gratiæ dependet ex eadem Dei mera voluntate. Ergo angeli non sunt consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.

2. Gratia ipsa non est ex operibus, ut dicitur Rom. 2. Ergo multo minus quantitas gratiæ est secundum quantitatem suorum naturalium in angelis.

Conseq. prob. quia propinquior videtur actus humanus ad gratiam, quam ipsa natura, quia actus humanus est præparativus ad gratiam.

3. Homini non datur plus de gratia secundum gradum suorum naturalium. Ergo nec angelo.

Prob. conseq. quia homo et angelus pariter ordinantur ad beatitudinem, vel gratiam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Magister dicit in 2. sent. dist. 3. §. 22. Quod angeli, qui natura magis subtiles, et sapientia amplius perspicaces creati sunt, hi etiam maioribus gratiæ muneribus præditi sunt.

Determinatio.

CONCLUSIO. Rationabile est, quod secundum gradum naturalium, angelis data sint dona gratiarum, et perfectio beatitudinis.

Prob. Duplici ratione, quarum prima desumitur ex parte ipsius Dei sic.

Deus condidit per suam sapientiam naturam angelicam, secundum diversos gradus, et ipsam ordinavit ad beatitudinem. Ergo et diversos gradus ejusdem naturæ ordinavit ad diversos gradus gratiæ et gloriæ.

Manifestatur hæc ratio exemplo. Nam ædificator construens domum, ex hoc, quod aliquos lapides pulchrius et decentius aptat, videtur eos ad honorationem partem domus ordinare: sic etiam videtur quod Deus angelos, quos altioris naturæ fecit ad maiora gratiarum dona, et ampliorem beatitudinem ordinaverit.

Altera ratio desumitur ex parte ipsius angeli, et est talis. Rationabile est quod angeli qui meliorem habuerunt naturam, fortius et efficacius in Deum fuerint conversi. Ergo qui nobiliorem habuerunt naturam, maiorem habuerunt gradum gratiæ, vel gloriæ; et sic secundum gradum naturæ datur gradus gratiæ vel gloriæ.

Conseq. prob. quia etiam in hominibus contingit quod secundum intensionem conversionis in Deum, datur maior gratia et gloria.

Antec. prob. Angeli toto suo conatu feruntur in Deum. Ergo angeli qui meliorem habuerunt naturam et virtutem efficacius feruntur in Deum, qua alii.

Antec. hujus prob. quia angelus non est compositus ex diversis naturis, ut inclinatio unius naturæ impetum alterius impediat, aut retardet. Sicut in homine accidit, in quo motus intellectivæ partis, aut retardatur, aut impeditur ex inclinatione partis sensitivæ. Cum igitur voluntas angeli nullum habeat impedimentum, toto suo conatu fertur in Deum. Videtur igitur ex his, quod angeli, qui habuerunt meliora naturalia, habuerunt plus de gratia et gloria.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Conceditur antecedens, et prima consequentia. Nam sicut gratia, ita et gradus gratiæ dantur ex Dei voluntate. Neg. autem secunda consequentia. Stat enim quod gradus gratiæ sit ex Dei voluntate, et quod detur secundum gradum naturalium. Sicut enim gratia, et gradus gratiæ sunt ex mera Dei voluntate, ita et natura angeli est ex Dei voluntate. Et sicut Dei voluntas ordinat naturam ad gratiam, ita ordinat gradus naturæ ad gradus gratiæ.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod quamvis actus sive opera creaturæ rationalis sint aliquo modo dispositiva ad gratiam tamen gratia magis videtur dari secundum gradum naturæ, quam ex operibus. Et ratio est quia natura est a Deo, opera autem sunt ab ipsamet natura.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod quamvis homo et angelus pariter ordinentur ad beatitudinem, non tamen est eadem ratio utriusque, quod hoc quod est consequi gratiam, secundum gradum naturæ, et hoc propter

duo. Primo quia diversitas naturalium aliter est in angelis et aliter in hominibus. Angeli enim differunt specie, homines vero differunt solo numero. Differentia secundum speciem est propter finem; differentia secundum speciem est propter finem; differentia vero secundum numerum est propter materiam. Quia igitur omnes homines habent eundem gradum naturæ, ideo non oportuit plurificare gradus gratiæ, secundum exigentiam naturæ, secus autem est in angelis. Secundo quia in homine est aliquid quod potest impedire, vel retardare motum intellectivæ naturæ, et ideo cum natura in homine non semper fertur in Deum toto conatu, non datur gratia secundum gradum naturæ: angeli autem toto conatu in Deum feruntur, ut dictum est, ideo datur secundum naturæ gradum, et propter hæc duo, non est eadem ratio de homine et angelo.

ARTICULUS VII.

Utrum in angelis beatis remaneat cognitio naturalis.

Pro negativa. Videtur quod in angelis beatis non remaneat dilectio, et cognitio naturalis.

1. Adveniente dilectione et cognitione perfecta, tolletur cognitio et dilectio imperfecta. Sed dilectio et cognitio naturalis angelorum sunt imperfectæ respectu cognitionis et dilectionis beatæ. Ergo adveniente angelorum beatitudine, naturalis cognitio et dilectio cessat.

Maior prob. per id quod dicitur. 1. Corinth. 13. *Cum venerit quod perfectum est, evacuabitur quod ex parte est.*

2. Ubi unum sufficit aliud superflue existit. Sed in angelis beatis sufficit cognitio et dilectio gloriæ. Ergo superfluum esset quod remaneret in eis cognitio et dilectio naturalis.

3. Eadem potentia non habet simul duos actus, sicut nec una linea terminatur ex eadem parte ad duo puncta. Sed angeli beati sunt semper in actu

cognitionis et dilectionis beatæ. Ergo numquam in angelis potest esse cognitio et dilectio naturalis.

Minor prob. quia felicitas non est secundum habitum, sed secundum actum, ut dicitur 1. Ethic. c. 8.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quamdiu manet natura, manet operatio ejus. Sed in angelis beatis manet natura. Ergo manet cognitio et dilectio ejus. Minor quia beatitudo non tollit naturam, sed est ejus perfectio.

Determinatio.

CONCLUSIO. In angelis beatis remanet cognitio et dilectio naturalis.

Prob. In quibus remanent principia operationum, necesse est et operationes ipsas remanere. Sed in angelis beatis remane principium dilectionis et cognitionis naturalis. Ergo in eis remanet cognitio, et dilectio naturalis.

Maior prob. quia sicut se habent principia operationum ad invicem, ita se habent et operationes ipsæ, et ita remanentibus principiis, necesse est et ipsas operationes remanere.

Minor prob. Primum semper salvatur in secundo: sicut animal in homine. Sed natura comparatur ad beatitudinem, sicut primum ad secundum: quia beatitudo additur naturæ, ut perfectio. Ergo natura salvatur in beatitudine.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem quod adveniente perfectione tollitur, non quæcumque imperfectio, sed solum imperfectio sibi opposita. Imperfectio autem naturæ non opponitur perfectioni gloriæ sed ei substernitur, sicut imperfectio potentiæ substernitur perfectioni formæ, et non tollitur potentia per formam, sed tollitur privatio quæ formæ opponitur. Et similiter etiam imperfectio cognitionis naturalis non opponitur perfectioni cognitionis gloriæ; nihil enim prohibet aliquid cognosci per diversam media, sicut simul potest aliquid cognosci per medium pro-

babile et demonstrativum. Et similiter potest angelus simul Deum cognoscere per Dei essentiam, quod pertinet ad beatificam cognitionem, et per essentiam propriam, quod pertinet ad cognitionem naturæ.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod quando unum sufficit, superflue aliud existit, si illud aliud non necessario illi præsupponatur. Tunc ad minorem dicitur, quod ea quæ sunt beatitudinis, per se sufficiunt; sed ad hoc, quod sint, præ-exigunt ea, quæ sunt naturæ, quia nulla beatitudo subsistit nisi increata.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod duæ operationes possunt esse simul unius potentiæ, si una ad aliam ordinatur. Tunc ad minorem dicitur, quod cognitio et dilectio naturalis ordinantur ad cognitionem et dilectionem gloriæ. Unde nihil prohibet in angelo esse cognitionem et dilectionem naturalem, et cognitionem et dilectionem gloriæ.

ARTICULUS VIII.

Utrum angelus beatus peccare possit.

Pro affirmativa. = Videtur quod angelus beatus peccare possit

1. De ratione naturæ creatæ est quod deficere possit. Sed beatitudo non tollit naturam ut dictum est. Ergo angelus beatus potest deficere, et peccare.

2. Potentiæ rationales sunt ad opposita. Sed voluntas angeli beati non desinit esse rationalis. Ergo voluntas angeli beati se habet ad opposita, scilicet ad malum et bonum.

3. Ad libertatem arbitrii pertinet, quod possit eligere bonum et malum. Sed in angelis beatis non minuitur libertas arbitrii. Ergo angeli beati peccare possunt.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

D. Aug. 11. super Genesim ad litteram. c. 7. dicit, quod illa natura, quæ peccare non potest in sanctis angelis est. Ergo sancti angeli peccare non possunt.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli beati peccare non possunt.

Prob. Videns Deum per essentiam, non potest peccare. Angeli beati vident Deum per essentiam. In hoc enim consistit angelorum beatitudo. Ergo angeli beati non possunt peccare.

Maior prob. sicut se habet quicumque non videns Deum ad comunem rationem boni, sic se habet videns Deum per essentiam, ad Deum ipsum. Sed impossibile est quod aliquis quicumque velit vel operetur, nisi attendens ad bonum; vel quod velit divertere á bono, inquantum huiusmodi. Ergo impossibile est quod videns divinam essentiam, possit aliquid velle, vel agere, nisi attendens ad Deum, quod est non posse peccare.

Maior huius prob. quia essentia Dei est ipsa essentia bonitatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod bonum creatum in se consideratum deficere potest, sed ex conjunctione perfecta ad bonum increatum, qualis est conjunctioni beatitudinis, adipiscitur quod peccare non possit, ratione jam dicta in corpore.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod virtutes rationales se habent ad opposita, non in omnibus, sed in illis, ad quæ non ordinantur naturaliter: sed quantum ad illa, ad quæ naturaliter ordinantur, non se habent ad opposita. Intellectus enim non potest non assentire principiis naturaliter notis, et similiter voluntas non potest non adhærere bono, inquantum est bonum, in quod naturaliter ordinatur, sicut in suum objectum. Voluntas igitur angeli se habet ad opposita, quantum ad multa facienda, vel non facienda, sed quantum ad ipsum Deum, quem vident esse ipsam essentiam bonitatis, non se habent ad opposita, sed secundum ipsum ad omnia diriguntur, quodcumque oppositorum eligatur, quod sine peccato est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod de ratione liberi arbitrii est, posse eligere hoc, vel illud, servato tamen ordine finis, et ad finem, et quod non possit eligere malum. Unde, quod liberum arbitrium possit diversa eligere, servato ordine finis, pertinet ad eius perfectionem: sed quod aliquid eligat, divertendo ab ordine finis, quod est peccare, hoc pertinet ad defectum ejus. Unde maior libertas arbitrii est in angelis, qui peccare non possunt quam in nobis, qui peccare possumus.

ARTICULUS IX.

Utrum angeli beati in beatitudine possint proficere.

Pro affirmativa.—Videtur quod angeli beati in beatitudine possint proficere.

1. Qui potest mereri, potest in beatitudine proficere. Sed angeli beati possunt mereri. Ergo angeli beati possunt in beatitudine proficere.

Maior, quia crescente merito, et præmium beatitudinis necesse est crescere.

Minor. Charitas est principium merendi. Sed in angelis est perfecta charitas. Angeli possunt mereri.

2. Si angeli beati non possunt mereri, et proficere, non esset verum quod Deus uteretur angelis beatis ad eorum utilitatem: quod est contra id quod dicit Aug. in libro de doctrina christiana c. 32.

Conseq. prob. quia si angeli non mererentur, nec proficerent, videtur quod nullam utilitatem ex tali ministerio consequerentur.

3. Qui non est in summo potest proficere. Sed angeli beati non sunt in summo. Ergo possunt proficere.

Maior, quia ad imperfectionem pertinet, quod ille, qui non est in summo, non possit proficere. Unde si angeli beati non possunt proficere, videtur quod in eis sit imperfectio, quod est inconveniens.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Mereri, et proficere pertinet ad statum viæ. Sed angeli non sunt viatores, sed comprehensores. Ergo angeli beati non possunt mereri, nec in beatitudine proficere.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli beati non possunt proficere in beatitudine.

Prob. Quælibet creatura rationalis ordinatur ad beatitudinem, et ad ipsam dirigitur, tamquam ad aliquid determinatum et ultimum, quod est quidam gradus modi divinæ visionis, determinatus ex divina prædestinatione. Ergo consecuto illo gradu determinato modi divinæ visionis ad quam ordinatur non potest creatura in superiorem transire.

Antec. habet tres partes. Prima, quod creatura rationalis dirigatur ad beatitudinem, tamquam ad aliquid determinatum et ultimum. Secunda, quod illud determinatum et ultimum sit gradus modi divinæ visionis, sive fruitionis. Tertia, quod ille gradus sit determinatus ex divina prædestinatione, et quoad singulas partes probatur.

Quoad primam partem sic ostenditur. Omne quod movetur ab aliquo, ex intentione illius moventis fertur ad aliquid determinatum et ultimum. Sed creatura rationalis movetur a Deo ad beatitudinem. Ergo ex Dei intentione dirigitur ad aliquid determinatum.

Maior prob. quia intentio est de fine cui repugnat infinitum.

Minor prob. quia creatura rationalis per suam virtutem non potest consequi suam beatitudinem, quæ in Dei visione consistit, ut ex dictis patet. Ergo indiget ut a Deo ad ipsam moveatur.

Quoad secundam partem, scilicet quod hoc determinatum, sit gradus modi divinæ visionis, sic ostenditur. Nam aut beatitudo creaturæ rationalis est determinata ex parte objecti, ita ut ejus obiectum sit aliquid finitum et limitatum

aut ex parte modi videndi objectum illud. Sed non potest dici quod beatitudo creaturæ rationalis sit aliquid determinatum et limitatum ex parte objecti; quia summa veritas ab omnibus beatis videtur. Relinquitur igitur quod hoc determinatum, ad quod creatura rationalis quælibet ordinatur, sit secundum determinatum modum divinæ visionis.

Quoad tertiam partem, scilicet quod iste modus, qui est proprius unicuique beato, sit determinatus ex divina prædestinatione. Prob. Nam non est possibile, quod sicut rationalis creatura perducitur ad videndum summam essentiam, ita perducatur ad summum modum visionis, qui est comprehensio. Hic enim modus soli Deo competere potest, ut ex dictis patet quæst. 12. Et ratio est, quia ad videndum Deum hoc modo requiritur infinita efficacia, quia talis modus est infinitus. Creatura vero quia est finitæ virtutis videt Deum modo finito. Et quia inter finitum et infinitum, infiniti sunt gradus, hinc fit ut creatura sicut ordinatur ad beatitudinem ex divina prædestinatione, ita etiam ad determinatum beatitudinis gradum qui consistit, in videre Deum, magis, vel minus clare, ex eadem divina prædestinatione ordinetur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod charitas est duplex, perfecta et imperfecta. Charitatis imperfectæ, quæ est charitas viæ, est mereri. Charitatis autem perfectæ quæ est patriæ, non est mereri, sed præmio uti. Ad maiorem igitur probationis dicitur quod maior est vera de charitate viæ, non autem de charitate patriæ, quæ est in angelis.

Ad 2. Neg. conseq. Stat enim, quod Deus utatur angelis beatis ad eorum

utilitatem, et tamen quod non mereantur, nec proficiant in beatitudine. Pro quo sciendum quod aliquid dicitur utile dupliciter. Uno modo, sicut quod est in via ad finem: et sic utile est meritum beatitudinis, et hæc est utilitas, quam nos habemus, dum sumus in hac vita, ex merito. Alio modo dicitur aliquid esse utile, sicut pars est utilis ad totum, ut paries ad domum: et hoc modo ministeria angelorum beatorum sunt utilia ipsis angelis beatis, inquantum huiusmodi ministeria sunt quædam pars beatitudinis ipsorum. Unde ad probationem consequentiæ negatur, quod si angeli non mererentur, nullam haberent ex tali usu utilitatem non enim habent utilitatem viæ, sed patriæ.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod quamvis angeli beati non sint in summo gradu beatitudinis simpliciter; unusquisque tamen est in summo gradu ad quem est ordinatus ex divina prædestinatione. Unde hunc gradum nullo modo transire potest. Verum tamen est, quod potest angelorum beatorum gaudium augeri, propter salutem eorum, qui per eorum ministerium salvantur, ut dicitur Lucæ 15. *Gaudium est angelis Dei super uno peccatore pœnitentiam agente*, sed hoc gaudium pertinet ad præmium accidentale, quod quidem augeri potest usque ad diem iudicii. Et ex hoc moti sunt quidam ad dicendum quod beati, quantum ad præmium accidentale mereri possunt. At melius est ut dicatur quod nullo modo aliquis beatus mereri potest, nisi sit simul viator et comprehensor, ut Christus, qui solus fuit simul viator et comprehensor. Unde supra dictum gaudium magis accipiunt beati ex virtute beatitudinis, quam illud mereantur.

Ex art. 1. habes *primo*, quomodo per rationem confundas hæresim *Begardorum* dicentem, quod omnis intellectualis natura est in seipsa naturaliter beata. Nec obviari potest dicendo, hanc *Begardos* intelligere de beatitudine, quæ non est ultima, quoniam non damnaretur à concilio universaliter (ut videbis) cum saltem angeli beatitudinem, quæ non est ultima, statim naturaliter in seipsis habuerint. Ergo, si angeli non sunt creati beati (ut dicitur hic) et tamen sunt creati naturæ intellectuales, sequitur apertissime, quod natura intellectualis non est in seipsa naturaliter beata. Nam, si esset sic beata, tunc necessario sequeretur, angelos creatos fuisse beatos, imo ipsos non potuisse non creari beatos, ex quo natura intellectualis creabatur. Taceo quod, si ponerentur creati in beatitudine, tunc, cum de ratione beatitudinis quam ponimus, sit confirmatio in gratia, peccatum in angelis postmodum cadere non potuisset, quod est hæresis manifesta. Cæterum ad id, unde digressi sumus. *Secundo* igitur habes: quomodo per rationem demonstres, *Begardorum* phantasiam illam merito fuisse in concilio *Viennensi* damnatam à Papa *Clemente V.* postquam recitaret inter alios errores, discere quosdam, quod quælibet intellectualis creatura in seipsa naturaliter est beata, inquit: *clementina* tit. de hæreticis. “Ad nostrum. Nos sacro approbante concilio sectam ipsam cum præmissis erroribus damnamus, et reprobamus omnino.” *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim angelica firmetur conclusio præsens, atque declaretur.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem interimas hæresim *Pelagianorum* et *Cælestinorum* dicentium, Gratiam non esse abjiciendam, velut prorsus inutilem, sed esse amplectendam, quia, illa accedente, facilius quis potest salvari. His verbis innuit, sine gratia posse beatitudinem acquiri, licet difficilius, quam cum gratia. Item hæresim *Melanchtonicorum* dicentium: ad gratiam Dei consequendam hominem (intellige et angelum) se preparare posse ex puris naturalibus viribus. Nam se preparare ad gratiam consequendam est converti ad Deum, ut objectum beatificum, et et posse salvari præsupponit conversionem ad Deum. Secundum ergo istos non indiget homo, et consequenter nec angelus gratia ad hoc, quod convertatur in Deum, ut objectum beatificum, et consequenter iste sancti doctoris articulus directe pugnat contra illos. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, merito hæreses has fuisse damnatas ab Apostolo 2. Cor. 3. “Non sumus sufficientes à nobis quasi ex nobis cogitare aliquid.” Si enim non sumus sufficientes cogitare, ergo nec velle, quoniam incogitata velle non possumus; si non velle, ergo nec operari. quoniam operari humanum (idem semper hic de angelis facito iudicium) præsupponit et velle, et cogitare. *Sed sufficientia* (subdit Apostolus) *nostra ex Deo est.* Non dicit tantum facilitas (ut *Pelagius*) nostra ex Deo est. Item à concilio *Arausicano* sub *Leone I.* sic c. 3. dicente: “si quis invocationem humanam gratiæ Dei dicit posse fieri, non autem ipsam gratiam facere, ut invocetur à nobis, contradicit *Isaiæ* Prophetæ, vel Apostolo idem dicenti: inventu sum à non quærentibus me, palam apparui his, qui me non interrogabant. Et c. 6. si quis sine gratia Dei credentibus, volentibus, desiderantibus, et pulsantibus nobis misericordiam dicit conferri, non autem divinitus, ut credamus, velimus vel hæc omnia (sicut oportet) agere valeamus, per infusionem, et inspirationem sancti Spiritus in nobis fieri constitutur: aut humilitati, vel obedientiæ humanæ subjungit gratiæ adiutorium, nec ut obedientes, et humiles simus ipsius gratia donum esse consentit, resistit Apostolo dicenti. Quid habes, quod non accepisti? et gratia Dei sum id, quod sum et ca. 22. Nemo habet de suo, nisi mendacium, et peccatum.” Vide hoc totum concilium vere aureum. Item à concl. “*Milevitano* cap. 4. Quisquis dixerit, gratiam Dei propter hoc tantum nos adjuvare, quia per ipsam nobis revelatur intelligentia mandatorum, ut sciamus, quid appetere, quid vitare debeamus, non autem per illam nobis præstari, ut

quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus, atque valeamus: Anathema sit.» Item á concil. «Trid. sess. 6. can. 1. si quis dixerit, hominem in suis operibus per naturæ vires posse absque divina gratia justificari coram Deo: Anathema sit, et 2. si quis dixerit ad hoc solum gratiam dari, ut facilius homo juste vivere, ac vitam æternam promereri possit, quasi per liberum arbitrium sine gratia utrumque, sed ægre tamen, et difficulter possit: Anathema sit.» Concordat cum *Milevitano* cap. quinto et canon. tertio. «Si quis dixerit, sine præveniente Spiritus sancti inspiratione, et adiutorio hominem credere, sperare, diligere, aut pœnitere posse, sicut oportet, ut ei gratia justificationis conferatur: Anathema sit.» Et ne istas Ecclesiæ defensiones angelis applicare detrectes, «quia tunc non peccaverant, audi de natura sine peccato concilium *Arausicanum* cap. 19. loquens sic. «Natura humana, etiam si in illa integritate maneret, in qua condita est, nullo modo seipsam creatore suo non adjuvante servaret.» Si ergo juxta concilium natura creata etiam integra sine adiutorio Dei peccaret, multo utique magis sine tali adiutorio se in Deum convertere non posset.

Ex art. 3. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, scripturam Job 40. («Ipse Behemoth est principium viarum Dei») et Ezech. 31. («cedri non fuerunt altiores illo in paradiso Dei, Abietes non adæquaverunt summitatem ejus. Platani non fuerunt æquales frondibus ejus, omne lignum pretiosum paradisi Dei non est assimilatum ei, et pulchritudini ejus, quoniam speciosum fecit eum in multis condensis frondibus») et 28. (Tu signaculum similitudinis, plenus sapientia, perfectus decore in delitiis paradisi Dei fuisti, omnis lapis pretiosus operimentum tuum, etc. Aurum opus decoris tui, etc. Tu cherub extentus, et protegens in monte sancto Dei, et in medio lapidum ignitorum perfectus ambulasti») rite probabiliter exposita (ut facit *B. Gregorius*, et recitatur in decretorum lib. *de penit. dist. 2. Principium*) dicere quod angeli sunt creati in gratia. Pro quo nota ly *In medio lapidum ignitorum*, idest (ut hic inquit *S. ille Papa*) *inter angelorum corda charitatis igne succensa*. Et nota Glossam ibi ante principium loquentem sic. «Intendit *B. Gregorius* in hoc c. multum commendare Luciferum, ostendendo ejus perfectionem, dignitatem, et excellentiam, quam in charitate, et in aliis gratuitis donis, et naturalibus habuit ante lapsum, et hoc facit inducendo auctoritatem Job, et Ezech. etc. *Secundo* igitur per rationem monstrare potes, quod rite Dominus de diabolo loquens dixit Jo. 8. *In veritate non stetit*. Non dicit, in veritate non fuit, sed ibi *non stetit*; quasi dixerit: In gratia Dei, cui soli servire antonomastica veritas est, fuit in principio ortus sui (juxta illud Isaïæ 14. «Quomodo cecidisti de cælo Lucifer, qui mane oriebaris?») sed in gratia illa non perseveravit. Quia vero secundum regulam Juristarum non dicitur venisse, qui non stetit, ideo *Joannes* Papa 16. q. 2. *Visis literis*, ait de diabolo sic: «Dolet satis, et erubescit, charitatem, quam in cælo nequivit habere, homines constantes ex lutea materia tenere in terra.» Illic enim Papa sumit ly *habere* pro in habitu perseverare, seu pro perseveranter habere. In cujus signum est contextus, Glossa, et reverentia ad *B. Gregorium*. Contextus enim ad ly *habere* contraponit ly *tenere*, et non contraponit aliud habere; quasi dicat: ego hic loquor non de quocumque habere sed de habere tenendo. Unde et Glossa ibi introspectiens sensum Pontificis in contextu significatum post allatam apparentem contrarietatem inquit, *sed dic, quod* (diabolus scilicet) non potuit habere charitatem perseverantem,» arg. extra de signific. verb. *Nam et ego*. In hoc capitulo á Glosa ipsa allegato inducitur auctoritas illa Salomonis. *Nam et ego filius fui tenellus, et unigenitus coram matre mea, et á D. Hierony.* ibi exponitur, quod Salomon dicit, se unigenitum matris suæ Bersabee, quia ille alter filius matris hujus vix natus obiit diem. Ecce veraciter filius hic ante Salomonem ortus ex eadem matre, eodemque patre fuit, et tamen, quia non diu in vita præsentis duravit, quasi pro non nato habetur. Ergo (vult dicere Glossa) sic diabolus, licet vere in gratia ortus, idest creatus sit, dicitur non habuisse charita-

tem, quia quasi non habuit, qui tam cito eam perdidit. Deinde non est verisimile, quod Pontifex iste *Joan.* voluerit in suis decretis contradicere *B. Gregorio* in cap. *Principium*, quem, ut Sanctum et doctorem, et papam successores semper venerati sunt. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim angelica stabiliatur conclusio, atque declaratur.

Ex art. 4. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte dictum á scripturis, Apoc. 21. *Mensura hominis. quæ est mensura angeli.* Ibi enim ad literam tractatur de cœlesti civitate Hierusalem, et de possessoris eam. Sicut ergo homo per merita acquirit vitam æternam (contra *Lutherum Melanctonem*, et nonnullos alios hæreticos specialiter suo loco, 1. 2. q. 114. art. 3. dammandos) ita et Angelus, recte dictum ab Apoc. 12. "factum est, etc. Michael, et angeli ejus præliabantur cum dracone, et draco pugnabat, et angeli ejus, et non valuerunt, neque locus inventus est eorum amplius in cœlo. Hoc enim bellum adinvicem est velle voluntate sua subesse Deo, quod utique fuit meritum in angelis bonis gratia sic utentibus, et nolle subesse Deo, quod utique fuit demeritum in angelis malis gratiam abijicientibus. Item *secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, recte dictum á philosopho secundo de cœlo: "Eorum, quæ nata sunt habere bonum perfectum, aliquid habet sine motu (hoc solius Dei est) aliquid unico motu (hoc angelorum) aliquid pluribus motibus," hoc hominum. Per motus intelligit operationes, quæ merita dicuntur etiam apud eum dicentem primo *Ethicor.* capitulo nono: "Beatitudo est præmium virtuosarum operationum." Infer ergo sic: si philosophus vult, beatitudinem naturalem perfectam non dari angelo sine meritis, multo magis hoc de beatitudine ejus supernaturali (si hanc cognovisset) sentire se dixisset, et multo magis hoc nobis de angelis, juxta etiam ipsius auctoritatem illam dicendum, est. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim angelica firmetur conclusio.

Ex art. 5. habes *primo*, quomodo per rationem interimas ex abundantia hæresim *Nicetæ* cujusdam Græcorum inscriptoris (ut refert R. P. Bannes hic) qui in comment. super Nazianz. in oratione secunda de paschate dicit, quod angeli ante Christi resurrectionem non fuerunt stabiles in gratia, neque viderunt divinam essentiam. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc aperte damnari Matth. 22. "angeli eorum in cœlis semper vident faciem patris mei." Ecce Christus ante resurrectionem dicit hoc, et facialis visio hæc, ut patet, est beatitudo supernaturalis. Item á luc. primo: "Ego sum Gabriel, qui sto ante Deum, et Tob. 11. Ego sum Raphael unus ex septem, qui stamus ante Deum." Hoc stare, vel astare est videre divinam essentiam secundum omnes catholicos patres, et hujusmodi dicta sunt ante Christi mortem, ac resurrectionem. Nec obstat, quod homines ante Christi mortem quantumcumque justi ad videndam divinam essentiam non admittebantur, quoniam in hoc est valde dissimile inter homines, et angelos. Numquam enim angeli boni peccaverunt, neque actualiter, neque originaliter (sicut homines) ut propter impedimentum saltem commune ab ingressu patriæ in pœna retardarentur. Melius ergo isto *Niscæta* quomodo senserit Aristoteles alias infidelis, habes; qui unico motu posuit angelos attingere bonum perfectum, supra art. 4. in app. *Tertio* igitur per rationem probandi viam ex articulo habes; quomodo Arist. ibi bene senserit, dum unicum tantum requiri motum angelorum pro captanda felicitate dixit et non plures. Vide ibi, et argumentari noveris, ut ibi patet, ex naturi beatitudine ad supernaturalem. *Quarto* vides quomodo ex his vicissim angelica firmetur conclusio præsens, atque declaratur.

Ex art. 6. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas recte dictum sic de angelis, Mat. 25. (si ipsis hoc applicare volueris, quamvis juxta sensum planum literæ de hominibus magis intelligatur) *unicuique dedit secundum propriam virtutem.* Hoc enim angelis dona gradiarum, et consequenter gloriæ, dedit secundum virtutem cuiusque naturalem, idest, secundum quantitatem suorum naturalium: sicut hujusmodi dona dedit hominibus secundum intensionem conversionis in Deum, licet non se-

cundum quantitatem naturalium. Cavendus tamen vigilanter hic est sensus hujus dicti venenosus, ab evangelio quidem sic exposito, et in præsentī articulo à Sancto Doctore alienissimus, sed à *Pelagio* tanquam zizania in medio tritici superseminatus, qui est, quod in nobis (et consequenter in angelis) sit aliquid naturale, quod possit ex se esse dispositio ad gratiam. Iste enim sensus damnatus est contra *Pelagium* in Conciliis *Milevitano*, et *Arausicano*: ubi definitum fuit, quod perfectio, et operatio naturalis liberi arbitrii non est proprie dispositio ad gratiam, sed dispositio ad gratiam est motus liberi arbitrii excitati, et adjuti motione Dei supernaturali, et auxilio. Concordat S. Thomas istis Conciliis, 1. 2. q. 1. art. 2. et 3. Sensus autem verus est, quod ideo dicitur Deus dare angelo gratiam, et gloriam secundum quantitatem naturalium ejus, quia, quando ex beneplacito suo Deus angelis infudit gratiam voluit habere rationem naturæ ipsorum ita, ut perfectioribus, seu altioris naturæ angelis abundantiorē infunderet gratiam. Hoc enim tantum reducendum est ad gratuitam Dei voluntatem, tanquam ad primam radicem, et non ad proportionem majorem angeli majoris ad excellentiorem gratiæ, et gloriæ gradum, quoniam naturalis perfectio, quævis est improporcionata cum gratia, et gloria. Naturalis igitur perfectio major ad majorem gradum gratiæ concurret occasionaliter comparando naturam, et gratiam inter se, licet non quoad Deum, inquantum scilicet Deus veluit angelos majoris, et minoris perfectionis creare, ut diversos etiam gratiæ, et gloriæ gradus illis conferret. Dantur igitur dona gratuita angelis secundum quantitatem naturalium, quia Deus sic ordinavit (ut habes in corpore) non quia sit proportio naturalis ad gratiarum dona ex seipsis (ut ait *Pelagius*) nec quia ex viribus solis naturalibus possit quis se præparare ad consequendam gratiam. Vide supra ar. 2. *append.* Secundo vides: quomodo ex his vicissim angelica stabilia-tur conclusio atque declaretur.

Ex art. 7. habes quomodo per rationem ostendas, ostensumque tuearis, merito fuisse dictum à scripturis per id Ecclesiast. 3 *Didici quod omnia opera, quæ fecit Deus, perseverent in æternum*, quod cognitio, et dilectio naturalis remanet in angelis beatis. Si enim omnia opera Dei perseverant in æternum, et natura angelorum est opus Dei, utique natura angelorum perseverabit in æternum. Quod si natura, et naturales operationes, ne natura perseverans sit otiosa idest sine sua propria operatione. Propria autem operatio angelicæ naturæ est cognitio, et dilectio naturalis. Item, quomodo per rationem à fortiori ostendas, id esse insinuatum à scripturis Ecclesiast. 1. *Terra in æternum stat*. Si terra in æternum stat, ergo à fortiori, quæ sunt nobiliora, quam terra, puta natura angelica stabit, ergo cognitio naturalis et dilectio in angelis beatis. *Consequentia* valet per supradicta.

Ex art. 8 habes primo, quomodo per rationem confundas hæresim *Calvini* recitatam supra art. 7. *not. post ad tertium*. Item hæresim *Fabri Stapulensis* (ut testatur R. *Pater Bannes*) in libro jam per Ecclesiam prohibito, qui de *triplici Magdalena* inscribitur, dicentis, quod angeli beati possunt peccare, sive illo peccato beatitudinem amittant, sive non. Videtur iste *Origenis* errore, quo l. 1. *Periarchon* ca. 6. laborat, infectus ex parte. Sicut enim *Origenes* ibi fatetur, quod animæ beatæ aliquando beatitudinem amissuræ sunt, et in has nostras miserias rejiciendæ, ita *Stapulensis* pro inconvenienti non habet, angelos beatos posse amittere beatitudinem, sive (inquit) illo peccato amittant beatitudinem, sive non. Taceam contra istum insensatum, quod ipsum peccatum amissio quædam beatitudinis est juxta Aug. dicentem: "Jussisti domine, et sic est, quod omnis inordinatus animus sibi est pœna," lib. conf. et Job. 7. "Peccavi, quare me possuisti contrarium tibi, et factus sum mihi metipsi gravis?" Ecce, quod esse contrarium Deo, quod est per peccatum facit ipsum peccatorem esse gravem sibi. Ignorat ergo *Stapulensis* propriam vocem dicendo, sive ipsi beatitudinem peccando non amittant. Vice etiam versa videtur *Origenes* ibi subscribere hæresi *Stapulensis*. Eadem quippe phantasia, qua ponit animas beatas beatitudinem quandoque amissuras, et angelos illam amissuros posi-

turus videtur, et cum beatitudo non sine peccato amittatur, quoniam alias *sine penitentia sunt dona Dei*. Rom. 11. angelos beatos posse peccare, immo et aliquando peccaturos, dicturus videtur: idem dic secundum eum de animabus beatis quandoque felicitate privandis. Quod si dixerit; jam in stultitia *Stapulensem*, qui angelos tantum posse peccare expressit, superasse videbitur. Cæterum, quicquid sit de horum comparatione, certum est, quod per rationem S. Thom. in art. allatam ipsorum errorem interimere potes, eorumque argumenta dissolubilia demonstrare. *Secundo* habes: quomodo ostendas, hanc juste damnatam Apoc. 21. "Non intrabit in illam, (scilicet, cœlestem patriam) aliquid coinquinatum, aut abominationem faciens, et mendacium." Item. psal. 100. "Non habitavit in medio domus meæ qui facit superbiam, qui loquitur iniqua, non direxit in conspectu oculorum meorum." Item psal. 111. In memoria æterna erit justus, etc. paratum est cor ejus sperare in domino, confirmatum est cor ejus, non commovebitur, donec despiciat inimicos suos, idest non commovebitur unquam, sicut et ibi per contextum exposuerat dicens: "jucundus homo, etc. quia in æternum, non commovebitur. Item psal. 124. Non commovebitur in æternum, qui habitat in Hierusalem." Et quis magis habitat in Hierusalem, quam beati? Item sap. 3. "Justorum animæ in manu Dei sunt, et non tanget eos tormentum mortis, seu malitiæ." Ergo multo minus tanget eos ipsa mors principalis, quæ est peccatum. Item Sap. 5. "Justi autem in perpetuum vivent." Et quis plus justus, quam beati? Item Apocalyp. 21. "Absterget Deus omnem, etc. et jam non erit amplius neque luctus, neque clamor, sed nec ullus dolor." Ergo multo minus peccatum. Sunt mille loca scripturarum contra istam phantasticam hæresim. Sed adhuc unum tantum audi, Beatitudo dicitur *vita æterna*, Matth. 25. Jo 17. Æternitas hic importat interminabilitatem durationis, et continuationem divinæ contemplationis, et impossibilitatem amissionis secundum omnes orthodoxos Patres. Item per rationem articuli monstrare potes, quod recte totus consensus Ecclesiæ catholicæ hanc doctrinam fidei tenet, quod beati angeli, et homines numquam peccare potuerunt, neque a beatitudine cadere. In cujus Ecclesiæ persona loquens B. Aug. lib. de fide ad Petrum cap. 25. dicit: "firmissime tene, et nullatenus dubites, ideo Christum filium Dei ad judicandum vivos, mortuosque venturum, ut homines secundum promissionem suam æquales Sanctis angelis faciat, et ad eum statum perducatur, in quo perfecte, quantum unicuique Deus donat, boni sint, et ab ipsa perfectione mutari deinceps non possint." Idem Aug. in c. 41. dicit, "omnem dicentem contrarium capitulorum lib. hujus, esse hæreticum." Tamquam igitur in persona Ecclesiæ Catholicæ hic loquebatur, *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim angelica hæc firmetur doctrina, atque declaretur.

Ex art. 9. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte gradus beatitudinis vocari mansiones Joan. 14. *in domo patris mei mansiones multæ sunt*. Mansio enim dicitur a manendo, et consequenter per hoc innuitur, quod in patria habebunt gradus beatitudinis sic determinatos, ut perpetuo maneant in ipsis, ita scilicet, quod nunquam amplius possint, neque ad beatitudinis gradum majorem ascendere, neque a suo descendere, aut ad minorem accedere. Intellige hæc de gradu beatitudinis essentiali, non de accidentali. Nam de accidentali *Innoc. III.* Papa de celebr. Miss. "c. cum Marthæ, dicit: licet plerique reputent non indignum sanctorum gloriam usque ad judicium. augmentari, et ideo Ecclesiam interim sane posse augmentum glorificationis eorum optare." Cum Papa igitur dixerit in contextu, quod "orans pro sancto injuriam facit sancto" (ex eo, scilicet, quod non potest illi oratio prodesse ad profectum glorificationis) et nunc in eodem referat opinionem aliquorum eam non improbens, quod scilicet argumentum glorificationis usque ad judicii diem habent, per hoc *duo* nobis insinuat, *primum*, quod injuriosum est beato dicere, quod ipse proficere possit in gloria essentiali (ob hoc, ad tollendum talem occasionem populis taliter opinandi, mutata fuerat oratio B. Leonis ly ut *prosit illi oblatio*.

Vide ibi) *secundum* autem, quod non est indignum, oplare sancto augmentum nunc gloriæ accidentalis, ob hunc sanum intellectum prius dixerat Ecclesia sic in præmissa oratione. Ecce de mente Summi Pontificis esse, quod injuriam facit beatis in patria, qui eos in beatitudine posse proficere dicit. *Secundo* igitur vides: quomodo ex his vicissim angelica declaretur, et firmetur conclusio.

QUÆSTIO SEXAGESIMA TERTIA,

DE ANGELORUM MALITIA QUOAD CULPAM,
IN NOVE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est; quomodo angeli facti sunt mali. Et *primo* quantum ad malum culpæ. *Secundo* quantum ad malum pœnæ.

Circa primum quærentur novem.

Primo, utrum malum culpæ in angelis esse possit.

Secundo, cujusmodi peccata in eis esse possint

Tertio, quid appetendo angelus peccavit.

Quarto, supposito, quod aliquid peccato propria voluntatis facti sunt mali, utrum aliqui naturaliter sint mali.

Quinto, supposito quod non, utrum aliquis eorum in primo instanti suæ creationis potuerit esse malus per actum propriæ voluntatis.

Sexto, supposito, quod non, utrum aliqua mora fuerit inter creationem, et lapsum.

Septimo utrum supremus inter cadentes fuerit simpliciter inter omnes angelos summus.

Octavo, utrum peccatum primi angeli fuerit aliis aliqua causa peccandi.

Nono, utrum tot ceciderint, quot remanserunt.

ARTICULUS I.

Utrum malum culpæ possit esse in angelis.

Pro negativa.—Videtur quod malum culpæ in angelis esse non possit.

1. In his, quæ non sunt in potentia, non potest esse malum culpæ. Sed an-

geli non sunt in potentia. Ergo in angelis non potest esse malum culpæ.

Maior, quia subjectum privationis est ens in potentia, ut Arist. dicit 9. *Metaph.* Unde malum, quod est privatio, non potest esse nisi in his, quæ sunt in potentia.

Minor, quia angeli sunt forma subsistentes.

2. In corporibus cælestibus non potest esse malum, ut philosophi dicunt. Ergo neque in angelis.

Conseq. prob. quia angeli sunt digniores quam sint corpora cælestia.

3. In his, qui semper Deum diligunt non potest esse malum. Sed angeli semper Deum diligunt. Ergo in eis non potest esse malum.

Maior, quia quis diligendo Deum non peccat.

Minor, quod est naturale, semper inest. Sed moveri motu dilectionis in Deum, est naturale angelis. Ergo angeli semper Deum diligunt.

4. In his qui non possunt appetere nisi id quod est vere bonum non potest esse malum culpæ. Sed angeli non appetunt nisi id quod est vere bonum. Ergo in angelis non potest esse malum culpæ.

Maior prob. quia nullus appetendo id, quod est vere bonum, peccat.

Minor prob. Appetitus non est nisi boni, vel apparentis boni. Sed appetitus angelorum non fertur nisi in vere bonum, quia vel in eis omnino error esse non potest, vel saltem non potest præcedere culpam. Ergo angeli non possunt appetere nisi id, quod est vere bonum.

Argumentum sed contra.

Sed in contrarium est id, quod dicitur Job. 4. *In angelis suis reperit pravitatem.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Tam angelus, quam quæcumque creatura rationalis, si in sua natura consideretur, peccare potest, et cuicumque creaturæ convenit, ut peccare non possit, hoc habet ex dono gratiæ, non ex conditione naturæ.

Prob. Cujus voluntas potest declinare á rectitudine sui actus, potest peccare. Sed voluntas cujuslibet creaturæ potest declinare á rectitudine sui actus si secundum se consideretur. Ergo omnis creatura peccare potest secundum sui naturam.

Maior prob. quia peccare, nihil aliud est quam declinare á rectitudine actus, quam debet habere sive accipiatur peccatum in naturalibus, sive in moralibus, sive in artificialibus.

Minor prob. Virtus operativa, quæ non est sua regula potest secundum se declinare á rectitudine actus. Sed nulla voluntas creata est sua regula. Ergo omnis voluntas creata secundum se potest declinare á rectitudine sui actus.

Maior hujus prob. quia solum illum actum á rectitudine declinare non contingit, cujus regula est ipsa virtus agentis: sicut si manus artificis esset ipsa regula scissionis, numquam posset artifex, nisi recte lignum scindere. Sed quia rectitudo scissionis est ab alia regula, ideo contingit scissionem esse rectam et non rectam.

Minor hujus prob. quia omnis voluntas creata rectitudinem in suo actu non habet, nisi prout regulatur á voluntate divina, ad quam pertinet ultimus finis, sicut quælibet voluntas inferioris regulatur secundum voluntatem superioris, ut voluntas militis secundum voluntatem ducis exercitus. Sic igitur in sola voluntate divina peccatum esse

non potest; in qualibet autem creata voluntate potest esse peccatum secundum conditionem suæ naturæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem. Quod quamvis in angelis non sit potentia ad esse naturale, est tamen in eis potentia secundum intellectivam partem, ad hoc ut possit converti in hoc, et illud, et quantum ad hoc potest in eis esse malum.

Ad 2. Neg. conseq. Non enim est eadem ratio in proposito de corporibus cælestibus et angelis. Corpora enim cælestia non habent operationem nisi naturalem, et ideo sicut in natura eorum non potest esse corruptionis malum, sic nec in operatione potest esse malum, inordinationis. In angelis autem, supra actionem naturalem, in qua nullum est malum, est etiam actio liberi arbitrii, secundum quam contingit in eis esse malum. Ad prob. igitur consequentiæ dicitur, quod est vera cæteris paribus. Unde, quia angeli sunt perfectiores corporibus cælestibus, non habet malitiam in naturali operatione, sed quia habent aliam nobiliorem actionem, scilicet operationem voluntatis, in ipsa malum admittere possunt.

Ad 3. Dicitur, quod Deus dupliciter potest diligere. Uno modo, ut est principium naturalis esse. Alio modo, ut est objectum beatitudinis. Ad hoc ut aliquis peccare non possit, non sufficit ut naturaliter diligat Deum, primo modo, ut est principium naturalis esse, sed requiritur ut eam diligat etiam, ut est beatitudinis objectum. Ad minorem igitur argumenti dicitur, quod angelus naturaliter diligit Deum primo modo; prout autem est objectum beatitudinis supernaturalis diligit Deum amore gratuito, á quo averti potest.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, et ad ejus prob. quod quis in appetendo vere bonum potest peccare, quando scilicet non appetit vere bonum, secundum or-

dinem debitæ mensuræ, ita quod defectus inducens peccatum, sit solum ex parte electionis, et non ex parte rei, quæ eligitur: sicut si quis eligeret orare non attendens ordinem ab Ecclesia constitutum, et hoc modo angelus peccavit, convertendo se per liberum arbitrium ad proprium bonum, absque ordine ad regulam divinæ voluntatis.

ARTICULUS II.

Utrum in angelis possit esse tantum peccatum superbiæ, et invidiæ.

Pro negativa.— Videtur, quod in angelis non possit esse solum peccatum superbiæ et invidiæ.

1. In quemcumque cadit delectatio alicujus peccati, potest cadere peccatum illud. Sed dæmones delectantur etiam in obscenitatibus carnalium peccatorum, ut August. dicit lib. 14. de civit. Dei c. 3. Ergo in dæmonibus etiam peccata carnalia esse possunt.

2. Spiritui conveniunt omnia peccata spiritualia, sicut carni omnia carnalia. Sed angeli sunt spiritus. Ergo angelis conveniunt omnia peccata spiritualia. Sed non solum superbia et invidia sunt peccata spiritualia, sed etiam multa alia ut sunt accidia, avaritia, et ira. Ergo non solum superbia et invidia, sed etiam accidia, avaritia et ira conveniunt angelis.

3. Si in angelis ponitur superbia et invidia. Ergo in eis debent etiam poni multa alia peccata.

Prob. consequ. Posita causa, ponitur ejus effectus. Sed superbia et invidia sunt causa multorum aliorum peccatorum, ut Gregor. dicit lib. 31. Moral. c. 31. Ergo si in angelis ponitur superbia et invidia, ponuntur etiam in eis multa alia peccata.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. Aug. dicit lib. 14. de civit. Dei cap. 3. quod angelus non est fornicator aut ebriosus, neque aliquid hujusmodi. Est tamen superbus et invidus.

Determinatio.

Distinctio. Aliquod peccatum esse in aliquo, potest dupliciter intelligi. Uno modo secundum reatum. Alio modo secundum affectum.

1.^a CONCLUSIO. In dæmonibus contingit esse omnia peccata secundum reatum.

Prob. Inducentes homines ad omnia peccata, omnium peccatorum reatum incurrunt. Sed dæmones inducunt homines ad omnia peccata. Ergo dæmones omnium peccatorum reatum incurrunt.

2.^a CONCLUSIO. Primum angeli peccatum non potest esse nisi superbia.

Prob. Primum peccatum eius, qui non potest affici nisi ad bona spiritualia, non potest esse nisi superbia. Sed angelus non potest affici nisi ad bona spiritualia. Ergo primum peccatum angeli non potest esse nisi superbia.

Maior prob. quia in spiritualibus bonis non potest esse peccatum, dum aliquis ad ea afficitur, nisi per hoc, quod in tali affectu superioris regula non servatur, et hoc est peccatum superbiæ, non subdi superiori in eo quod debet.

Minor prob. Nulla natura potest affici nisi ad ea, quæ in ipsa inveniri possunt. Sed in natura spirituali solum spiritualia bona, et non corporalia invenire possunt. Ergo spiritualis natura, tantum ad spiritualia bona affici potest.

3.^a CONCLUSIO. In angelis potuit consequenter esse peccatum invidiæ.

Prob. Qui affectat aliquod bonum, quod non consequitur, sed sibi ex bono alterius impeditur, invidet ei, in quo bonum à se affectatum reperitur. Sed dæmon affectavit quoddam bonum, quod consequi non potuit, sed ei fuit ex bono alterius impeditum. Ergo in dæmonibus post peccatum superbiæ consecutum est peccatum invidiæ.

Maior. Quia ejusdem rationis est, quod affectus tendat in aliquid appetendum, et quod renitatur opposito. Unde

ex hoc invidus dolet de bono alterius, inquantum tale bonum æstimat sui boni impedimentum. Qui ergo affectat bonum, quod sibi ex alterius bono impeditur invidet ei, qui tale bonum habet.

Minor, quia dæmon appetit singularem excellentiam, quæ quidem per alterius excellentiam impeditur: est enim excellentia singularis solum in Deo. Unde dæmon doluit de bono hominis, et de excellentia divina, secundum quod Deus utitur hominis bono in gloriam suam, contra voluntatem ipsius diaboli.

AD ARGUMENTA.

Ad 4. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod dæmones delectari in obscenitatibus dupliciter potest intelligi. Vel quod talis dilectatio proveniat ex affectione, quasi scilicet quod ipsi afficiuntur ad carnales delectationes, et sic non delectantur in his obscenitatibus, ratione dicta. Alio modo, ut talis delectatio proveniat ex invidia, quam habent de bono hominis, et sic dæmones delectantur in omnibus peccatis, quæ ab hominibus committuntur, et sic intelligendus est Aug.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod in natura spiritali possunt inveniri omnia peccata spiritualia, si tamen sint pure spiritualia; et quia sola superbia, et invidia sunt peccata pure spiritualia, ideo hæc duo tantum in dæmonibus ponuntur et hoc manifestatur. Nam peccata, quæ spiritualia aliquo modo videntur præter superbiam et invidiam, videntur esse, avaritia, ira, et accidia: gula enim, et luxuria, manifeste patet, quod sunt corporalia. Sed nullum illorum trium sunt spiritualia, si tamen preproprie sumantur. Et de avaritia ostenditur. Nam avaritia proprie sumpta, prout est speciale peccatum, est immoderatus appetitus bonorum temporalium, quæ veniunt in usum humanæ vitæ, quæcumque pecunia æstimari possunt, ad quæ ut ad

temporalia bona non afficiuntur dæmones. Si autem sumatur avaritia pro quacumque immoderate cupiditate habendi quodcumque bonum creatum, sic avaritia continetur in superbia, quæ est in dæmonibus, sed hoc non est accipere avaritiam, prout est speciale peccatum contra distinctum superbiam, et aliis peccatis. Ira etiam nec spirituale peccatum pure dici potest. Nam ira proprie accepta, est semper cum passione irati. Passiones autem in dæmonibus nequaquam esse possunt nisi secundum metaphoram. Hoc idem dicitur de accidia, quæ est quædam tristitia, qua homo redditur tardus ad spirituales actus propter corporalem laborem qui labor corporalis dæmonibus non competit. Et sic patet quod sola superbia et invidia sunt peccata pure spiritualia, quæ dæmonibus competere possunt. Invidia tamen dupliciter potest sumi. Uno modo pro passione, seu dolore invidi, et sic non est peccatum spirituale. Alio modo pro voluntate, quæ renititur bono alterius, et sic est pure spirituale, et est in dæmonibus.

Ad 3. Conceditur totum. Nam sub superbia et invidia prout in dæmonibus ponuntur, comprehenduntur omnia peccata, quæ ab his derivantur.

ARTICULUS III.

Utrum diabolus appetierit esse ut Deus.

Pro negativa.—Videtur quod diabolus non appetierit esse ut Deus.

1. Illud, quod non cadit in apprehensione, non cadit in appetitu. Sed creaturam aliquam esse æqualem Deo, non cadit in apprehensione. Ergo esse æqualem Deo, non potuit cadere in appetitu angeli.

Maiores id, quod movet appetitum sive sensibilem, sive rationalem, aut intellectualem, in quo solum contingit esse peccatum, est bonum apprehensum.

Minor prob. quod implicat contradictionem, non potest cadere in apprehensione.

hensione. Sed creaturam aliquam esse ut Deus, implicat contradictionem: quia esset necesse ut finitum fieret infinitum, ut infinito æquari posset. Ergo creaturam esse ut Deus, non cadit in apprehensione.

2. Si angelus appetiisset esse ut Deus videtur quod non peccasset, quod est falsum. Ergo non appetiit esse ut Deus.

Conseq. prob. Quod est finis naturæ, sine peccato appeti potest. Sed assimilari Deo, est finis, in quem quælibet creatura naturaliter tendit. Ergo si angelus hoc appetiisset, non peccasset.

3. Nullus homo, nisi omnino amens, eligit esse æqualis angelo nedum Deo. Ergo multo minus hoc potuit eligere et appetere angelus.

Antec. prob. quia electio non est nisi possibile, de quibus tantum est consilium. Sed quod homo sit æqualis angelo secundum suam naturam est impossibile. Ergo non est eligibile.

Conseq. prob. quia angelus in maiori plenitudine scientiæ conditus est, quam homo.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Isaïæ 24. Ex persona diaboli dicitur.

Ascendam in cælum, et ero similis altissimo, et Aug, dicit in libro de quæstionibus veteris testamenti quæst. 113. Quod elatione inflatus voluit dici Deus.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Angelus absque omni dubio peccavit per hoc, quod appetiit esse ut Deus.

Distinctio. Angelum appetiisse esse ut Deus, dupliciter potest intelligi. Uno modo per æquiparantiam. Alio modo per similitudinem. Appetere esse similis Deo per æquiparantiam, est appetere esse naturæ divinæ, et habere Dei naturam, et esse Deus. Appetere vero esse ut Deus per similitudinem, est appetere assimilari Deo in aliquo sibi convenienti, ut dicitur.

Subdistinctio. Et iterum assimilari

Deo per similitudinem, dupliciter contingit. Uno modo, quod ea in quibus potest ei aliquid assimalari, ut in hoc quod est esse beatum. Alio modo in his in quibus non potest aliquis Deo assimilari, ut in hoc, quod est creare cælum et terram. Unde quando dicitur quod angelus appetiit esse ut Deus, potest tripliciter intelligi. Uno modo, quod appetierit esse ut Deus, per æquiparantiam. Alio modo per similitudinem, in his, in quibus poterat Deo assimalari. Tertio per similitudinem, in his in quibus non poterat ei assimilari.

2.^a CONCLUSIO. Angelus non appetiit esse ut Deus, per æquiparantiam

Prob. dupliciter. Primo, impossibile quod ut impossibile cognoscitur, non potest appeti ab eo, a quo ut impossibile cognoscitur. Sed esse ut Deus per æquiparantiam, est impossibile et ut impossibile ab angelis cognoscitur. Ergo esse ut Deus per æquiparantiam, non potest appeti ab angelo.

Maior prob. quia ideo nos aliquando impossibile eligimus, quia illud non cognoscimus esse impossibile, per hoc quod nostra virtus cognoscitiva impeditur.

Minor, quia virtus angeli cognoscitiva non impeditur aliquo præcedenti habitu, vel passione, cum nulla talis passio præcesserit primum angeli peccatum.

Secundo prob. concl. Nam dato, quod esset possibile esse ut Deus per æquiparantiam, adhuc probatur quod angelus id non potuisset appetere. Nullus potest appetere destructionem sui esse. Sed angelum appetere esse ut Deus per æquiparantiam, es appetere sui esse destructionem. Ergo angelus non potest appetere esse ut Deus per æquiparantiam, dato etiam quod hoc esset possibile.

Maior hujus prob. Unicuique inest naturale desiderium, ad conservandum suum esse.

Minor hujus prob. quia appetere esse in gradu naturæ superioris habet

necessario annexum non esse naturæ ejus quod hoc appetit. Si enim leo appeteret esse equus, appeteret non esse leo, et si unus angelus appeteret esse alium, jam appeteret sui esse destructionem: et quia Deus est natura excedentis angelum ideo si angelus appeteret esse Deus, appeteret non esse proprium.

Cujusdam objectionis exclusio.

Sed huic rationi videtur experientia obstare; nam homo aliquando appetit esse in gradu altiori, puta esse angelum. Hoc tamen minime obstat. Nam in hoc decipitur imaginatio, quia enim homo desiderat esse in altiori gradu, quantum ad aliqua accidentia, quæ possunt crescere, absque corruptione subjecti, æstimatur quod possit appetere altiorem gradum naturæ, in quem tamen vere pervenire non posset, nisi per desinentiam proprii esse.

3.^a CONCLUSIO. Angelus non appetiit esse ut Deus, secundum similitudinem solum, respectu eorum in quibus poterat ei assimilari.

Prob. Quia si angelus appetiisset tantum esse ut Deus, quoad ea, in quibus poterat Deo assimilari, non peccasset: si quis enim homo sic appetat esse Deo similis, dummodo debitum servet ordinem, ut scilicet hoc á Deo habere velit non peccat: secus tamen esset, si quis hanc Dei similitudinem habere vellet propria virtute, et non virtute, et gratia Dei.

4.^a CONCLUSIO. Diabolus non appetiit esse ut Deus, ut ei assimilaretur, quantum ad hoc, quod est nulli subesse simpliciter.

Prob. Quia si diabolus appetiisset esse ut Deus, quoad hoc, quod est nulli subesse simpliciter, appetiisset suum non esse.

Conseq. prob. Quia nulla creatura potest esse, nisi per hoc quod sub Deo esse participat. Unde si appetiisset nulli subesse simpliciter, appetiisset non suum esse.

5.^a CONCLUSIO. Diabolus appetiit esse ut Deus, vel in hoc, quod appetiit ut finem ultimum beatitudinis, id ad quod virtute suæ naturæ poterat pervenire avertens suum appetitum á beatitudine supernaturali, quæ est ex gratia Dei: vel quia si appetiit ut ultimum finem illam Dei similitudinem, quæ datur ex gratia, voluit hoc habere per virtutem suæ naturæ, et non ex divino, auxilio, secundum Dei dispositionem, et hoc secundum consonat dictis Anselmi, lib. de casu diab. c. 4. qui dicit quod appetiit illud ad quod pervenisset, si stetisset.

Hæc conclusio non aliter probatur, quia ex sufficienti divisione relinquitur manifesta. Verum tamen est quod sive dicamus quod angelus appetierit naturalem beatitudinem, ut ultimum finem, avertendo appetitum á supernaturali beatitudine, sive quod appetierit beatitudinem supernaturalem, et eam liberé voluerit virtute suæ naturæ hæc duo in idem redeunt: quia scilicet utroque modo appetiit esse beatum virtute suæ naturæ, quod est Dei proprium, et nulli creaturæ communicabile.

6.^a CONCLUSIO. Angelus secundario appetiit aliquem principatum super alia habere, et in hoc etiam peccavit, quia voluit etiam in hoc perverse, et non servato debito ordine, Deo assimilari.

Prob. Quia quod est per se, est principium et causa ejus, quod est per accidens. Unde ex hoc quod voluit Deo assimilari, in hoc quod est esse per se, et non ex alio beatum, secundario consecutum est ut appeteret habere principatum super alia sicut Deus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod probat creaturam non posse appetere esse ut Deus per æquiparantiam, quod conceditur, nam hoc repugnat, et non potest cadere in apprehensione alicujus; esse autem ut Deus per similitudinem, non repug-

nat, ut dictum est, et ideo potest cadere in apprehensione creaturæ.

Ad 2. Dicitur, quod angelus appetiit esse ut Deus, et tamen peccavit. Tum quia appetiit esse similis Deo in his, in quibus non poterat ei esse similis, puta in hoc, quod est esse ex se beatum. Tum etiam quia si appetiit id in quo poterat esse Deo similis non servavit debitum ordinem, noluit enim esse Deo similis per Dei gratiam, sed per virtutem suæ naturæ.

Ad 3. Dicitur etiam, quod neque homo, neque angelus potest appetere esse, ut Deus, secundum substantiam, hoc enim est impossibile. Sed tamen potest quis appetere esse ut Deus, vel in gradu naturæ superioris, quoad reliqua accidentia et perfectiones, ut dictum est in corpore.

ARTICULUS IV.

Utrum aliqui dæmones sint naturaliter mali.

Pro affirmativa.—Videtur quod aliqui dæmones sint naturaliter mali.

1. Qui sunt naturaliter fallaces, sunt naturaliter mali. Sed aliqui dæmones sunt naturaliter fallaces. Ergo aliqui dæmones sunt naturaliter mali.

Maior, quia esse fallacem est esse malum.

Minor, quia Porphy. dicit, ut refert Aug. 10. de civit. Dei c. 11. Quod est quoddam genus dæmonum, naturæ fallax, simulans Deos, et animas defunctorum.

2. Aliqui homines sunt naturaliter mali de quibus dicitur sapientiæ 7. *Erat eorum malitia naturalis.* Ergo et aliqui dæmones possunt esse naturaliter mali.

Conseq. prob. quia sicut angeli sunt creati á Deo, ita pariter et homines.

3. Aliqua animalia irrationalia habent quasdam naturales malitias, sicut vulpis est naturaliter subdola, et lupus est naturaliter rapax, et tamen sunt Dei creaturæ. Ergo dæmones etiam possunt esse naturaliter mali.

ARTIC. IV.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. dicit 4. cap. de divin. nomin. quod dæmones non sunt naturaliter mali.

Determinatio.

CONCLUSIO. Dæmones non sunt naturaliter mali.

Prob. Quod inclinatur in bonum universale, non potest esse naturaliter malum. Sed dæmones inclinantur naturaliter in bonum universale. Ergo dæmones non possunt esse naturaliter mali.

Maior prob. Ex differentia, quæ est inter ea, quæ inclinantur in bonum universale, et ea quæ inclinantur in bonum particulare. Nam ea, quæ tendunt in bonum particulare, possunt naturaliter inclinari in aliquod malum, non per se, sed per accidens. Non quidem per se, quia omne quod est, et habet aliquam naturam, in bonum aliquod naturaliter tendit, utpote ex principio bono existens, quia semper effectus convertitur in suum principium. Tendere autem potest in malum per accidens, quia bono particulari potest esse adjunctum aliquod malum: sicut igni conjungitur hoc malum, quod est esse consumptivum aliorum, et ideo ignis, qui naturaliter inclinatur ad hoc particulare bonum, quod est generare ignem, inclinatur ad consumenda alia, puta ligna non quidem primo, et per se, sed in quantum hoc malum est conjunctum bono, ad quod naturaliter tendit. Ea autem, quæ inclinantur in bonum universale, nullo modo possunt naturaliter tendere in malum. Et ratio est, quia bono universali non potest conjungi aliquod malum. Unde illud cujus natura inclinatur in bonum, secundum communem rationem boni, non potest tendere naturaliter in aliquod malum, quæ erat maior probanda.

Minor prob. Natura intellectualis naturaliter inclinatur in bonum universale: hoc enim bonum ipsa natura intellec-

tualis potest apprehendere, et est voluntatis objectum. Sed dæmones sunt naturæ intellectualis. Ergo dæmones inclinatur in bonum universale: et sic nullo modo possunt naturaliter inclinari in aliquod malum, et esse naturaliter mali.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod Aug. illo in loco non ponit, nec asserit quod dæmones sint naturaliter fallaces, sed reprehendit Porphyrium, qui hoc posuit. Credidit enim Porphyrius hac ratione, dæmones esse naturaliter fallaces, quia ponebat dæmones esse animalia habentia naturam sensitivam, quæ ordinatur in aliquod bonum particulare, cui potest esse conjunctum malum naturaliter, non per se, sed per aliud, ut dictum est: sed quia secundum veritatem dæmones carent natura sensitiva, ideo non possunt naturaliter tendere in aliquod malum.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod homines aliquos esse naturaliter malos, dupliciter potest intelligi. Uno modo ex parte naturæ intellectualis, et sic non possunt esse naturaliter mali, ut dictum est. Alio modo ex parte alicujus alterius, puta propter consuetudinem, quæ est altera natura, vel propter naturalem inclinationem, ex parte naturæ sensitivæ, ad aliquam inordinatam passionem, sicut quidam dicuntur naturaliter iracundi, vel concupiscentes, et sic homines possunt dici naturaliter mali, et sic intelligenda est sententia adducta: sed quia in dæmonibus non est nisi natura intellectualis, ideo non potest naturaliter in aliquod malum inclinari. Unde concesso antecedente in hoc sensu negatur consequentia; non enim est eadem ratio de hominibus et dæmonibus ut dictum est.

Ad 3. Neg. conseq. Non enim est eadem ratio de animalibus irrationalibus et dæmonibus. Nam animalia irra-

tionalia habent naturam sensitivam, secundum quam habent naturalem inclinationem ad quædam particularia bona quibus conjuncta sunt aliqua mala, sicut vulpes inclinatur ad quærendum victum sagaciter, cui adjungitur dolositas. Unde dolositas non est malum in vulpe, sicut nec esse furiosum est malum in cane, sicut Dionys. dicit in 4. cap. de div. nom.

ARTICULUS V.

Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis, per culpam propriæ voluntatis.

Pro affirmativa.—Videtur quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malus, per culpam propriæ voluntatis.

1. Joannis 8. dicitur. *Ille homicida fuit ab initio.* Ergo fuit malus diabolus in primo instanti.

2. In eodem instanti, in quo facta ex lux, distincta est à tenebris. Ergo in eodem instanti, in quo creati fuerunt angeli, divisi fuerunt mali à bonis; et sic fuerunt mali in primo instanti aliqui et aliqui boni.

Conseq. prob. quia per lucem intelliguntur angeli beati, et per tenebras angeli mali, ut Aug. dicit lib. 1. super Genes. ad lit. c. 5. et 15.

3. Aliqua creatura intellectualis potest mereri in primo instanti suæ creationis, ut patet de anima Christi, et de ipsis bonis angelis. Ergo potuerunt etiam angeli peccare in primo instanti.

Conseq. prob. quia peccatum opponitur merito.

4. Angeli in primo instanti creationis potuerunt operari. Igitur vel habuerunt operationem rectam, vel non rectam. Si habuerunt omnes rectam operationem. Ergo meruerunt, cum fuerint in gratia creati: et quia in angelis statim ad meritum sequitur præmium, statim post meritum fuissent omnes beati, et sic numquam peccassent, quod est falsum. Ergo dicendum est quod aliqui

in primo instanti habuerunt operationem non rectam; et per consequens quod fuerint mali in primo instanti.

Primum antec. prob. Quia creatura corporalis statim in principio suæ creationis incipit operari, sicut ignis statim ut genitus est, incipit moveri sursum. Ergo multo magis angelus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Genesis 1. Dicitur: *vidit Deus cuncta, quæ fecerat et erant valde bonæ*: Sed inter ea, quæ Deus fecerat, erant etiam dæmones. Ergo dæmones non fuerunt mali in primo instanti.

Determinatio.

Quorundam opinio.

Quidam posuerunt quod dæmones fuerunt mali in primo instanti suæ creationis, non quidem per naturam, sed per peccatum propriæ voluntatis. Et hanc opinionem firmare conabantur per hoc, quia ex quo factus est diabolus justitiam recusavit.

Hæc sententia non est hæresis manichæorum.

Cui sententiæ, ut Aug. dicit 11 de civitate Dei cap. 13. *Quisquis acquiescit non cum illis hæreticis sapit, id est, Manichæis, qui dicunt quod diabolus habet naturam mali.*

Hujus opinionis reprobatio.

Sed quia hæc opinio auctoritati sacræ scripturæ contradicit, dicitur enim sub figura principis Babylonis de diabolo Isaïæ 14. *Quomodo cecidisti Lucifer, qui mane oriebaris?* et Ezech. 28. *In deliciis paradisi Dei fuisti*, dicitur diabolo sub nomine regis Tyri; si enim primo fuit Lucifer, et in deliciis paradisi, igitur non fuit statim malus; ideo à magistris tamquam erronea rationabiliter fuit reprobata.

Altera aliorum sententia.

Alii dixerunt quod angeli in primo instanti suæ creationis peccare potuerunt sed non peccaverunt.

Quorundam hujus sententiæ reprobatio.

Sed hæc opinio à quibusdam hac ratione improbatur. Duæ operationes quarum una alteram consequitur non possunt terminari in eodem instanti. Sed creatio angeli, et ejus peccatum sunt duæ operationes, quarum una sequitur aliam scilicet post creationem, secutum fuit peccatum et terminus creationis est esse, et terminus peccati esse malum. Ergo impossibile videtur has duas operationes terminare in eodem instanti, scilicet quod angelus simul esse cœperit et fuerit malus.

Hujus reprobationis insufficientia.

Sed hæc ratio non videtur sufficiens ad reprobandam illam opinionem. Nam maior hujus rationis habet locum solum in motibus et actionibus, quæ fiunt in tempore et successive, non autem in mutationibus instantaneis. Nam si motus localis sequatur ad alterationem, non possunt in eodem instanti terminari alteratio, et motus localis: quia cum uterque horum motuum fiat in tempore, prius est unus motus, deinde alter sequitur. Sed si mutationes sint instantaneæ, possunt terminari in eodem instanti, etiam si una secundum naturam sit ex altera. Sicut in eodem instanti in quo illuminatur Luna à Sole, illuminatur aer à Luna, quamvis illuminatio aeris sit ab illuminatione Lunæ.

Et quia creatio est actio instantanea, et similiter motus liberi arbitrii angeli, cum non indigeant collatione, aut discursu. Ideo non inconvenit ex hac parte has duas operationes simul terminari.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Impossibile fuit angelum in primo instanti peccasse per inordinatum actum liberi arbitrii.

Prob. Qui producit ab agente, qui non potest esse causa peccati, non potest in primo sua productionis instanti peccare. Sed angelus producit ab agente, qui non potest esse causa peccati,

scilicet ab ipso Deo: Ergo non potest dici quod diabolus in primo instanti suæ creationis fuerit malum.

Maior prob. Quamvis enim res aliqua in primo instanti, quo esse incipit, simul incipere possit operari: tamen illa operatio, quæ simul incipit cum esse rei, est ei ab agente, á quo habet esse; sicut moveri sursum igni inest á generante. Unde si sit aliqua res, quæ habeat esse ab agente deficiente, quod possit esse causa defectiva actionis, poterit talis res in eodem instanti in quo incipit esse habere defectivam operationem, sicut si tibia, quæ nascitur clauda ex debilitate seminis, statim incipiat claudicare. Secus est autem de eo, quod producitur á causa, quæ non potest esse principium defectivæ operationis: tale enim non potest in principio suæ productionis defective operari, quia talis defectus in agentem redundaret. Et quia Deus est causa productiva angelorum, si angelus potuisset peccare in primo instanti, Deus fuisset causa peccati.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod sicut dicit Aug. in libro 11. de civitate Dei c. 15. Cum dicitur quod Diabolus ab initio peccat, non ab initio ex quo creatus est, peccare putandus est, sed ab initio peccati, scilicet quia numquam á peccato suo recessit.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad prob. dicitur, quod illa distinctio lucis et tenebrarum, secundum quod per tenebras peccata dæmonum intelliguntur accipienda est secundum Dei præscientiam: hoc est, quod simul quando Deus præscivit quosdam beatificandos, præscivit etiam alios casuros, ut Aug. dicit cit. 11. de civ. Dei c. 19. Actualis tamen distinctio non est facta in instanti, in quo fuerunt creati.

Ad 3. Neg. consequ. Non enim est eadem ratio de merito et de peccato. Quia meritum est á Deo, et ideo in primo instanti potuerunt angeli mereri

non autem potuerunt peccare, ut dictum est.

Ad 4. Dicitur angelos incepisse statim operari, et omnes habuisse operationem rectam et meritoriam, cum omnes in gratia fuerint creati. Sed quidam eorum statim impedimentum præstiterunt, mortificantes præcedens meritum, et propterea privati fuerunt beatitudine quam meruerant.

ARTICULUS VI.

Utrum fuerit aliqua mora inter creationem et lapsum angeli.

Pro affirmativa.—Videtur quod aliqua mora fuerit inter creationem et lapsum angeli.

1. Ambulatio necessario requirit aliquam moram. Sed angelus, post sui creationem, antequam peccasset, ambulavit. Ergo inter creationem et lapsum angeli fuit aliqua mora. Maior prob. quia ambulatio est motus continuus.

Minor, quia Ezech. cap. 28. dicitur *Ambulasti perfectus in viis tuis, á die conceptionis tuæ, donec inventa est iniquitas in te.*

2. Origenes dicit hom. 1. in Ezech. quod serpens antiquus non statim supra pectus, et ventrem suum ambulavit, per quod intelligitur ejus peccatum. Ergo diabolus non statim post primum instans suæ creationis peccavit.

3. Inter creationem hominis, et ejus peccatum fuit aliqua mora. Ergo etiam inter creationem angeli, et lapsum fuit aliqua mora.

Conseq. prob. quia posse peccare, est commune angelo et homini.

4. Inter quælibet duo instantia cadit tempus. Sed aliud instans fuit in quo diabolus peccavit, ab instanti in quo fuit creatus. Ergo inter creationem et lapsum ejus intercessit aliqua mora.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Joannis cap. 8. de diabolo dicitur, quod *in veritate non stetit*, quod exponens Aug. in lib. 11. de civit. Dei cap.

15. dicit. *Oportet ut hoc accipiamus, quod in veritate fuerit, sed non perman-
serit.*

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Quamvis circa hoc duplex fuerit opinio, probabilior tamen et sanctorum dictis magis consona est, quod statim post primum instans suæ creationis diabolus peccavit.

Prob. Supponendo tria in præcedenti quæstione probata. Primum, quod angelus in primo instanti suæ creationis in actum liberi arbitrii proruperit. Secundum, quod angelus sit creatus in gratia. Tertium quod angeli per unum actum meritorium ad beatitudinem pervenerint.

Ex his enim manifeste sequitur quod post primum instans suæ creationis peccaverit. Nam si in primo instanti prorupit in actum. Ergo meruit, cum in gratia fuerit creatus. Ergo statim beatitudinem accepisset per tertium suppositum, nisi statim per peccatum impedimentum præstitisset. Igitur statim post primum instans peccavit, et per consequens nulla intercessit mora inter instans creationis et lapsum.

2.^a CONCLUSIO. Si negetur quod angelus fuerit creatus in gratia, vel quod proruperit in primo instanti in actum liberi arbitrii, tunc nihil prohibet aliquam moram fuisse inter creationem et lapsum angeli. Hæc conclusio de se manifeste patet. Nam si non fuisset creatus in gratia, vel non fuisset operatus in primo instanti, necessarium esset ponere instans aliud á primo, in quo operaretur meritorie, et quod post modum peccaverit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur primo ad maiorem, quod ambulatio, quæ est motus proprie sumptus, qui mensuratur tempore, aliquam moram requirit, non autem ambulatio, quæ non est motus proprie sumptus, sicut in sacra scriptura multoties per motus corporales intelliguntur

motus spirituales et instantanei. Tunc ad minorem dicitur, quod per ambulationem angelorum intelligitur motus liberi arbitrii tendentis in bonum.

Ad 2. Dicendum, quod Origenes dicit quod serpens antiquus, non á principio, nec statim supra pectus ambulavit propter primum instans, in quo malus non fuit.

Ad 3. Negatur consequ. Ad prob. dicitur, quod licet posse peccare, sit commune homini et angelo non tamen eodem modo. Angelus enim habet liberum arbitrium inflexibile post electionem, non autem sic est de homine, et ideo non est eadem ratio.

Ad 4. Dicitur, quod maior est vera de tempore mensurante motum corporum cælestium, qui est continuus, non autem est vera de tempore mensurante operationes angelorum, etc.

ARTICULUS VII.

Utrum angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes.

Pro negativa.—Videtur quod ille angelus, qui fuit supremus inter peccantes, non fuerit supremus inter omnes.

1. Angelus, qui est de ordine Cherubimorum, non est supremus inter omnes. Sed supremus angelus inter peccantes, fuit ex ordine Cherubimorum. Ergo supremus angelus inter peccantes, non fuit supremus inter omnes.

Maior, quia secundum Dionys. in cap. 7. cælest. Hier. Ordo Cherubimorum est sub ordine Seraphinorum.

Minor prob. quia Ezech. 28. dicitur; *tu Cherub extensus, et protegens, posuit te in monte sancto Dei.*

2. Si supremus angelus, qui peccavit, fuisset supremus inter omnes, sequeretur quod ordinatio divina fuisset frustrata in nobilissima creatura, quod videtur manifestum inconveniens.

Conseq. prob. quia Deus fecit creaturam intellectualem, propter beatitudinem consequendam.

3. Angelus, qui maxime erat inclina-

tus in Deum, videtur quod minus potuerit peccando ab illo deficere. Sed angelus supremus inter omnes maxime erat inclinatus in Deum. Ergo videtur quod minus potuerit à Deo, peccando deficere.

Maior prob. quia quanto aliquid magis inclinatur in aliquid, tanto minus potest ab eo deficere.

Minor, quia quanto magis est angelus superior, tanto magis in Deum inclinatur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. Greg. dicit in homi. de centum ovibus, quæst. 34. in Evang. quod primus angelus, qui peccavit *dum cunctis agminibus angelorum prælatus, eorum claritatem transcenderet ex eorum comparatione clarior fuit.*

Determinatio.

Distinctio. In peccato duo est considerare, scilicet pronitatem ad peccandum et motivum ad peccandum: et secundum hanc duplicem radicem peccati dupliciter potest huic quæstioni responderi. Si enim attendamus primam radicem, scilicet pronitatem ad peccandum, dicitur quod *maior pars eorum qui peccaverunt, fuerit terrestri ordine prælatus*, et hæc fuit sententia Damasc. lib. 2. orth. fid. cap. 28. Unde secundum ipsum respondetur quæsito hac CONCLUSIONE.

Damasceni sententia.

Primus angelus, qui peccavit, non fuit supremus inter omnes, sed tantum fuit primus inter eos qui sunt prælati ordini terrestri.

Prob. Videtur quod illi angeli peccaverint, qui habent maiorem pronitatem ad peccandum. Sed angeli inferiores, qui sunt illi, qui sunt prælati ordini terrestri, sunt proniores, ad peccandum. Ergo videtur magis quod ipsi peccaverint, et supremus inter eos, sit supremus inter peccantes.

Opinionis Damasceni explicatio.

Sed hæc Damasceni sententia super-

ficie tenus considerata, videtur supponere quamdam Platoniorum positionem, quam recitat August. lib. 8. de civit. Dei c. 5. et 6. et lib. 10. c. 9. 10. et 11. Dicunt enim Platonici quod omnes Dii erant boni, dæmonum autem quidam erant boni, et quidam mali. Ponebant igitur Platonici triplicem ordinem substantiarum intellectualium, præter hominem, scilicet Deos, et hi erant omnes boni, et dicebant esse à globo lunari superius. Et dæmones: et hi erant sub globo lunari, et horum ponebant quosdam bonos, et quosdam malos, et hi erant prælati terrestribus corporibus.

Platoniorum positionis reprobatio.

Sed hæc Platoniorum positio, tamquam à fide aliena est abjicienda. Nam tota creatura corporalis administratur à Deo per angelos bonos, ut Aug. dicit in 3. de Trinit. c. 4. et 5. Nihil tamen prohibet dicere inferiores angelos divinitus distributos esse ad administrandum inferiora corpora, superiores vero ad administrandum corpora superiora, supremos vero ad assistendum Deo: et secundum hoc est, intelligenda Damasceni sententia, scilicet quod illi, qui peccaverunt, fuerunt de his, qui erant prælati ad administrandum corpora inferiora et supremus inter eos peccavit, in quo tamen ordine adhuc aliqui remanserunt qui non peccaverunt, per quos potest dici quod Deus modo creaturam corporealem administret.

Alii autem attendentes motivum ad peccandum, dixerunt quod angelus supremus inter peccantes, fuit supremus inter omnes, et hæc fuit Gregorii sententia loc. jam cit. quæ sic probatur.

Ille angelus magis videtur, quod peccaverit, qui maius habuit motivum ad peccandum. Sed angelus supremus inter omnes, maius motivum habuit ad peccandum. Ergo angelus supremus inter omnes videtur magis quod peccaverit.

Minor prob. Fuit enim dæmonum peccatum superbiæ, cujus motivum est excellentia, quæ fuit maior in superioribus, et in supremo, quam in inferioribus. *Quæ harum sententiarum sit probabilior.*

Sententia Gregorii probabilior videtur: quia peccatum angeli non processit ex aliqua pronitate, sed ex solo libero arbitrio. Unde magis videtur esse consideranda ratio, quæ desumitur ex motivo quam quæ desumitur ex pronitate.

Quid de altera sententia tenendum.

Non est tamen inde alteri opinioni præjudicandum, quia etiam in principe aliorum inferiorum angelorum potuit esse aliquod motivum ad peccandum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod angelus supremus inter peccantes, juxta probabilior sententiam non fuit ordine Cherubinorum, sed de ordine Seraphinorum: denominatur tamen Cherub, et non Seraphin, quia Cherubim interpretatur plenitudo scientiæ, Seraphin autem interpretatur ardens sive incendens, et sic patet quod Cherubin denominatur à scientia, quæ potest esse cum mortali peccato, Seraphin vero denominatur ab ardore charitatis, quæ cum peccato mortali esse non potest, et ideo primus angelus peccans, non est denominatus Seraphin sed Cherubin.

Ad 2. Neg. consequ. Divina enim intentio non frustatur, nec in his, qui peccant, nec in his, qui salvantur, utrorumque enim eventum Deus præcognoscit et ex utroque habet gloriam, dum nos ex sua bonitate salvat, illos ex sua justitia punit. Nec est aliquod inconveniens quod suprema creatura non sit consecrata beatitudinem, quia creatura ipsa intellectualis dum peccat à fine debito deficit à quo etiam sublimis creatura noninvenit ut deficiat, sic enim creatura intellectualis instituta est à Deo, ut in ejus arbitrio positum sit, agere propter finem.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod quantacumque inclinatio ad bonum fuerit in supremo angelo, tamen ei necessitatem non inducebat, unde potuit per liberum arbitrium eam non sequi.

ARTICULUS VIII.

Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi.

Pro negativa.—Videtur quod peccatum primi angeli peccantis, non fuerit aliis causa peccandi.

1. Omnes angeli simul peccaverunt ut Damasc dicit. Ergo peccatum unius non fuit aliis causa peccandi.

Conseq. prob. Quia causa est prior causato. Unde si peccatum primi angeli fuit causa peccandi aliis, non simul sed prius peccare debuisset.

2. Si peccatum primi angeli fuisset aliis causa peccandi, in hoc fuisset causa, quod eos ad hoc induxisset, ut sibi subjicerentur potius, quam Deo. Sed hoc non potuit esse. Ergo primus angelus peccans, non fuit aliis causa peccandi.

Minor prob. Quia primum peccatum angeli est superbia. Sed superbia excellentiam quærit: magis autem excellentiæ repugnat, quod magis inferiori subdatur, quam superiori, et sic non videtur quod dæmones peccaverint per hoc quod voluerunt subesse alicui superiorum angelorum potius quam Deo.

3. Si peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, in hoc, quod eos, ut sibi subjicerentur induxit; sequeretur quod gravius peccassent inferiores angeli, quam superiores, et quam supremus. Sed hoc est falsum. Ergo peccatum primi angeli non fuit aliis causa peccandi.

Conseq. prob. Quia maius peccatum est, velle subesse alteri contra Deum, quam contra Deum alteri velle præesse: cum illud minus de motivo habeat ad peccandum. Unde si angeli inferiores peccaverunt; in hoc, quod voluerint alteri subjici contra Deum, et supremus peccavit per hoc quod voluit præesse

aliis contra Deum, magis videtur quod peccaverint inferiores, quam supremus quia scilicet præesse, est maius motivum ad peccandum, quam subesse.

Falsitas autem conseq. prob. Quia est contra id, quod dicit Gloss. ord. super illud Psal. 103. *Draco iste, quem formasti*, etc. Dicit enim Glossa. *Qui cæteris in esse erat excellentior, factus est in malitia maior.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apocalypsis 12. Dicitur quod *Draco traxit secum tertiam partem stellarum.*
Determinatio.

CONCLUSIO. Peccatum primi angeli fuit aliis causa peccandi, non quidem cogens sed quadam quasi exhortatione inducens.

Prob. Cæteri dæmones subditi sunt primo. Ergo cæteri suggestionem primi peccaverunt.

Antec. prob. Autoritate Domini dicentis Matth. 25. *Ite maledicti in ignem æternum, qui parati estis diabolo et angelis*, id est, nunciis et ministris ejus.

Conseq. prob. Quia ordo divinæ justitiæ hoc habet ut ejus suggestionem quis consentit in culpam, ejus potestati subdatur in pœna. Juxta illud 2. Petri. 2. *A quo quis superatus est, ejus et servus est.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod est vera in his, qui operantur in tempore, non autem in his, qui operantur in instanti. In illis enim causa necessario præcedit id, cujus est causa, non autem in istis. Et quia angelus in instanti peccavit, ideo in eodem instanti, in quo suam malam affectionem aliis intelligibili locutione expressit, possibile fuit aliis, in eam consentire.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod est vera, cæteris paribus. Superbus enim magis vult subesse superiori, quam inferiori, absolute loquendo: sed si aliquam excellentiam consequi arbitretur sub inferiori, quam sub su-

periori consequi non possit, magis eligit inferiori subesse, quam superiori. Unde non fuit contra superbiam dæmonum, quod subesse inferiori voluerunt in eius principatum consentientes. Ad hoc enim principem et ducem habere voluerunt, ut virtute naturali suam consequerentur beatitudinem. Et præsertim, quia supremo angelo, etiam ante peccatum ordine naturæ subjecti erant.

Ad 3. Neg. conseq. scilicet quod ex eo, quod dæmones voluerunt subijci primo, magis quam primus peccaverint. Et ad prob. dicitur, quod gravitas peccati angelorum præcipue desumenda est ex intensiori motu ipsorum in peccatum, quam aliunde. Intensior autem motus sumitur ex maiori virtute moventis, et præcipue in angelis, qui non habent aliquid retardans, sed secundum totam suam virtutem moventur ad id, ad quod moventur, sive bonum, sive malum. Quia igitur supremus angelus maiorem habuit naturalem virtutem, quam inferiores intensiori motu in peccatum prolapsus est, et ideo actus est etiam in malitia in maior.

ARTICULUS IX.

Utrum tot peccaverunt, quot permanserunt.

PRO UNA PARTE.

Videtur quod plures peccaverunt de angelis, quam permanserunt.

1. Malum est ut in pluribus, bonum ut in paucioribus, ut Philos. dicit lib. 2. Ethic. c. 6. Sed peccatum est malum. Ergo invenitur in pluribus.

2. In hominibus plures inveniuntur mali, quam boni. Ergo hoc idem est in angelis.

Antec. prob. Quia ut dicitur Eccles. 1. *Stultorum infinitus est numerus.*

Conseq. prob. Quia justitia et peccatum eadem ratione inveniuntur in angelis, sicut et in hominibus.

3. Si plures angelicæ personæ remanserunt, quam peccaverint. Ergo non de omnibus ordinibus aliqui peccaverunt.

Conseq. prob. Quia angeli distinguuntur secundum personas et ordines.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Lib. 4. Regum 6. dicitur. *Plures nobiscum sunt, quam cum illis*, quod exponitur de bonis angelis, qui sunt nobiscum in auxilium, et de malis, qui nobis adversantur.

Determinatio.

CONCLUSIO. Plures angeli permanserunt, quam peccaverunt.

Prob. Quod est contra naturalem inclinationem, invenitur ut in paucioribus. Sed peccatum est contra naturalem inclinationem. Ergo peccatum invenitur in paucioribus.

Maior. Quia natura consequitur suum effectum, vel semper, vel ut in pluribus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod sententia Philosophi est vera in hominibus, non autem in angelis. Et ratio est quia in hominibus contingit malum peccati ex hoc, quod sequuntur bona sensibilia, quæ, quia pluribus nota sunt, quam bona rationis, quæ paucioribus nota sunt, hinc est ut peccatum sit ut in pluribus in hominibus. In angelis autem cum non sit nisi natura intellectualis non potest hæc ratio habere locum.

Ad 2. Dicitur negando conseq. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de hominibus et angelis, ut dictum est in responsione ad primum.

Ad 3. Secundum duplicem opinionem quæ fuit de supremo angelo, qui peccavit, dupliciter respondetur ad argumentum. Secundum enim illos, qui dicunt quod diabolus maior fuit non simpliciter primus inter omnes, sed de ordine eorum, qui præsent rebus terrestribus, manifestum est, quod non de quolibet

ordine aliqui ceciderunt, sed tantum de ordine inferiori. Unde secundum hanc sententiam conceditur consequentia, et totum argumentum.

Secundum eos vero, qui dicunt, maiorem diabolum fuisse de supremo ordine, possibile est ut de quolibet ordine aliqui ceciderint. Unde ad argumentum neg. conseq. et ad probationem dicitur, quod angeli distinguuntur secundum personas et ordines; sed tamen in uno ordine sunt plures angelicæ personæ, quarum aliquæ peccaverunt, aliquæ vero permanserunt. Et hoc scilicet quod de quolibet ordine aliqui peccaverint, videtur probabilius propter duo. Tum quia, ad quemlibet ordinem assumuntur homines in supplementum ruinæ angelicæ. Tum etiam, quia ex hoc magis probatur libertas arbitrii, quæ secundum quemlibet gradum naturæ in malum flecti potest.

Sed quis dicere forsitan posset, hoc non esse verum, quia sacra scriptura non attribuit malis angelis aliqua nomina ordinum angelorum, ut sunt nomen Seraphin et Throni, quæ dæmonibus minime attribuuntur. Unde videtur ex hoc, quod de illis duobus ordinibus nullus ceciderit.

Sed dicitur, quod huiusmodi nomina sacra scriptura dæmonibus non attribuit, quamvis tam de ordine Seraphinorum, quam Thronorum aliqui ceciderint, quia nomen Seraphin, sumitur ab ordine charitatis, et nomen Throni ab inhabitatione Dei in illis, quæ, quia non possunt esse cum mortali peccato, ideo dæmonibus illa nomina non attribuuntur. Attribuuntur autem dæmonibus nomina cherub, principatus, et potestatis, quia hæc nomina sumuntur a scientia, et potentia, quæ bonis et malis possunt esse communia.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 63.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*, quomodo per rationem interimas hæresim *Georgianorum*, *Davidicorum*, et *Andree Osiandri* (Prat. *Antidæmoniaci Davidici*) dicentium, Diabolum non esse, nec malos spiritus. Item hæresim *Calvini*. Diabolum Dei mandato esse mendacem, dicentis, jam enim culpa, quæ alias culpa est, non esset culpa, puta mendacium non esset diabolo mendacium. Ut accipere uxorem fornicariam non fuit peccatum ipsi Oseæ, quia mandato Dei hoc fecit. Velle mortem filii sui Isaac non fuit peccatum ipsi Abraham, quia mandato Dei id voluit. Item hæresim *Atheorum*, qui diabolum novies in die invocant, atque colunt. Horum idololatria pro tanto vocatur hic hæresis, et recensetur, pro quanto videntur, hi facto suo tenere, quod diabolus sit dignus adoratione, et non sit malus ex culpa sua, sicut et *Calvini* hæresis hic adducta est, pro quanto diabolus dicit non malum ex culpa sua, et in Deum posse cadere culpam mendacii. *Secundo* habes quomodo per rationem ostendas, omnes has damnari justissime à scriptura Job 4. "In angelis suis reperit pravitatem, et Jo. 8. Diabolus est mendax, et pater ejus," scilicet, mendacii. Ecce quod diabolus est ex culpa sua inventor mendacii. Unde et ibi dicitur: *Cum loquinet me de peccato?* Ecce, quod *Calvinus* in hoc est pejor Phariseis, Judæis, eorumque principibus, quos alloquebatur Christus. Vide 3. de *Sal. q. 13. art. 1. 2. cum Elucid. Et Addition. q. 16 art. 2. ad secundum cum Elucid. Tertio* vides: quomodo ex his vicissim firmetur præsens articulus.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, de diabolo recte esse dictum Job 41. "ipse est rex super omnes filios superbiæ," et Sap.: "invidia diaboli mors introivit in orbem terrarum, et Jo. 7. Ille homicida erat ab initio," idest, occidit ex invidia hominem ab antiquo, seu ab initio peccati sui. Item *initium omnis peccati superbia*. Item *inimicus homo hoc fecit*. Matth. 13. idest, diabolus, ut patet per contextum, homini ex invidia inimicus, hoc fecit. Hinc à comuni omnium Pontificum Romanorum, omnium Conciliorum, omnium Patrum diabolus humani generis hostis appellatur. *Secundo* vides: quomodo ex his vicissim firmetur conclusio. Si vis plura videre circa materiam istam, en B. Aug. 12. "de Civ. Dei c. 6. et 14. c. 13. B. Hier. super Isa. c. 14. BB. Anselmus de casu diaboli, c. 4. Bernardus serm. 66. super Can. Greg. 34. Mor. c. 14. Amb. super Psal. 36. Vidi impium superexaltatum, et 118. Increpasti superbos," etc. *Superbi inique agebant*, Basilii homilia, *quod Deus non est auctor malorum*. Hi de superbia. Sequentes de invidia, BB. Greg. 5. "Mor. ca. 32. 33. Basil. hom. de individua, Bernardus serm. 2. in oct. Paschæ, et serm. 17. super Canticum. Aug. in de libro arbitrio c. 25. et in epist. 48." Cyprianus in oratione de zelo, et libore.

Ex art. 3. habes quomodo per rationem catholice intelligas, et ostendas, recte dici illud Isa. 14. ex persona diaboli. "Ascendam in cælum, et ero similis altissimo." Item illud Ezech. 28. exprobrantis peccatum diabolo: "Elevatum est cor tuum, et dixisti: Deus ego sum." Item illud 2. Thessal. 2. de Antichristo. "ita, ut in templo Dei sedeat ostendens se, sicut Deus." Sic enim ex hoc arguere velle videtur. Si Antichristus, qui membrum est diaboli, ac filius, tantum intumescit, ut appetat esse Deus; multo magis caput ejus diabolus sic intumescendo appetiisse credendus est. Item Gen. 3. introducens diabolus tentantem protoparentes inquit, eum mulieri dixisse sic *Eritis, sicut Dii*. Cum igitur tentator, sicut et omne movens,

intendat inducere similitudinem suam, et velit inducere eos ad appetendum divinitatem: patet ex hoc, quod diabolus ipse tentans appetiit divinitatem. Vult ergo in illo loco dicere scriptura, quod diabolus in principio, quando peccavit, appetierat esse ut Deus.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem imterimas hæresim *Manichæorum*, et *Priscillianistarum* dicentium: Diabolum ex natura sua esse malum, nec posse esse bonum. Item diabolum non prius fuisse angelum bonum á Deo factum. Item diabolum esse principium, et substantiam malam. Hæc tria eorum dicta pro tanto adducuntur hic, pro quanto omnia illa concurrunt in hoc, quod dæmones ex natura sua mali sunt. *Secundo* habes: quomodo per rationem demonstres, has jure fuisse damnatas á Papa *Innoc. III.* de sum. Trin. et fid. cath. “firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod, etc. Diabolus et alii dæmones á Deo quidem natura creati sunt boni, sed ipsi per se facti sunt mali.” Item á Concilio “*Bracarense* 1. cap. 7. Si quis dixerit, diabolum non fuisse prius angelum bonum, nec Dei opificium esse naturam ejus: sed eum ex tenebris emersisse, nec aliquem sui habere auctorem, sed ipsum principium, atque substantiam malam, sicut *Manichæus*, et *Priscillianus* dixerunt: Anathema sit. Item *Leo I.* Papa in epistola ad *Turibium Asturiensem*, recensitis erroribus “*Priscillianistarum*, dicit: Fides vera, quæ est catholica, omnium creaturarum, sive spiritualium, sive corporalium bonam confitetur substantiam, et mali nullam esse naturam: quia Deus, qui universalitatis est conditor, nihil non bonum fecit. Unde et diabolus bonus esset: si in eo quod factus est, permaneret. Sed, quia naturali excellentia male usus est, et in veritate non stetit: non in contrariam transiit substantiam: sed a summo bono, cui debuit adhærere, descivit. Sicut ipsi, qui talia asserunt á veris in falsa poruunt: et naturam in eo arguunt, in quo sponte delinquant, ac pro sua voluntaria perversitate damnantur. Quod utique in ipsis malum erit, et ipsum malum non erit substantia, sed pœna substantiæ.” Hæc *Leo* vir quidem sanctus, atque doctus. Vide aliqua ad hoc supra q. 62. art. 4. si noveris bene applicare.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo convincas errorem *Trinitariorum* dicentim: Diabolus nunquam habuit, unde stare posset, hoc est, ab instanti suæ creationis fuit malus, et nunquam nisi malus. *Secundo* habes: quomodo per rationem demonstres, recte damnatum hunc errorem á Concil. *Bracarense* 1. c. 7. supra art. 4. citato: “Si quis dixerit, diabolum non fuisse prius angelum bonum, etc. anathema sit.” Ubi nota, Concilium dicere “duo: primum, si quis dixerit, “diabolum non fuisse prius angelum bonum: secundum, nec Dei opificium esse naturam ejus.” *Primum* videtur á Concilio dici ad designandum, quod voluntate fuit bonus diabolus. *Secundum* ad denotandum, quod natura est bonus adhuc, quoniam, quæ á Deo sunt, ut sic nonnisi bona esse possunt. Si autem diabolus voluntate fuit bonus in primo utique institi fuit: et, cum voluntate simul bonus, et malus esse non potuerit, restat pro constanti, quod in primo instanti non fuerit voluntate malus. Natura igitur, et voluntate fuit in primo instanti bonus: post primum instans, et in æternum natura bonus, sed voluntate malus. Cum ergo sit semper natura bonus, ad quid inquit Concilium, quod diabolus fuit prius angelus bonus: quasi per ly *prius* insinuet, quod non post fuit bonus? Inquit sic itaque Concilium, ut se de bonitate voluntaria, non naturali in illo primo suo pronunciato locutum declaret: Item á *Joan. 8.* *In veritate diabolus non stetit.* Si denaturali bonitate seu veritate loqueretur *Dominus*, dixisset oppositum: quia in veritate diabolus stetit, et in æternum stabit, quandoquidem naturalia integra remanserunt in dæmonibus. De bonitate ergo morali, seu voluntaria loquitur. Quasi aperte dicat: Diabolus in veritate voluntaria, et consequenter à peccato liber, de quo ibi contextus, primo fuit: sed in illa veritate, et consequenter in tali libertate, non stetit. A peccato igitur in primo instanti, principiando operationem, liber fuit et consequenter (ut dicit conclusio) non fuit malus in primo instanti suæ creationis per voluntatem suam: sed bonus bonitate etiam

meritoria, secundum responsionem ad *quartum*. Item á Judæ Thaddæi epistol. c. unico: "Angelos, qui dereliquerunt suum domicilium, vinculis æternis reservavit." De domicilio bonæ voluntatis loquitur, non naturæ: quoniam domicilium naturæ, idest bonitatem naturæ, non dereliquerunt. Nec de derelictione cæli materialis præcisse loquitur: quoniam talis præcisse derelictio non meretur (ut hæc de qua sermo) reservari vinculis æternis. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica firmetur conclusio, atque declaretur.

Ex art. 6. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte dictum á Domino de casu primi angeli, Luc 10 "Videbam Satanam, sicut fulgur, de cælo cadentem. et Joan. 8. Ille homicida erat ab initio;" et similia. In his enim ostenditur, quod statim post creationem lapsus est. Nam fulgur cito, et tempore quasi imperceptibili descendit. Quasi ergo dicat, Satanæ de cælo vix creatus cecidit per peccatum. Similiter, quod sit ab initio, videtur fieri statim post esse rei: licet non simul cum esse rei fiat. Quasi ergo dicat; *Ille homicida erat ab initio*, idest, mox, postquam fuit, concepit invidiam, et odium contra hominem. En lapsus in peccatum, idest, invidia: de quo lapsu, cum et superbiam præsupponat, dictum fuit *art. 2. Secundo* habes: quomodo per rationem catholice hujusmodi loca intelligas *dupliciter*, ut per conclusiones explicatur; hoc tamen servato, quod uno illorum modorum probabilius, quam altero, intelliguntur. Videntur namque hujusmodi Scripturæ secundum phrasim locutionis alludere magis ad illam opinionem, quod inter creationem, et lapsum in peccatum nulla fuerit mora: quamvis non ad hanc expositionem ita coarcentur, ut aliam oppsitam excludant.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte de primo angelo peccante dictum Job 14. quod "est principium viarum Dei, et Ezech. 31. quod cedri non fuerunt altiores illo, et ibi, quod omnis lapis pretiosus erat operimentum ejus:" et alia, si quæ sunt similia. *Secundo* habes: quomodo per rationem demonstrates, talia *dupliciter* catholice posse exponi, quamvis in uno sensu (puta, quod supremus inter peccantes fuerit supremus absolute) probabilius, quam in altero. Secundum enim probabiliores, quam diximus, glossam exponitur, ut habes sup. q. 62. *art. 3.* in appendice adducente decretum prædictis auctoritatibus ornatum, expositioneque *B. Gregor.* cohornatum. Quod si juxta minus probabilem opinionem exposueris, dices: Job dicente de illo, quod fuit principium viarum Dei, ratione naturæ angelicæ, non ratione (ut dicebat probabilior) singularis personæ suæ. Eodem modo dices secundum Ezechielem *cedros*, idest naturas quascunque creaturarum altas non esse altiores illo, idest natura ipsius angelica, non autem illo, idest, persona illius singulari, ut exponit probabilior sententia. Illud autem de lapidibus pretiosis expones, vel tamquam sit dictum per similitudinem, sicut dicimus magnitudinem pulchritudinis alicujus hominis volentes, explicare, est pulchritudine pulchrior, et hujusmodi, vel secundum comparisonem ad alias naturas creatas. Non est enim ulla creata natura, quæ sit æqualis angelicæ, tantum abest, ut sit altior, quam illa. Si vero exponas per comparisonem primæ personæ angelicæ ad alias personas angelicas (ut facit *Beatus Gregorius* in illo cap. decreti) jam contra ipsam opinionem minus probabilem expones. *Tertio* vides: quomodo ex his visissim Angelicæ firmentur conclusiones, atque declaretur.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, de diabolo primo recte dictum Apoc. 12. "Cauda ejus traherat tertiam partem stellarum, et misit eas in terram," et Ezech. 31. "Æmulata sunt eum omnia ligna voluptatis, quæ erant in Paradiso Dei," et Isa. 14. Supremo angelo peccanti dicitur: "Corruisti in terram, qui vulnerabas gentes, qui dicebas in corde tuo, in cælum conscendami, super astra Dei exaltabo solium meum, etc. Tu enim terram tuam disperdidisti, tu populum tuum occidisti." Item si qua sunt similia. *Secundo* habes: quomodo per rationem demonstrates, talia probabiliter posse catholice exponi de inductione, qua pri-

mus diabolus alios ad pecandum attraxit. Catholice, inquam, quia secundum expositionem Sanctorum Catholicorum, probabiliter, quia non sic necessario exponere tenentur de fide omnes. Alioquin opinio S. Thom. probabilior tantum non esset, sed de fide tenenda; et consequenter opposita esset hæretica, quod non conceditur. Exponas igitur sic probabilius illud Apocalypsis de dracone illo, quod scilicet *cauda sua*, idest exhortatione sua ad infima, non ad suprema (quod est honor Dei, ac ad ipsum devota obedientia) respiciente, *stellarum tertiam partem*, idest, angelorum magnam multitudinem induxit ad peccandum, et consequenter *traxit in terram*, idest in centrum infernale. Item expones Isa. cum B. Hier. dicente: «Congregationes damnatorum angelorum, quæ populus Luciferi ab Isa. dicuntur, ex dæmonis suggestionem peccarunt.» Item *Ezech.* sic, quod illa æmulatio lignorum fuit desiderium grande quod inferiores angeli insensati habuerunt imitandi superiorem illum, qui eis naturalem excellentiam cuique propriam jam suggesserat.

Ex art. 9. habes *primo* quomodo per rationem ostendas, recte dictum 4. Reg. 6. *Plures sunt nobiscum, quam contra nos*, et si qua sunt similia. *Secundo* habes: quomodo per rationem demonstres, hoc probabiliter exponi sic, quod plures angeli permanserunt à parte Dei, qui postmodum stant in auxilium bonorum, puta Elisei, ac similibus, quam qui ceciderunt à Charitate Dei, qui postmodum servis ejus pro suo posse adversantur.

QUÆSTIO SEXAGESIMA QUARTA,

DE POENA DÆMONUM IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter quæritur de pœna dæmonum.

Et circa hoc quærantur quatuor.

Primo. De obtenebratione intellectus.

Secundo. De obstinatione voluntatis.

Tertio. De dolore ipsorum.

Quarto. De loco pœnali ipsorum.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnium veritatis.

Pro affirmativa.—Videtur quod intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis omnis veritatis.

1. Dæmones non possunt cognoscere seipsos. Ergo nullam omnino veritatem cognoscunt.

Conseq. prob. Quia si aliquam veritatem cognoscerent, magis cognoscerent seipsos.

Antec. prob. Quia si cognoscerent seipsos, cognoscerent substantias separatas, eo quod ipsi sint substantiæ separatæ. Sed dæmones non possunt cog-

noscere substantias separatas. Ergo non cognoscunt seipsos.

Minor hujus prob. Quia cognoscere substantias separatas, ad magnam beatitudinem pertinere videtur, cum quidam ultimam hominis beatitudinem in cognitione substantiarum separatarum posuerint, quod dæmonum miseræ non convenit.

2. Id, quod est maxime manifestum in natura, videtur esse maxime manifestum angelis, sive bonis, sive malis. Sed dæmones non possunt cognoscere Deum, qui est secundum se manifestissimus, et in summo veritatis. Ergo dæmones nec alia cognoscere possunt.

Maior prob. Ex differentia quæ est inter cognitionem nostram et angelicam. Quod enim intellectus noster non possit cognoscere ea, quæ secundum se sunt manifestissima, contingit ex ejus debilitate, eo quod ex phantasmatibus cognitionem adipiscatur: sicut ex debilitate oculi noctuæ contingit, quod non possit videre lumen solis, quod in dæmonibus non accidit: et ideo si aliquam veritatem cognoscunt, primo intuentur ea, quæ in natura sunt manifestissima.

Minor, quia dæmones non habent mundum cor, à quibus solis Deus videri potest.

3. Si dæmones aliquam cognoscunt veritatem, aut eam cognoscunt cognitione matutina, aut vespertina. Sed nec matutina aut vespertina. Ergo dæmones nullam omnino veritatem cognoscunt.

Maior, quia hæc duplex cognitio in angelis ponitur, ut dicit Aug. 4. super Genesim ad litteram c. 22.

Minor vero sic prob. Cognitio matutina est cognitio creaturarum in Verbo. Cognitio autem vespertina est cognitio rerum in propriis naturis, referendo res cognitæ ad laudem Dei creatoris; quorum neutrum convenit dæmonibus. Tum quia non vident Verbum, tum quia nihil referunt in Dei laudem.

4. Dæmones per peccatum fuerunt privati cognitione mysterii regni Dei, quam in sua conditione acceperant, ut Aug. dicit 4. super Gen. ad lit. c. 19. Ergo pari ratione fuerunt privati cognitione ejusdemque alterius veritatis.

Antecedens prob. Quia si cognovissent numquam Dominum gloriæ crucifixis-
sent, ut dicitur 1. Cor. 2.

5. Si dæmones cognoscunt aliquam veritatem, aut eam cognoscunt naturaliter, sicut nos cognoscimus prima principia: aut accipiendo ab alio, sicut nos scimus aliqua addiscendo: aut per experientiam longi temporis, sicut nos cognoscimus aliqua inveniando. Sed nullo horum modorum dæmones aliquam veritatem cognoscere possunt. Ergo nullam veritatem cognoscunt.

Maior, quia quicumque aliquam veritatem cognoscit, uno illorum modorum cognoscit.

Minor prob. quoad omnes ejus partes, et quoad primam. Non possunt dæmones cognoscere aliqua naturaliter; quia omnis manifestatio fit per lumen; ut dicitur ad Ephes. 5. Si autem mali angeli divisi sunt à bonis sicut tenebræ à luce. Ergo secundum eorum naturam

nullam veritatem intueri possunt.

Quoad secundam. Non cognoscunt dæmones aliqua accipiendo ab alio, quia non accipiunt aliqua per revelationem à Deo, ut de se patet, nec à bonis angelis, quia non est conventio lucis ad tenebras, ut dicitur 2. Cor. 6. Nec per experientiam longi temporis, quia experientia à sensu oritur, qui non est in angelis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Naturalia dona in dæmonibus remanserunt integra, ut dicit Dionys. cap. 4. de div. nom. his verbis. Data sunt dæmonibus aliqua dona, quæ nequaquam mutata esse dicimus, sed sunt integra et splendidissima. Sed inter hæc naturalia dona est cognitio veritatis. Ergo in dæmonibus est aliqua veritatis cognitio.

Determinatio.

Distinctio. Cognitio veritatis est duplex. Una quæ habetur per naturam et altera quæ habetur per gratiam.

Et hæc est duplex. Quædam est speculativa tantum, sicut cum alicui aliqua secreta divinorum revelantur. Alia vero est affectiva, producens amorem.

1.^a CONCLUSIO. Cognitio, quæ est per naturam in dæmonibus, non est ablata, nec diminuta.

Prob. Quod consequitur naturam dæmonum non fuit ablatum, nec diminutum. Sed talis cognitio consequitur naturam dæmonum. Ergo non fuit ablata, nec diminuta.

Maior quoad secundam partem prob. scilicet quod non fuerint naturalia diminuta. Quia à natura dæmonum propter ejus simplicitatem non potest aliquid subtrahi, ut sic per subtractionem naturalium puniatur, sicut accidit in homine, qui puniri potest per subtractionem naturalium, puta manus, vel pedis, cum homo sit compositus ex pluribus partibus, et ideo naturalia, ut dicitur Dionis. remanserunt integra.

Minor vero prob. Quia angelus se-

cundum suam naturam est mens, vel intellectus.

2.^a CONCLUSIO. Cognitio, quæ est per gratiam in speculativis consistens, non est eis totaliter ablata, sed diminuta.

Prob. Quia de hujusmodi secretis divinis tantum revelatur eis, quantum oportet, vel mediantibus bonis angelis, vel per aliqua temporalia divinæ virtutis officia, ut dicit Aug. in 9. de civit. Dei c. 21.

3.^a CONCLUSIO. Cognitione affectiva dæmones totaliter sunt per peccatum privati.

Prob. Qui sunt privati charitate, sunt etiam privati cognitione affectiva: hæc enim non potest stare absque charitate. Sed angeli mali sunt privati charitate. Ergo angeli mali sunt privati cognitione affectiva.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Cognoscunt enim dæmones seipos et alios angelos naturaliter. Ad prob. dicitur, quod cognoscere substantias separatas, licet sit quædam magna felicitas respectu intellectus nostri, non tamen est felicitas respectu ipsorum angelorum, vel dæmonum: et ratio est, quia felicitas consistit in applicatione ad id, quod superius est, et quia substantiæ separatæ ordine naturæ sunt supra nos, ideo aliquis ratio felicitatis esse potest homini, si cognoscat substantias separatas, licet perfecta ejus felicitas sit in cognoscendo primam substantiam, scilicet Deum: sed substantiæ separatæ, cognoscere substantias separatas, est connaturale, sicut nobis est naturale cognoscere naturas sensibiles. Unde sicut in hoc non est felicitas hominis, quod cognoscat naturas sensibiles, ita non est felicitas angeli in hoc, quod cognoscat substantias separatas.

Ad 2. Dicitur. Dupliciter, primo negando maiorem. Non enim angeli cognoscunt omnia, quæ sunt manifestissima in natura, cum non perfecte Deum cog-

noscant. Ad prob. autem dicitur, quod non solum homo impeditur a cognitione ipsius Dei, sed etiam angelus: homo quidem impeditur propter duo. Primo, quia est objectum improporcionatum intellectus humani. Secundo, quia intellectus humanus accipit notitiam a phantasmatibus quæ non repræsentant nisi sensibilia, et materialia. Intellectus autem angelicus non habet quidem secundum impedimentum, remanet tamen in eo primum, est enim eorum intellectus improporcionatus tali objecto. Unde non sequitur quod si angelus non cognoscit Deum, qui est manifestissimus in natura, nullam aliam veritatem cognoscat. Cognoscit enim veritates, quæ sunt de rebus proportionatis ejus intellectui.

Dicitur 2. Ad minorem, quod licet dæmones, immo nec boni angeli possint naturaliter Deum perfecte cognoscere, secundum quod cognoscibilis est, possunt tamen ipsum imperfecte cognoscere. Unde absolute negat. minor. Ad prob. dicitur, quod licet angeli mali non habeant puritatem intellectus, quæ est per gratiam, habent tamen eam quæ est per naturam, quæ sufficit ad cognoscendum Deum hoc modo.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod dæmones, proprie loquendo, non habent cognitionem matutinam, nec vespertinam, sed habent cognitionem nocturnam. Pro quo est sciendum quod res possunt ab angelis dupliciter cognosci. Primo, in Verbo, et hæc dicitur cognitio matutina. Secundo, in propriis naturis, et tunc vel res cognitæ referuntur in laudem Dei, et hæc dicitur cognitio vespertina, vel eas in Dei laudem non referunt, sed ibi sistunt, et hæc dicitur cognitio nocturna, quæ attribuitur dæmonibus. Unde dicitur Gen. 1. Quod tenebras, quas Deus a luce divisit, appellavit noctem.

Ad 4. Neg. antec. Nam omnes angeli a principio quamdam cognitionem de

mysterio regni Dei, quod fuit per Christum expletum habuerunt, licet imperfectam: qui tamen beati effecti sunt longe perfectiorem notitiam consequuti sunt, quam qui peccaverunt. In dæmonibus igitur remansit post peccatum illa imperfecta cognitio; si enim perfecte cognovissent numquam dominum gloriæ crucifigi procurassent.

Ad 5. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod dæmones, quolibet illorum modorum veritatem aliquam possunt cognoscere. Primo quidem per subtilitatem suæ naturæ, et licet sint obtenebrati per privationem luminis gratiæ, habent tamen lumen intellectualis naturæ. Secundo per revelationem à sanctis angelis, cum quibus, quamvis non conveniant per conformitatem voluntatis, conveniunt tamen per similitudinem naturæ intellectualis, secundum quam possunt accipere, quod eis ab illis manifestatur. Tertio modo, per experimentum longi temporis, non quasi à sensu accipientes, sed dum in rebus singularibus completur similitudo ejus speciei intelligibilis, quam sibi naturaliter habent inditam, aliqua cognoscunt præsentia, quæ non præcognoverunt futura.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas dæmonum sit obstinata in malo.

Pro negativa.—Videtur, quod voluntas dæmonum non sit obstinata in malo.

1. Habentes liberum arbitrium, non habent voluntatem obstinatam in malo. Sed dæmones habent liberum arbitrium. Ergo dæmones non habent voluntatem obstinatam in malo.

Maior, quia liberum arbitrium prius inclinatur in bonum, unde non potest obstinari in malo.

Minor, quia liberum arbitrium spectat naturaliter ad naturam intellectualem. Naturalia autem in dæmonibus remanserunt integra.

2. Qui possunt redire à malitia culpæ, ad bonitatem justitiæ, non habent

voluntatem obstinatam in malo. Sed dæmones possunt redire à malitia culpæ ad bonitatem justitiæ. Ergo dæmones non habent voluntatem obstinatam.

Minor prob. quia per misericordiam Dei, quæ maior est peccato angelorum cum sit infinita, potest quisque à malitia ad bonitatem redire.

3. Si dæmones haberent voluntatem obstinatam in malo, maxime haberent eam obstinatam in peccato, quo peccaverunt. Sed non possunt eam in tali peccato obstinatam habere. Ergo non habent voluntatem obstinatam in aliquo malo.

Minor prob. Peccatum, quo peccaverunt dæmones, fuit superbia. Sed superbia in eis manere non potest. Ergo non sunt obstinati in peccato.

Minor hujus prob. Quia in eis non est motivum superbiæ, scilicet excellentia.

4. Qui potest reparari, non habet voluntatem obstinatam in malo. Sed dæmones saltem inferiores, possunt reparari. Ergo saltem ipsi non habent voluntatem obstinatam in malo.

Minor prob. Qui per alium cecidit, potest reparari. Sed dæmones inferiores per alium ceciderunt, scilicet per primum angelum. Ergo dæmones inferiores possunt reparari.

Maior hujus prob. quia Greg. dicit, quod homo per alium reparari potuit, quia per alium cecidit.

5. Quicumque est in malitia obstinatus numquam bonum opus operatur. Sed dæmones possunt aliqua bona opera facere. Ergo dæmones non habent voluntatem obstinatam in malo.

Minor, quia confitentur veritatem dicentes Christo: scimus, quia sis sanctus Dei. Matth. 1. et dæmones credunt et contremiscunt Jac. 3. et Dionys. 4. cap. de divin. nomin. dicit. quod bonum et optimum concupiscunt esse, vivere et intelligere.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In psal. 73. dicitur. *Superbia eorum qui te oderunt, ascendit semper*, quod de dæmonibus exponitur. Ergo dæmones semper obstinati in malitia perseverant.

*Determinatio.**Origenis positio.*

Origenis positio fuit lib. 1. Periarc. c. 6. quod omnis voluntas creaturæ propter libertatem arbitrii flecti potest et in bonum et in malum, excepta anima Christi propter unionem Verbi.

Reprobatio.

Sed hæc positio est tamquam erronea refutanda, propter duo. Primo, quia tollit veritatem beatitudinis à sanctis angelis et hominibus, eo quod stabilitas sempiterna est derivatione beatitudinis, unde et vita æterna nominatur, quæ stabilitas tolleretur, si liberum arbitrium beatorum posset in malum flecti. Secundo, quia hæc positio repugnat sacræ scripturæ, quæ dæmones et homines malos in supplicium æternum mittendos, bonos autem in vitam æternam transfereudos pronuntiat.

CONCLUSIO. Tenendum est firmiter secundum catholicam fidem, quod et voluntas bonorum angelorum confirmata est in bono, et voluntas dæmonum obstinata est in malo.

Unde sumi debeat causa obstinationis dæmonum.

Antequam probetur hæc conclusio, videndum est unde sumi debeat causa, et ratio hujus obstinationis. Pro quo sciendum quod ex duobus potest quis imaginari, ut sumatur causa obstinationis, scilicet vel ex gravitate culpæ, ut scilicet quia culpa angelorum gravissima fuit, propterea sit irremissibilis; vel ex conditione naturæ ipsorum angelorum, ut scilicet sint talis naturæ, quod id, quod semel apprehendunt, non possint amplius respuere. Tunc ponuntur hæc duæ propositiones.

ARTIC. II.

1.^a *Propositio.* Causa obstinationis voluntatis dæmonum in malo non est desumenda ex gravitate culpæ.

Prob. Quia peccata hominum sive magna, sive parva ante mortem sunt remissibilia, post mortem vero sunt irremissibilia, et perpetuo manentia. Ergo gravitas culpæ non est sola ratio, ut peccatum sit irremissibile.

2.^a *Propositio.* Causa obstinationis est ex conditione status naturæ dæmonum desumenda.

Prob. Quia Damas. dicit lib. 2. orthodox. fid. c. 4. Quod hoc est hominibus mors quod angelis casus. Unde sicut homini post mortem nullum remittitur peccatum, sed ejus voluntas remanet obstinata propter statum, in qua natura reperitur; ita angelo post casum nullum remittitur peccatum, sed ejus voluntas remanet in malo obstinata.

Tunc prob. concl. Cujus apprehensiva vis immobiliter apprehendit, ejus voluntas immobiliter adhæret rei apprehensæ. Sed vis apprehensiva angelorum immobiliter apprehendit. Ergo eorum voluntas immobiliter adhæret rei apprehensæ, sive bonæ, sive malæ.

Maior prob. quia vis appetitiva in omnibus proportionatur apprehensivæ, à qua movetur, sicut mobile à motore et hoc manifestatur in hominibus. Nam quia sensus est apprehensivus particularium, appetitus sensitivus est etiam boni particularis; et quia intellectus est universalium, ideo voluntas est boni universalis. Unde si vis apprehensiva immobiliter apprehendit, appetitiva immobiliter adhæret rei apprehensæ.

Minor prob. Ex differentia, quæ est inter virtutem apprehensivam hominis et angeli: differt enim apprehensio angeli ab apprehensione hominis in hoc quod angelus apprehendit immobiliter intellectum, sicut et nos apprehendimus immobiliter prima principia, quorum est intellectus. Homo vero per rationem apprehendit mobiliter, discurrendo de

uno in aliud, habens viam procedendi ad utrumque oppositorum, et propterea voluntas hominis adhæret alicui mobilitèr, quasi potens ab eo discedere, et contrario adhærere. Voluntas autem angeli adhæret fixè, et immobilitèr.

Ex quibus sequitur quod si consideretur angeli voluntas ante adhæSIONem potest libere adhærere, et huic, et opposito, in his, quæ non naturaliter vult: sed postquam jam adhæsît, immobilitèr adhæret. Et ideo consuevit dici quod liberum arbitrium hominis flexibile est ad oppositum, et ante electionem, et post. Liberum autem arbitrium angeli est flexibile ad utrumque oppositum, ante electionem, sed non post. Sic igitur et boni angeli semper adhærentes iustitiæ, sunt in illa confirmati, mali vero peccantes, in peccato obstinati.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem. Quod dæmones habent liberum arbitrium, sicut et boni angeli, sed secundum modum, et conditionem suæ naturæ. Naturæ autem angelorum conditio est; ut post electionem habeant liberum arbitrium inflexibile, ut dictum est. Unde absolute negatur maior et ad prob. dicitur quod liberum arbitrium dæmonum inclinatur in bonum ante casum eorum.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod misericordia Dei liberat a peccato pœnitentes, illi vero, qui pœnitentiæ capaces non sunt, immobilitèr malo adhærent, et per divinam misericordiam non liberantur.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. iterum neg. minor. Ad cuius prob. dicitur, quod peccatum superbiæ manet adhuc in dæmonibus, quantum ad appetitum licet non maneat quantum ad hoc, ut credant se posse obtinere. Sicut si aliquis credat se posse facere homicidium, et velit facere, et postea adimatur ei potestas, nihilominus potest manere in eo

voluntas homicidii, ut velit fecisse, vel velit facere, si posset.

Ad 4. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod non est tota ratio, quare peccatum hominis sit remissibile, quia alio suggerente peccavit, sed hoc quod potest pœnitere, et non habet liberum arbitrium inflexibile, dum est in hac vita.

Ad 5. Neg. minor. Nam in dæmonibus duplex est actus, quidam procedens a voluntate deliberata ipsorum, et hic, proprie dicitur eorum actus, et est semper malus, quia etsi aliquando aliquod bonum faciant, non tamen benefaciunt. Si enim veritatem dicit, eam dicit, ut decipiat et si verum credat, et hoc facit rerum evidentia coactus. Quidam vero est actus naturalis, et hic bonus est, et attestatur bonitati naturæ ipsorum, sed etiam hoc actu ad malum abutuntur.

ARTICULUS III.

Utrum dolor sit in dæmonibus.

Pro negativa.—Videtur quod dolor non sit in dæmonibus.

1. In quibus est gaudium, non est dolor. Sed in dæmonibus est gaudium. Ergo in eis non potest esse dolor.

Maior, opposita non possunt esse simul in eodem. Sed dolor, et gaudium opponuntur. Ergo in quibus est gaudium non est dolor.

Minor, quia August. dicit lib. 2. contra Manic. de Genes. cap. 17. quod *diabolus habet potestatem in eos, qui Dei præcepta contemnunt, et de hac infelici potestate lætatur.*

2. In quibus non est timor, non est dolor. Sed in dæmonibus non est timor. Ergo in eis non est dolor.

Maior, quia dolor est causa timoris, de his enim timemus, dum futura sunt, de quibus dælemus, dum præsentia sunt. Minor, quia Job 16. dicitur: *factus est ut nullum timeret.*

3. In his, qui non possunt facere bonum, non est dolor. Sed dæmones non possunt facere bonum. Ergo non pos-

sunt dolere. Maior, quia dolere, saltem de malo culpæ, est bonum facere.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Homo punitur dolore propter delectationem peccati. Ergo multo magis diabolus. Antec. quia dicitur Apocal. 18. *Quantum glorificavit se, et in deliciis fuit, tantum date ei tormentum et luctum.*

Determinatio.

Distinctio. Timor, dolor, gaudium, et huiusmodi possunt dupliciter considerari. Uno modo, prout sunt passionēs. Alio modo, prout sunt simplices actus voluntatis.

1.^a CONCLUSIO. Dolor, prout est passio, non est in dæmonibus.

Prob. quia dolor, prout est passio, est actus proprius appetitus sensitivi, qui non est in dæmonibus, quia est virtus in organo corporali.

2.^a CONCLUSIO. Dolor, prout nominat simplicem actum voluntatis, potest esse in dæmonibus.

Prob. in his, qui volunt multa esse, quæ non sunt, et multa volunt non esse, quæ sunt, est dolor. Sed dæmones multa vellent non esse, quæ sunt, et multa vellent esse, quæ non sunt. Ergo in dæmonibus est dolor.

Maior prob. quia dolor, secundum quod significat simplicem actum voluntatis, nihil aliud est quam renisus voluntatis ad id quod est, vel non est.

Minor prob. nam dæmones cum sint invidi, vellent damnari omnes, qui salvantur. Secundo sunt addicti pœnæ, de cuius ratione est, quod repugnet voluntati. Tertio privantur beatitudine, quam naturaliter appetunt, et ultimo quia eorum mala voluntas in multis cohibetur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. ad prob. dicitur, ad minorem, quod dolor, et gaudium, si sint respectu ejusdem rei, opponuntur, si tamen sint respectu diversorum, non

opponuntur, sed possunt esse in eodem simul. Potest enim quis dolere de uno, et gaudere de alio; immo et de eadem re potest quis quoad aliquid gaudere, et quoad aliquid dolere. Unde dæmones dolent de pœnâ, cui sunt addicti, de beatitudine amissa et de aliis quæ dicta sunt, et gaudent de infelici illa potestate.

Ad 2. Neg. minor. est enim in dæmonibus dolor de præsentī, et timor de futuro. Ad prob. dicitur, quod sententia illa intelligitur de timore cohibente à peccato. Nam alibi scriptum est quod *dæmones credunt et contremiscunt.*

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod licet dæmones sint mali per culpam, remansit tamen in eis bonum naturæ. Unde dolere de malo pœnæ, vel de malo culpæ, propter pœnam, attestatur bonitati naturæ, cui malum pœnæ opponitur. Ande August. dicit in lib. 19. de civit. Deic. 13. *Quod dolor amissi boni, in supplicio testis est naturæ bonæ:* dolet autem dæmon de malo pœnæ, de malo autem culpæ, propterea non dolet, quia est perversæ et obstinatæ voluntatis.

ARTICULUS IV.

Utrum aer iste sit locus pœnalis dæmonum.

Pro negativa. Videtur quod aer iste non sit locus pœnalis dæmonum.

1. Ei, qui est naturæ spiritualis, nullus debet assignari locus pœnalis. Sed dæmones sunt naturæ spiritualis. Ergo dæmonibus nullus potest assignari pœnalis locus. Maior, quia natura spiritualis non afficitur loco.

2. Locus pœnalis hominis est infernus. Ergo multo magis locus pœnalis dæmonum.

Conseq. prob. quia peccatum hominis non est gravius, quam peccatum dæmonum.

3. Dæmones puniuntur pœna ignis. Sed in aere caliginoso non est ignis. Ergo aer iste caliginosus non est locus pœnæ dæmonum.

D. August. dicit. 3. super Genes. ad literam c. 10. quod aer caliginosus est quasi carcer dæmonibus, usque ad tempus iudicii.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Locus pœnalis dæmonum, qui eis simpliciter convenit, est infernus.

Prob. quia hic locus convenit dæmonibus ratione suæ culpæ.

2.^a CONCLUSIO. Aer iste caliginosus est locus pœnalis dæmonum, propter procurandam hominis salutem.

Prob. Per divinam providentiam procuratur bonum hominis mediantibus angelis, tum bonis, tum malis. Ergo conveniens est ut in aere isto caliginoso nobiscum mœneant et boni et mali.

Antec. prob. et declaratur. prob inquam. Quia ratio divinæ providentiæ habet ut bonum inferiorum per superiora procuretur. Sed angeli secundum eorum naturam sunt medii inter Deum, et homines. Ergo bonum hominis convenienter per divinam providentiam procuratur, mediantibus angelis.

Declar. autem, quia bonum hominis procuratur per divinam providentiam dupliciter, scilicet directe, et indirecte. Directe procuratur, dum homo inducitur ad bonum, et retrahitur a malo: et hoc decenter fit per angelos bonos. Indirecte autem, dum homo exercetur, impugnatus a contrariis: et hoc convenienter fit per angelos malos, ne totaliter post peccatum ab utilitate naturalis ordinis excidisse videretur.

3.^a CONCLUSIO. Aer iste caliginosus est locus pœnalis dæmonum, tantum usque ad diem iudicii.

Prob. Tamdiu dæmonibus debetur is-

te aer caliginosus pro loco pœnali, quamdiu durat procuratio salutis humanæ, propter quam procurandam in aere isto detinentur, ut dictum est. Sed procuratio humanæ salutis protenditur solum usque ad diem iudicii. Ergo solum usque ad diem iudicii dæmones in hoc aere caliginoso manebunt.

4.^a CONCLUSIO. Non omnes dæmones sunt in aere isto caliginoso.

Prob. quia aliqui eorum nunc sunt in inferno ad torquendum eos, quos ad malum induxerunt, sicut et aliqui boni angeli sunt cum sanctis animabus in cœlo.

5.^a CONCLUSIO. Post diem iudicii, omnes mali, tum dæmones, tum homines in inferno erunt, boni vero omnes in cœlo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. ad prob. dicitur, quod locus non est pœnalis angelo, aut animæ, quasi afficiens alterando naturam, sed quasi afficiens voluntatem contristando, dum scilicet angelus, vel anima apprehendit se esse in loco non convenienti suæ voluntati.

Ad 2. Neg. conseq. et ratio negationis est. Quia una anima secundum naturæ ordinem non præfertur alteri animæ, et ideo animabus omnibus convenit idem locus pœnalis. Dæmones autem secundum naturam preferuntur animæ: et ideo propter eius bonum procurandum, usque ad diem iudicii dæmones in aere caliginoso manebunt.

Ad 3. Dicitur quod licet dæmones dum sunt in isto aere, actu non alligentur gehennali igni, tamen ex hoc ipso, quod sciant illam alligationem sibi debere, eorum pœna non diminuitur. Unde dicitur in quadam Glossa quod portant secum ignem, quocumque vadunt.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 64.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem et catholice intelligas, et concordas multa scripturarum, atque Doctorum pronunciata circa scientiam diaboli. Verbi gratia, Jacob 2. «dæmones credunt, et contremiscunt. Matth. 4. Diabolus est tentator, et ostendit Christo Domino omnia regna mundi, et gloriam eorum» (hæc utique sine intellectus scientia fieri à diabolo non possunt) et alia, si qua sunt hujusmodi, in scripturis. Doctorum vide sententias ad longum, si vis, in Decretorum libro. Augustinus multam scientiam etiam futurorum, et quodammodo cognitionum diabolo attribuit, 26. *quæstio. tertia, sciendum*, etc. Quodam loco: Ambrosius ei adscribit ignorantiam, 32. *quæstio. secunda. Pudor sæminis*. Ubi super *ly falleret*, dicit Glosator ordinarius, quod diabolus multa latent, et quotidie discit. Origenes etiam ignorantiam ei tribuit, 27. *quæst. 2. inventa. Secundo* videbis: quomodo ex his vicissim firmentur conclusiones. Diligentissime tandem advertito contra *Origenistas* suo loco art. 2. damnandos magis in speciali, quod *tertia* conclusio loquens de affectiva illa cognitione sanctum amorem producente est de fide catholica, et intelligitur pro semper, idest, quod non tantum nunc à principio sui peccati sunt privati totaliter tali cognitione, sed quod etiam sine ulla spe in æternum privati sic permanebunt.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem interimas hæresim *Origenis* dicentis, Diabolum, sive demones aliquando fore salvandos. Item *Libertinorum* dicentium: Diabolo post judicium misericordia Dei præsto erit. Non ergo secundum istos diaboli sunt pro semper (ut intendit conclusio) obstinati in malo. *Secundo* habes quomodo per rationem demonstres, has fuisse justissime condemnatas à scripturis Matth. 25. «Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo, et angelis ejus. Hinc enim liquido constat diabolum cum suis omnibus, sicut et homines reprobos æterno supplicio fore plectendos. Item à Luc. 16. ubi Abraham Epulonem damnatum sic alloquitur: «Inter nos, et vos chaos magnum firmatum est, ut hi, qui volunt hinc transire ad vos, non possint, neque inde huc transmeare.» His verbis quid apertius ad insaniam horum conterendam? Nam de diabolo, et aliis damnatis est eadem ratio (ut nunc diximus) quoad æternitatem ignis sui: Item expresse ab Apoca. 20. «Et diabolus missus est in stagnum ignis, et sulphuris, ubi et bestia, et pseudoprophetæ cruciabuntur die, ac nocte in sæcula sæculorum.» De his, aliisque suis verbis audi angelum Apoc. 22. «Hæc verba, inquit, fidelissima sunt, et vera.» Item à Papa *Innocentio III.* in Concilio generali *Lateranensi*, extra de summa Trinitate, et fide cath. «firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod, etc. Dei filius Jesus Christus judicaturus est vivos, et mortuos, redditurus singulis secundum opera sua tam reprobis, quam electis, etc. illi cum diabolo pœnam perpetuam, isti cum Christo gloriam sempiternam.» Item à *Sexta Synodo generali Constantinopolitana*, actione 11. in epist. Sophronii, quæ postea act. 13. à tota ipsa synodo probata est, damnatur sic. «Nos vero rectæ, immaculatæque, ac pudicæ fidei lacte potati, universa eorum (de Origenistis loquitur) tenebrosa dogmata repellentes vitam illam, quæ post præsentem futura est, credimus permansuram, et immortale supplicium: illam quidem indesinenter exhilarantem laudabilem operum patratorum: hoc vero incesanter affligens affectatores malorum.»

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum Isaiæ c. 63. «Ecce servi mei laudabunt præ exultatione cordis, et vos clamavitis præ dolore cordis, et præ contritione spiritus ululabitis.» Ibi enim Propheta præmittit: *Et vos dereliquistis Dominum*. Si ergo, juxta Prophetam, qui dereliquerunt Dominum, dolore cordis cruciabuntur, sequitur, quod secundum eundem multo magis diabolus desertor Domini maximo dolore cordis erucietur. Nec hanc auctoritatem, vel alias de dolore diaboli testantes, metaphorice dolorem sumere dicas, sicut, cum de Deo

testatur, quod *tactus dolore cordis intrinsecus*, etc. Gen. 6. Nam verba sacræ scripturæ omnia sunt secundum proprietatem locutionis intelligenda, nisi inde vel fidei, vel moribus aliquod sequatur incommodum. Hoc necessarium documentum innuitur "quæstione sexagesima octava, articulo primo, secundo, in textu principii corporis utriusque ex D. Augustino. Vide etiam omnino supra *quæst. 1. art. 9. notation. post ad tertium*. Ad rem igitur. Dolor in Deo, cum sit omnino impassibilis, immutabilis, et optima vita secundum catholicam fidem, nullo modo potest secundum proprietatem verificari. Additur quod, cum secundum fidem sit omnipotens, nil potest ejus voluntati resistere, quasi quod ipse velit sic, et non possit, et consequenter contristetur. At dæmonum misserrimo statui non repugnat, immo consonat verus, quin et verissimus secundum proprietatem dolor. Secundum ergo fidem oportet dolorem dictum de Deo á scripturis interpretari tantum metaphorice, et ipsum dictum de dæmonibus interpretari proprie. Transeo Apocalypsis *cap. 20. ibi*: "diabolus missus est in stagnum ignis; et cruciabuntur in sæcula sæculorum," et multa alia, sive in specie de diabolo, sive in genere de damnatis (quorum in hac re est idem judicium cum diabolo, sicut et beatis in gaudio paradisi cum sanctis Angelis, Christo testante) quoniam sufficit, veritatem catholicam brebibus aperuisse, et tibi studium plura inquirendi (quod nobis ab initio propositum fuit) pro veritate facientia excitasse. *Secundo* vides quomodo vicissim Angelica ex his firmetur conclusio, atque declaretur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum ab Apost. Eph. 2. "Secundum principem potestatis aeris hujus." "Ubi per talem principem intelligit diabolus in hoc aere habitantem, et ibi suam potestatem contra homines exercentem. Item Eph. 6. *Contra spiritualia nequitiae in caelestibus*. Ubi per *spiritualia nequitiae* intelligit spiritus nequam (idest, dæmones) quos ideo in abstracto vocat *spiritualia nequitiae*, ut designet maximam eorum nequitiam spirituaalem, idest superbiam, ac invidiam cum suis filialibus, de quibus supra, *q. 43. art. 2. Secundo* habes: quomodo prædictas scripturas, aliaque hujusmodi catholice intelligas, atque defendas.

Tractatus

DE OPERE CREATIONIS CREATURÆ CORPORALIS, DISTINCTIONIS ET ORNATUS.

QUÆSTIO SEXAGESIMA QUINTA,

DE OPERE CREATIONIS CREATURÆ CORPORALIS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem spiritualis creaturæ considerandum est de creatura corporali. In cujus productione tria opera Scriptura commemorat; scilicet opus creationis, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram*, etc. Opus distinctionis, cum dicitur: *Divisit lucem á tenebris; et aquas quæ sunt supra firmamentum, ab aquis quæ sunt sub firma-*

mento: et opus ornatus, cum dicitur: *Fiant luminaria in firmamento*, etc. *Primo* ergo considerandum est de opere creationis; *secundo*, de opere distinctionis; *tertio* de opere ornatus.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. Utrum creatura corporalis sit á Deo.

Secundo. Utrum sit facta propter bonitatem Dei.

Tertio. Utrum sit facta á Deo median-
tibus angelis.

Quarto. Utrum formæ corporum sint
ab angelis, an immediate á Deo.

Utrum creaturæ corporalis sit á Deo.

Pro negativa.==Videtur quod creaturæ corporalis non sit á Deo.

1. Quæ sunt á Deo, perseverant in æternum. Sed corpora visibilia non perseverant in æternum. Ergo corpora visibilia non sunt facta á Deo.

Maior prob. quia Eccles. 3. dicitur. *Didici quod omnis quæ fecit Deus, perseverant in æternum.*

Minor, quia dicitur 2. cor. 4. *quæ videntur temporalia, quæ autem non videntur æterna.*

2. Mala non sunt á Deo. Sed aliquæ creaturæ corporales sunt malæ. Ergo creaturæ corporales non sunt á Deo.

Maior prob. quia dicitur Genesis 1. *vidit Deus cuncta quæ fecerat et erant valde bona.*

Minor, quia experimur eas in multis noxias, ut patet de serpentibus, æstu solis, et hujusmodi.

3. Quæ sunt á Deo, non retrahunt á Deo sed ducunt in ipsum. Sed creaturæ corporales retrahunt nos á Deo. Ergo creaturæ corporales non sunt á Deo.

Minor prob. quia Apost. dicit 2. Cor. 3. *Non contemplantibus nobis, quæ videntur.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In psal. 120. dicitur, *qui fecit cælum et terram, mare et omnia, quæ in eis sunt.*

Determinatio.

Quorundam Hæreticorum positio.

Manichæorum positio fuit, quod visibilia ista non essent creata á bono, sed á malo principio.

Quem errorem stabilire nitebantur, per id quod Apostolus dicit 2. Cor. 4. *Deus hujus sæculi excæcavit mentes infidelium.* Intelligentes per Deum hujus sæculi, malum Deum, quem ponebant produxisse sæculum visibile.

Reprobatio et vera sententia.

Hanc positionem esse impossibilem patebit ex sequenti ratione.

CONCLUSIO. Necesse est esse unum essendi principium, á quo esse habent quæcumque sunt quocumque modo, siue sint invisibilia et spiritualia, siue sint visibilia et corporalia.

Prob. quodcumque in diversis invenitur aliquod unum, oportet quod illa diversa illud unum ab aliqua una causa recipiant. Sed in omnibus creaturis tam corporalibus, quam spiritualibus invenitur aliquod unum commune, scilicet ipsum esse. Ergo omnes creaturæ recipiunt esse ab una causa, quæ est Deus.

Maior prob. quia diversa non possunt in uno uniri, nisi per aliquam causam adunantem, sicut diversa calida habent calorem ab igne.

Minor prob. quia esse communiter invenitur in rebus quantumcumque diversis.

Ad id autem, quod Manichæi pro suo errore adducebant, dicitur quod Apostolus appellavit diabolum Deum hujus sæculi non creatione, quasi quod mundum hunc creaverit, sed quia sæculariter viventes ei serviunt, eo modo loquendi, quo alibi, scilicet ad Philip. 3. appellat ventrem Deum. Quorum Deus venter est, dicitur enim venter Deus, quia aliqui ventri serviunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. nam omnes creaturæ secundum aliquid in æternum perseverant, et ad minus secundum materiam, nulla enim creatura in nihilum est redigenda. Verum tamen est quod quanto magis creaturæ sunt Deo proximiores, tanto magis immobiles sunt, utpote primo principio omnino immobili magis propinquæ. Et hinc est, quod creaturæ corruptibiles, quæ maxime á Deo distant, licet maneant secundum materiam, mutantur tamen secundum formam. Creaturæ vero incorruptibiles, quia minus distant á Deo, permanent secundum materiam, et secundum formam; mutabiles tamen sunt secundum alia, puta

secundum locum, et secundum affectiones, ut patet de corporibus cælestibus, et substantiis separatis.

Ad prob. autem minoris dicitur, quod quando Apostolus dicit, quæ videntur temporalia sunt, etsi hoc verum sit, etiam quantum ad ipsas res in se consideratas secundum quod omnis creatura visibilis subjacet tempori, vel secundum suum esse, ut corruptibilia, vel secundum motum, ut corpora cælestia; tamen Apostolus intendit loqui de visibilibus, secundum quod sunt hominis præmia. Nam præmia hominis, secundum quod sunt in istis rebus visibilibus, temporaliter transeunt; quæ autem sunt in rebus invisibilibus, in æternum permanent.

Ad 2. Neg. minor. nam omnis creatura secundum suam naturam est bona. Ad prob. dicitur quod creaturæ sunt quidem omnes bonæ secundum suam naturam, tamen quia non sunt ipsum bonum universale, sed unaquæque habet bonitatem particularem et contractionem, ex hac particularitate et contractione sequitur in ipsis creaturis contrarietas, per quam una alteri contrariatur: et ex hoc sequitur quod una quoad aliquid sit malum alteri. Licet secundum se utraque sit bona.

Quidam autem existimantes res non ex eorum natura, sed ex proprio commodo, quæcumque sibi nociva sunt, simpliciter mala arbitrantur, non considerantes quod id, quod est uni nocivum, quantum ad aliquid, potest esse eidem, vel alteri, quantum ad aliud proficuum, ut patet de serpentibus, æstu solis et similibus, quod non esset, si secundum suam naturam essent mala.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod creaturæ, quantum est de se, non retrahunt à Deo, immo potius ducunt in ipsum, secundum illud ad Rom. 1. invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sed quod avertant à Deo est ex culpa eorum, qui insipienter eis

utuntur, et in hoc ipso, quod abducunt insipientes à Deo, attestantur quod sunt à Deo, quia non abducunt à Deo, nisi alliciendo secundum aliquid boni in eis existens, quod bonum à Deo habent.

ARTICULUS II.

Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem.

Pro negativa.—Videtur quod creatura corporalis non sit facta propter Dei bonitatem.

1. Creatura corporalis est facta propter proprium esse. Ergo non est facta propter Dei bonitatem.

Antec. prob. quia dicitur Sapientiæ 1. *Creavit Deus ut essent omnia.*

2. Creatura corporalis est creata propter creaturam spiritualement. Ergo non est creata propter Dei bonitatem.

Antec. unumquodque fit propter suum finem. Sed creatura spiritualis est finis corporalis. Ergo est creata propter ipsam.

Minor hujus. quod est maius bonum in rebus, est finis ejus, quod est minus bonum. Sed creatura spiritualis comparatur ad corporalem ut maius bonum ad minus bonum. Ergo creatura spiritualis est finis corporalis.

3. Justitia non dat inæqualibus nisi inæqualia. Sed Deus est justus. Ergo ante omnem inæqualitatem à Deo creatam, est inæqualitas à Deo non creata. Sed inæqualitas à Deo non creata non potest esse, nisi quæ est ex libero arbitrio. Ergo omnis inæqualitas sequitur ex diversis motibus liberi arbitrii. Creaturæ autem corporales sunt inæquales spiritualibus. Ergo creaturæ corporales sunt factæ propter aliquos motus liberi arbitrii, et non propter Dei bonitatem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Proverb. 16. dicitur; *universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Determinatio.

Origenis sententia.

Origenes posuit quod creatura cor-

corporalis non est facta ex prima Dei intentione, sed ad pœnam creaturæ spiritualis peccantis. Posuit enim quod Deus à principio creaturas spirituales solas fecit, et omnes æquales, quarum (cum essent liberi arbitrii) quædam conversæ sunt in Deum; et secundum quantitatem conversionis sortitæ sunt maiorem, vel minorem gradum, in sua simplicitate remanentes, quædam vero aversæ à Deo alligatæ sunt corporibus diversis, secundum modum aversionis à Deo.

Reprobatio.

Quam positionem erroneam esse dupliciter ostenditur.

Primo. Quia contrariatur sacræ scripturæ, quæ narrata productione cuiuslibet speciei creaturæ corporalis, subiungit. *Vidit Deus quod esset bonum*, quasi diceret, quod unumquodque ideo factum est, quia bonum est ipsum esse. Secundum autem opinionem Origenis creatura corporalis facta est, non quia bonum est eam esse, sed ut malum alterius puniretur.

Secundo. Si vera esset Origenis positio sequeretur quod mundi corporalis dispositio quæ nunc est, esset à casu.

Prob. conseq. Quia si ideo corpus solare tale factum est, ut congrueret alicui peccato spiritualis creaturæ ponendo si plures creaturæ spirituales similiter peccassent, sicut peccavit illa, propter cuius peccatum puniendum, ponit solem creatum, sequeretur quod fuissent plures soles in mundo, et sic de aliis; et sic casu accidit quod plures non eodem modo peccaverint, et quod talis sit ordo universi, qualis nunc est.

Vera sententia.

1.^a CONCLUSIO. Divina bonitas est finis omnium creaturarum corporalium.

Vel sub aliis verbis. Omnes creaturæ corporales sunt factæ propter Dei bonitatem.

Prob. Idem est finis totius universi, et partium ejus. Sed totum universum est propter Dei bonitatem. Ergo et crea-

turæ corporales, quæ sunt partes universi sunt propter eandem Dei bonitatem.

Maior declaratur à simili, assignando finem alicujus totius, et partium ejus. Universum enim constituitur ex creaturis, sicut totum ex partibus. Si enim accipiamus aliquod totum, puta hominem, et finem ipsius et ejus partium assignare velimus inveniemus quod finis ultimus partium et totius est idem. Nam primo singulæ partes sunt propter suos actus, sicut oculus ad videndum auris ad audiendum, etc. Secundo vero quod pars ignobilior est propter nobiliorem, sicut sensus propter intellectum, et pulmo propter cor, etc.

Minor vero prob. Quia universum est ad imitandum divinam bonitatem.

Potest etiam sic formari ratio hæc. Sicut se habent partes alicujus totius ad finem ipsius totius; ita se habent creaturæ, quæ sunt partes universi ad finem totius universi. Sed partes totius sunt tandem propter finem totius. Ergo creaturæ, quæ sunt partes universi, sunt propter finem universi. Sed finis universi est divina bonitas, inquantum divina bonitas per quamdam imitationem in eo repræsentatur. Ergo creaturæ omnes sunt propter Dei bonitatem.

Maior prob. Quia universum constituitur ex creaturis, sicut totum ex partibus.

Minor vero prob. Accipiendo aliquod totum, puta hominem, ut supra.

2.^a CONCLUSIO. Quamvis omnes creaturæ habeant divinam bonitatem pro fine, tamen creaturis rationalibus speciali modo hoc convenit.

Prob. Quia creaturæ rationales possunt Deum attingere speciali modo, scilicet cognoscendo, et amando ipsum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Non enim quia creatura est facta propter proprium esse, sequitur quod non sit propter Dei

bonitatem, immo in hoc ipso quod creatura aliqua habet esse repræsentat divinum esse et ejus bonitatem et ideo per hoc quod Deus creavit omnia ut essent, non excluditur quin omnia creaverit propter suam bonitatem.

Ad 2. Similiter neg. conseq. Nam duplex est finis ultimus, et proximus. Et proximus non excludit ultimum. Unde per hoc, quod creatura corporalis facta est propter spirituales quodammodo, non excluditur quin sit facta propter Dei bonitatem.

Ad 3. Dicitur, quod hoc argumentum habet locum in retributionibus, non autem in prima rerum institutione.

ARTICULUS III.

Utrum creatura corporalis sit producta à Deo, mediantibus angelis.

Pro affirmativa.—Videtur quod creatura corporalis sit producta à Deo, mediantibus angelis.

1. Creatura corporalis gubernatur à Deo mediantibus angelis. Ergo corporalis creatura debuit produci mediantibus angelis à Deo.

Antec. prob. Res omnes gubernantur per divinam sapientiam, et quia sapientis est ordinare; ut servetur ordo conveniens, disposuit Deus ut inferiora per superiora gubernentur.

Conseq. prob. quia sicut res gubernantur per divinam sapientiam, ita sunt factæ per eandem divinam sapientiam. Juxta illud psal. 103. *Omnia in sapientia fecisti.* Ergo sicut ad servandum ordinem convenientem inter creata, disposuit divina sapientia, ut inferiora per superiora gubernarentur; ita propter servandum eundem ordinem debuerunt inferiora corporalia per spiritualia creari.

2. Si creaturæ corporales non procederent à Deo mediantibus angelis, sed essent omnia immediate à Deo: sequeretur quod nulla esset inter creaturas diversitas, nec una magis distaret à Deo, quam alia, quod est falsum.

Conseq. prob. Quia diversitas effectuum ostendit diversitatem causarum, et hoc quia idem semper facit idem.

Falsitas consequentis ostenditur. Quia dicit Arist. Quod quædam sunt corruptibilia propter hoc, quod longe distant à Deo.

3. Creatura corporalis potuit produci per virtutem creaturæ spiritualis. Ergo de facto fuit creatura corporalis producta per spirituales.

Anteced. prob. Ad producendum effectum finitum, sufficit virtus finita. Sed creatura corporalis est effectus finitus. Ergo potuit produci per virtutem creaturæ finitæ.

Conseq. prob. dupliciter. Primo quia in talibus non differt esse et posse.

Secundo. Nullo dignitas, competens alicui secundum suam naturam, est ab eo neganda, absque sua culpa: Sed posse creare est quædam dignitas. Ergo hoc non est ei negandum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Genesis 1. dicitur. *In principio creavit Deus cælum et terram,* per quam creatura corporalis intelligitur. Ergo creatura corporalis est immediate à Deo producta.

Determinatio.

Avicennæ falsa sententia.

Quidam posuerunt res gradatim à Deo processisse, ita scilicet quod ab eo processit immediate prima creatura, et illa produxit aliam et sic usque ad creaturam corpoream.

Quæ opinio, ea ratione, quæ conclusio probabitur, falsa apparebit.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Creatura corporalis est immediate à Deo prima productione.

Prob. Quæ sunt producta per creationem, sunt immediate à Deo. Sed creaturæ corporales in prima productione fuerunt productæ per creationem. Ergo creaturæ corporales in prima productione sunt immediate à Deo.

Maior probat. Quia creatio est actio impossibilis creaturæ ut alias probatum est, et modo iterum probatur.

Actio per quam producitur id, quod est primo substratum omnibus, est actio propria primæ causæ. Sed per creationem producitur id, quod est omnibus substratum, scilicet materia prima, quæ est quoddam communissimum, utpote quæ est in pura potentia, absque omni forma, et subternitur omnibus actionibus secundarum causarum. Ergo creatio est actio propria prima causæ, quæ sola potest agere, nullo præsupposito.

Minor scilicet quod prima productio fuerit creatio, prob. ex termino, sive ex producto. Nam per primam productionem fuit productum id, quod est imperfectissimum, et hoc est necessarium fieri: quia imperfectum est prius quam perfectum in fieri. Et per creationem producitur etiam, quod est imperfectissimum in re, scilicet materia prima, quæ per nullam aliam actionem potest produci, quam per primam, eo quod cæteris omnibus actionibus subternatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Non enim est eadem ratio de productione et gubernatione. Quod enim una creatura gubernetur á Deo, mediante alia, est possibile et conveniens, et propterea Deus hoc facit. Quod autem una creatura per aliam creetur, est impossibile, ut dictum est: quia scilicet in actione creaturæ semper necessario præsupponitur aliquid quod creationi repugnat. Ordo igitur divinæ sapientiæ apparuit in creatione, non in hoc, quod unam creaturam per aliam creaverit, sed in hoc, quod ex divina sapientia, diversi gradus in creaturis fuerunt constituti.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur. Quod quamvis Deus sit unus et simplicissimus, tamen sicut absque suæ simplicitatis detrimento plura cognoscit, ita secundum diversa cognita est productor

ARTIC. IV.

diversorum, eo modo, quo artifex quamvis sit unus, tamen secundum quod apprehendit diversas formas, producit diversa artificia.

Ad 3. Neg. antec. Ad cuius probationem negatur maior. Quantitas enim virtutis, non solum mensuratur ex effectu, sed ex modo producendi effectum. Unde quamvis creatura sit finitus effectus, tamen producere eam ex nihilo, requirit virtutem infinitam.

ARTICULUS IV.

Utrum formæ corporum sint ab angelis.

Pro affirmativa. = Videtur quod formæ corporum sint ab angelis.

1. *A formis, quæ sunt sine materia, veniunt formæ, quæ sunt in materia,* ut Boet. dicit in libro de Trinitate. Sed formæ quæ sunt sine materia, sunt substantiæ spirituales, et formæ quæ sunt in materia, sunt formæ corporum. Ergo formæ corporum sunt á spiritualibus substantiis.

2. Omne quod est tale per participationem, reducitur ad id, quod est tale per essentiam. Sed spirituales substantiæ per suam essentiam sunt formæ, creaturæ autem corporales participant eas. Ergo formæ corporalium rerum sunt á spiritualibus substantiis derivatæ.

3. Corpora cælestia causant formas in istis inferioribus. Ergo multo magis á spiritualibus substantiis formæ quæ sunt in materia derivantur.

Antec. quia corpora cælestia dicuntur esse generationis et corruptionis causæ.

Conseq. Quia spirituales substantiæ magis habent virtutem causandi, quam corpora cælestia.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Illa quibus non servit ad nutum corporalis materia, non sunt causæ formarum corporum. Sed angelis non obedit materia corporalis ad nutum. Ergo formæ corporum non sunt ab angelis.

Maior, quia illi ad nutum dicitur ser-

vire corporalis materia, á quo speciem recipit.

Minor, quia Aug. dicit 3. de Trin. c. 8. *Quod non est putandum angelis ad nutum servire hanc corporalem materiam, sed potius Deo.*

• *Determinatio.*

Platonis sententia.

Plato posuit formas, quæ sunt in materia corporali, derivari et formari á formis sine materia subsistentibus per modum participationis cujusdam.

Declaratio hujus sententiæ.

Ponebat enim Plato hominem quemdam immaterialiter subsistentem, et similiter equum, et sic de aliis, ex quibus dicebat constitui hæc singularia sensibilia, per hoc quod in materia corporali remanet quædam impressio ab illis formis separatis, per modum assimilationis cujusdam quam vocabat participationem.

Et secundum ordinem harum formarum separatarum ponebant Platonici ordinem substantiarum separatarum: puta quod una substantia separata est, quæ est equus, quæ est causa omnium equorum, et sic de aliis supra quas ponebant quamdam vitam separatam, quam dicebant per se vitam et causam omnis vitæ et ulterius ponebant quamdam aliam quam nominabant ipsum esse, et causam omnis esse.

Avicennæ et quorundam aliorum sententia.

Avicenna vero, et quidam alii non posuerunt formas rerum corporalium per se subsistere sine materia, sed solum in intellectu. A formis ergo in intellectu creaturarum spiritualium existentibus quas quidem ipsi intelligentias, nos autem angelos dicimus, dicebant procedere omnes formas, quæ sunt in materia corporali, sicut á formis, quæ sunt in mente artificis, procedunt formæ artificiatorum.

Quorundam hæreticorum error.

Et hæc Avicennæ sententia in idem

videtur redire, cum eo, quod ponunt quidam hæretici, dicentes quidem Deum creatorem omnium formarum, sed materiam corporalem á diabolo formatam, et per varias species distinctam.

Radix omnium harum opinionum.

Omnes hæ opiniones ex una radice processisse videntur; quærebant enim causam formarum, ac si ipsæ formæ fierent secundum seipsas, quod tamen est falsum quia formæ non per se fiunt. Aristoteles enim ponebat in 7. Metaph. tex. 26. et 27. Quod id, quod propriè fit, est compositum, formæ autem corruptibilia rerum habent ut aliquando sint, et aliquando non sint, absque hoc quod ipsæ generentur et corrumpantur, et ostenditur hac ratione.

Ei competit fieri, cui competit esse. Sed compositis competit esse, formæ autem sunt, quibus compositum est. Ergo composito, et non formæ competit per se fieri; formæ vero fiunt et corrumpuntur, factis et corruptis compositis: et ideo non est quærenda causa formarum sed compositorum.

Vera sententia.

1.^a CONCLUSIO. Causa formarum materialium, sive corporalium est aliquod compositum.

Prob. Omne simile fit à suo simili, ut ignis ab igne. Sed compositum propriè fit, et per compositum forma. Ergo formæ corporalium sunt ab aliquo composito, per hoc, quod materia reducitur ad actum ab agente aliquo composito.

2.^a CONCLUSIO. Formæ corporales derivantur á substantiis spiritualibus, non tamquam influentibus formas, sed tamquam moventibus ad formas.

Prop. Quia agens compositum, quod est corpus, movetur á substantia spirituali creata, ut August. dicit lib. 3. de Trin. cap. 4. et 5.

3.^a CONCLUSIO. Formæ corporalium sunt á Deo, ut á prima causa.

Prob. Quia etiam ipsæ species intellectus angelici, quæ sunt quædam semi-

nales rationes corporalium formarum, in Deum reducuntur, ut in primam causam.

4.^a CONCLUSIO. Formæ corporales, quas in prima productione corpora humana habuerunt, sunt immediate à Deo productæ.

Prob. primo, quia in prima corporalis creaturæ productione non consideratur aliqua transmutatio de potentia ad actum.

Secundo, quia materia obedit Deo ad nutum, ut propriæ suæ causæ.

Tertio, quia Moyses ad hoc significandum, singulis operibus præmittit: *Dixit Deus fiat hoc, vel illud*. In quo significatur formatio rerum, per verbum Dei facta, à quo secundum August. tract. 1. in Joan. est omnis forma, et compago, et concordia partium.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod Boe. per formas, quæ sunt sine materia, intelligit rationes rerum, quæ sunt in mente divina, ex quibus omnia emanaverunt, ut Apost.

dicit Hæbr. 2. *Fide credimus aptata esse sæcula verbo Dei, ut ex invisibilibus visibilia fierent*. Unde sensus verborum Boetii erit. Quod à formis, quæ sunt sine materia, quæ in mente divina existunt, veniunt formæ quæ sunt in materia.

Secundo dicitur, quod si Boetius per formam sine materia intelligit angelos, ab eis veniunt formæ, non per influxum, sed per motum, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod formæ participatæ in materia, reducuntur non ad formas aliquas per se subsistentes, ut Platonici dixerunt, sed ad formas intelligibiles, vel intellectus angelici, à quibus per motum procedunt, vel ulterius ad rationes intellectus divini, à quibus etiam formarum semina sunt rebus creatis indita, ut per motum in actum educi possint.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod corpora cœlestia causant formas in istis inferioribus, non influendo, sed movendo, secundum quem modum etiam angeli eas causant, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 65.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo, quomodo per rationem interimas hæresim *Albigensim* dicentium, diabolum creare omnia corpora. Item *Catharorum* (Turrecremata de *Ecclesia lib. 4. c. 35. 2. par.*) dicentium, quod diabolus fecit hunc mundum, et omnia, quæ in eo sunt. Item *Manichæorum* dicentium, corpus à malo principio factum, ideo, quia ipsum corpus est suapte natura malum. Item *Venustianorum* dicentium, partes inferiores corporis humani non à Deo, sed à diabolo esse factas. Secundo habes: quomodo per rationem ostendas, prædictas inferi portas merito esse convictas, atque damnatas à Psal. 120. "Qui Deus, fecit cælum et terram et omnia quæ in eis sunt." Item à concilio *Nicæno* in sua confessione fidei, sic: "Credimus in unum Deum, Patrem omnipotentem, et omnium visibilium, invisibiliumque factorem." Item à concil. *Later.* de sam. Trin. et fid. cath. "firmiter credimus, et simpliciter confitemur, quod unus solus verus Deus est, unum universorum principium, creator omnium visibilium, et invisibilium, spiritualium et corporalium, qui omnipotenti sua virtute condidit creaturam angelicam, et mundanam, ac humanam quasi communem ex spiritu, et corpore constitutam." Item à concilio *Bracarensi primo*, canon. 8. "Si quis credit, quod aliquas immundas creaturas diaboli fecerit, anathema sit et canon. 12. Si quis plasmationem humani corporis diaboli figmentum esse, et conceptiones in uteris matrum opera dicit dæmonum figurari: anathema sit, et canon. 13. Si quis dicit creationem universæ carnis non opificium esse Dei, sed maiorum angelorum; anathema sit." Item à Papa *Leone I.* in epistola 71. cap. 8. qui

recensens signenta *Priscillianistarum*, inquit: "Octavum eorum, est plasmationem humanorum corporum dicere diaboli esse signentum, et semina conceptionum opera dæmonum in mulierum uteris figuratæ, propterea resurrectionem carnis non esse credendam, quia concretio corporis non sit congruens animæ dignitati. Quæ falsitas sine dubio opus diaboli est, et talia prodigia opinionum signenta sunt dæmonum, qui non in fæminarum ventribus formant homines, sed in hæreticorum cordibus tales fabricant errores. Quod immudissimum virus de Manichæi impietatis specialiter fonte procedens olim fides catholica deprehendit, atque damnavit." Hactenus Leo. In speciali vero hæresim *Venustianorum* per rationem ostendere potes fuisse prædamnatam Gen. 1. *Masculum, et fæminam creavit eos*. En sexuum differentia, in corpore utique, non in anima, à Deo. Item ibi: *Crescite, et multiplicamini*. En commixtio sexuum, et seminum præcepta conjugibus à Deo, consequenter non à diabolo. Hoc nota etiam contra *Priscillianistarum* dogma, de quo *Leo* supra. Item Gen. 2. *Ædificavit costam in mulierem*. Mulier autem à viro differt corpore sexu. Et multa alia loca tibi pro studio delectabili invenienda relinquo. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim angelica stabiliatur conclusio. Vide, si vis, supra q. 44. art. 1. et 3. q. 45. art. 5. q. 6. art. 3. et ex his locis huic, sicut illis ex hoc, reciproce suppetias potes afferre. Ex his videto diabolum semper præ superbia sua prima divinos sibi per suos famulos quæsisisse honores, et appetiisse per hoc teneri, ut Deus, q. 63. art. 3. etiam quod desperaverit posse esse. q. 44. art. 2. ad tertium.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem interimas hæresim *Origenistarum*, et *Priscillianistarum* somniantium, animas humanas ante infusionem in corpora sua et creatas fuisse, et peccasse, et consequenter in corpora, tamquam in carceres fuisse inclusas. Per hoc enim, quod articulus monstrat, quod ex prima Dei intentione propter suam bonitatem facta fuit creatura corporalis, demonstrat utique (ut patet consideranti) quod talis creatura non fuit facta propter pœnam infligendam creaturæ spirituali. *Secundo* habes quomodo per rationem demonstres, hanc rite damnatam esse partim à concilio 6. "Constantinopolitano actione 11. ubi in Epistola synodica Sophronii recensentur circa finem *Origenes*, *Didimus* et *Evagrius* discipuli sui, qui animas ante corporum constitutionem aiebant, fuisse creatas, et ibi dicitur, hoc esse hæreticum, et deliramentum impudens. Item partim esse damnatam à concilio *Bracarensi primo* sub *Honorio* Papa primo, canon. 6. "Si quis animas humanas dicit prius in cælesti habitatione peccasse, et propter hoc in corpora humana interjectas, sicut *Priscillianus* dixit, anathema sit." Item ad Apost. 2. cor. 5. *Nolumus expoliari, sed supervestiri*. Hic Paulus appellat corpus vestem, non carcerem, et vestem sane dilectam. Idcirco secundum naturale desiderium nollet expoliari corpore, sed remanente ista veste (si possibile esset) supervestiri gloria futura. Non ergo, secundum illum, corpus, ut corpus, est animæ carcer: cum carcerem abhorreamus, et ad corpus, ut sic intensissimam inclinationem habeamus, et tantam, ut, etiam gloria resurrectionis proposita, nollemus (si fieri posset) carere prius corpore ad tempus. Hæresis prædicta pro tanto hic adducta est, pro quanto tenet, vel ad eam sequitur, quod creatura corporalis non est facta propter Dei bonitatem.

Ex art. 3. habes *primo*, quomodo per rationem interimas hæresim *Archonticorum* dicentium, Archangelos creasse mundum. Item quorundam *philosophorum* (Direct. inquisit. 2. par. q. 4.) dicentium, quod angeli sunt creatores corporum. Deus vero animarum. Contra enim hos omnes, ac similes articulus hic procedit à fortiori. Nam, si non possunt angeli concurrere ad creationem ita, ut medianthus illis à Deo creentur corporalia (ut hic patet contra errerem illum *Algazelis* à Direct. inquis. 2. par. q. 4. narratum) clarum restat, quod multo minus per seipsos angeli poterunt creare. *Secundo* habes quomodo per rationem ostendas, has omnes merito fuisse damnatas à Genes. 1. "In principio creavit Deus cælum, et terram. Et Ecclesiastici 18. Qui vivit in æternum, creavit omnia simul." Si enim *creavit omnia*, etiam corporalem creaturam *simul*, et creare est ex nihilo facere, clarissime

patet, quod secundum sacram scripturam nulla præcessit creatura, qua mediante aliam crearet. Alioquin non simul, sed successive creasset: et non ex nihilo, sed quasi ex aliquo, si aliquo mediante crearet, creare tunc videretur. Item á conc. Later. de sum. Trin. et fid. cathol. “firmiter, Deus (inquit) est unum universorum principium, qui simul omnipotenti sua virtute simul utramque condidit creaturam, angelicam videlicet, et mundanam. Ergo secundum concilium non produxit mundanam, idest corpoream mediante angelica. Item á Malach. 3. *Numquid non Deus unus creavit nos?* Quasi aperte dicat á nullo alio creati sumus: sed ab eo solum. Talibus scripturis moti (opinor) sancti patres dixerunt; et *Damascenus* quidem “l. 1. *Orthodoxæ fidei*, c. 3. *Impium est, et hæreticum dicere aliquam creaturam creavisse.*» Cyrillus autem l. 2. contra Julianum. “Os diaboli est, qui dicit angelos creavisse aliquam creaturam.” Aug. vero in lib. de fid. ad Petrum cap. 5. “firmissime tene, et nullatenus dubites, sanctam trinitatem solum verum Deum rerum omnium esse visibilibus, et invisibilibus creatorem.” Nota *ly solum*, *ly unum*, *ly unus*. Adversum ergo videtur fidei catholicæ dicere: quod aliqua creatura creaverit sive propria auctoritate, sive instrumentaliter aliquid.

Ex art. 4. habes primo, quomodo per rationem ostendas, Aristotelem recte dixisse, *septimo Metaphys. text. vigesimo sexto, vigesimoseptimo, 32. et lib. 8, tex. 8.* dum inquit, quod formæ corporales sunt á composito simili in specie per eductionem de potentia materiæ. *Secundo* habes, quod philosophus ibi intelligitur de formis in aliis productionibus, dempta prima, ut conclusio *secunda* insinuat. *Tertio* habes, quomodo vicissim ex his firmetur articulus, quod et melius videbis, si textus citatos inspicias.

QUÆSTIO SEXAGESIMA SEXTA,
DE ORDINE CREATIONIS AD DISTINCTIONEM,
IN QUATUOR ARTICULOS
DIVISA.

Deinde considerandum est de opere distinctionis. Et primo considerandum est de ordine creationis ad distinctionem. *Secundo* de ipsa distinctione secundum se.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo. Utrum informitas materiæ creatæ præcesserit tempore formationem ipsius.

Secundo. Utrum sit una materia omnium corporalium.

Tertio. Utrum cælum erapyreum sit concreatum materiæ informi.

Quarto. Utrum tempus sit eidem concreatum.

ARTICULUS I.

Utrum informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.

Pro affirmativa.—Videtur quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.

1. Genesis 1. dicitur, *Terra erat inanis et vacua*, sive invisibilis et incomposita, secundum aliam literam, per quod designatur informitas materiæ, ut Aug. dicit. lib. 12. conf. cap. 12. Ergo materia fuit aliquando informis, et postea fuit formata,

2. In operatione naturæ informitas præcedit tempore formationem. Ergo et in operatione Dei.

Conseq. prob. quia natura in sua operatione Dei operationem imitatur, sicut causa secunda imitatur causam primam.

3. Deus potest facere, quod accidens sit sine subjecto. Ergo potuit facere, quod materia esset sine forma.

Conseq. prob. quia materia potior est ipso accidente, utpote quæ est pars substantiæ rei.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

1. Imperfectio effectus attestatur imperfectioni agentis. Sed Deus est agens perfectissimum. Unde de eo dicitur Deu-

teron. 32. Dei perfecta sunt opera. Ergo opus ab eo creatum numquam fuit informe.

2. Si informitas præcessit tempore formationem materiæ, sequitur a principio fuisse confusionem corporalis creaturæ quam antiqui posuerunt, vel chaos ut posuit Anaxagoras.

Prob. consequ. Quia formatio, quæ confusioni opponitur, facta est per opus distinctionis.

Determinatio.

Diversæ sanctorum opiniones.

Circa hoc sunt diversæ sanctorum opiniones.

Augustinus enim lib. 1. super Genes. c. 15. vult quod informitas materiæ corporalis non præcesserit tempore formationem ipsius, sed solum originem, vel ordine naturæ.

Alii vero, ut Basilus in hexam. lib. 2. Ambrosius lib. 1. hexam. c. 8. et Chrysostomus hom. 2. in Genes. volunt quod informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.

Concordia harum opinionum.

Sed quamvis hæ opiniones videantur esse contrariæ, partim tamen ab invicem differunt. Aliter enim accipit Aug. informitatem materiæ, quam alii. August. enim per informitatem materiæ accipit carentiam omnis formæ, et sic secundum ipsum ponitur hæ conclusio:

1.^a CONCLUSIO. Si nomine informitatis intelligatur carentia omnis formæ tam substantialis, quam accidentalis, ut Augustinus intelligit, impossibile est quod informitas materiæ præcesserit duratione ejus formationem.

Prob. Si materiæ informitas præcessisset ejus formationem duratione, ita ut prius fuerit facta, et postea formata, sequeretur quod fuisset ens actu, sine actu, quod implicat contradictionem.

Consequ. prob. Quia terminus creationis est ens actu, igitur si materia fuit creata, erat ens actu. Materia autem habet actum per formam, igitur si fui-

set creata absque forma, esset absque actu, et sic esset materia ens actu, quia ponitur creata: et absque actu, quia ponitur creata absque forma.

2.^a CONCLUSIO. Informitas materiæ non præcessit tempore ejus distinctionem, sed fuit producta sub propriis formis.

Hæc concl. prius declaratur. Deinde probat. Sciendum igitur, quod propter supradictam rationem, posset quis dicere quod materia non fuerit creata omnino, absque omni forma, sed quod fuit creata sub quadam forma communi, deinde supervenerunt aliæ formæ propriæ, quibus fuit distincta: ex quo sequebatur quod informitas respectu propriarum formarum præcesserit ejus formationem, scilicet propriarum formarum duratione, contra quod posita est conclusio.

Prob. Quia si poneretur, quod materia prima fuerit creata sub forma communi, deinde quod supervenerint ei aliæ formæ propriæ, esset incidere in opinionem antiquorum philosophorum naturalium, qui posuerunt materiam primam esse aliquod corpus, putâ ignem, aërem, aut aquam, aut aliquod medium corpus. Ex quo sequebatur quod fieri non esset, nisi alterari, quia cum illa forma præcedens daret esse actu in genere substantiæ, et faceret esse hoc aliquid; sequebatur quod superveniens forma, non faceret simpliciter ens actu, sed ens actu hoc, quod est proprium formæ accidentalis, et sic sequentes formæ fuissent accidentales, secundum quas fit alteratio et non generatio. Unde oportet dicere quod materia nec fuit creata omnino sine forma nec creata fuit sub aliqua forma communi, sed fuit creata sub distinctis formis.

3.^a CONCLUSIO. Informitas materiæ præcessit ejus formationem ordine naturæ.

Prob. Quia potentia est prior suo actu, et pars prior toto, secundum originem.

4.^o CONCLUSIO. Si per informitatem materiæ accipiat non carentia omnis formæ, sed secundum quod excludit hunc decorem et formositatem, quam in rebus videmus, sic tempore præcessit formationem, et sic intellexerunt aliqui sancti patres.

Declaratur. Nam quantum ex litera Genesis accipi potest, triplex formositas deerat, propter quod dicebatur creatura corporalis informis. Deerat primo à toto diaphano, quod dicitur cælum pulchritudo lucis. Unde subditur quod tenebræ erant super faciem abyssi. Deerat secundo terræ, duplex pulchritudo, una quam habet ex hoc, quod est aquis discooperta. Unde subditur quod terra erat inanis et vacua, idest invisibilis, secundum aliam literam. Alia vero, quam habet ex hoc, quod est ornata herbis et plantis. Et ideo dicitur quod erat vacua, idest non ornata, et incomposita, et hæc est informitas, quæ præcessit formationem materiæ, secundum Ambrosium, Chrysostomum et Basilium.

Ex quibus patet quod Augustinus in aliquo concordat, et in aliquo discordat ab aliis. Concordat quidem in hoc, quod materia fuerit creata sub forma substantiali, et quod informitas, quæ dicit carentiam omnis formæ non præcessit duratione ipsam materiam. Discordat autem in hoc, quod alii sancti Patres volunt quod formatio, quæ deerat creaturæ corporali, fuerit facta in illis sex diebus ita ut vere creaturæ corporalis productio ipsam præcesserit. Augustinus autem vult quod in eodem instanti fuerit creatura corporalis, et creata et formata, non solum quoad formam substantialem, sed etiam quoad decorem, ut inferius patebit. Vult enim ipse, quod illi sex dies non realiter fuerint.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod Aug. per terram intelligit materiam primam, et per hoc quod dicitur quod erat inanis et vacua designatur eius informitas, et dicitur

inanis et vacua non quod ipsa informitas præcesserit duratione materiam sed originæ tantum, et quatenus ipsa materia secundum se considerata est absque omni forma.

Secundum vero alios sanctos, per terram intelligitur elementum terræ, quod qualiter esset informe secundum eos, jam dictum est. Unde nec secundum Augustinum, nec secundum alios materia præcessit sui formationem duratione.

Ad 2. Neg. conseq. et ratio est, quia natura producit effectum in actu de ente in potentia, et ideo oportet ut in ejus operatione potentia tempore præcedat actum. Deus autem producit ens actu ex nihilo, et ideo statim potest producere rem perfectam, secundum magnitudinem suæ virtutis. Ad prob. vero consequentiæ dicitur quod natura imperfecte potest imitari in suis operationibus Dei operationem.

Ad 3. Negat. conseq. Ad prob. dicitur, quod licet materia sit potior ratione generis, scilicet quia est substantia, tamen respectu existentie potest existere ipsum accidens sine subjecto, non autem materia sine forma. Et ratio est, quia accidens secundum se est actus quidam, materia vero secundum id quod est, est pura potentia. Unde magis repugnat materiæ primæ esse in actu sine forma, quam accidenti sine subjecto.

Ad argumenta pro negatva.

Ad 1. Sustinendo quod informitas tempore præcesserit formationem materiæ modo declarato in articulo dicitur ad maiorem, quod imperfectio effectus potest ex duplici capitate oriri. Primo, ex impotentia agentis, qui cum non possit statim in principio actionis producere effectum perfectum, paulatim ab imperfecto ad perfectum adducit, et imperfectio effectus hoc modo, attestatur imperfectioni agentis. Secundo, potest ista imperfectio provenire ex voluntate ac sapientia agentis, qui sic disposuit producere effectum prius in

esse imperfecto, et postea adducere ad perfectum, et talis imperfectio effectus non attestatur imperfectioni agentis. Informitas, si tempore præcessit, non fuit ex impotentia agentis, scilicet Dei, sed ex ejus sapientia.

Ad 2. Neg. conseq. Dato enim quod informitas præcesserit, non tamen ponitur confusio ut antiqui, sive chaos, ut Anaxag. Illi enim ponebant confusionem excludentem omnem distinctionem. Anaxag. autem solum posuit intellectum immixtum. Tenentes autem informitatem materiæ præcessisse, non tollunt omnem distinctionem sed supponunt multiplicem distinctionem qua tollitur confusio. Primo supponunt distinctionem cœli et terræ; cum scriptura sacra dicat. *In principio creavit Deus cælum et terram.* Secundo supponunt distinctionem elementorum, quantum ad formas suas, cum scriptura nominet terram, et aquam. Tertio supponunt distinctionem secundum situm, quia dicitur quod terra erat sub aquis, quibus invisibilis reddebatur, et aër erat super aquas, quia dicitur, *tenebræ erant super faciem abyssi.* Tunc breviter ad consequens et probationem dicitur, quod formatio facta per opus distinctionis, non supponit confusionem eo modo quo ab antiquis ponebatur, scilicet sine ulla distinctione. Quid autem distinguendum remaneret, suppositis distinctionibus jam dictis, apparebit ex sequentibus.

ARTICULUS II.

Utrum una sit materia informis omnium corporalium.

Pro affirmativa. Videtur quod una sit materia informis omnium corporalium.

1. D. August. dicit 12. confessionum c. 2. *Duo reperio quæ fecisti. Unum, quod erat formatum. Alterum, quod erat informe,* et hoc dixit esse materiam omnium corporalium. Ergo una est materia omnium corporalium.

2. Quæ sunt unum genere, sunt unum

materia, ut Arist. dicit 3. Metaph. tex. 10. Sed omnia corporalia conveniunt in genere corporis. Ergo omnium corporalium est una materia.

3. Omnium, quorum est una forma, est una materia. Sed omnium corporalium est una forma, scilicet corporeitas. Ergo omnium corporalium est etiam una materia.

Maior prob. quia diversus actus fit in diversa potentia, et unus actus in una potentia.

4. Quod est tantum in potentia, est tantum unum. Sed materia in se considerata est tantum in potentia. Ergo materia est tantum una. Maior, quia distinctio est per formas.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quæcumque conveniunt in materia, sunt transmutabilia ad invicem, et agunt et patiuntur ad invicem. Sed corpora cælestia, et inferiora, non sic se habent ad invicem. Ergo eorum materia non est una.

Determinatio.

Circa hoc quæsitum fuerunt diversæ philosophorum opiniones.

Platonis opinio.

Plato, et omnes philosophi ante Aristotelem tenuerunt quod una esset omnium corporum materia. Et ratio fuit, quia tenuerunt corpora cælestia esse de natura quatuor elementorum, et eorum ratio sic formatur.

Quatuor elementorum una est materia. Sed corpora omnia etiam cælestia sunt de natura quatuor elementorum, ut ipsi supposebant. Ergo omnium corporum est una materia.

Maiorem probabant, quia eorum, quæ mutuo generantur et corrumpuntur, una est materia. Elementa mutuo generantur et corrumpuntur. Ergo elementorum unica est materia.

Sed quia posset quis hanc opinionem de falsitate arguere, ex hoc, quod corpora cælestia sint incorruptibilia, et ele-

menta corruptibilia, sub hac forma.

Corruptibilium, et incorruptibilium non potest esse una materia. Sed corpora cælestia sunt incorruptibilia, elementa vero corruptibilia: Igitur non potest esse una materia omnium corporum.

Ideo Plato in Timæo volens satisfacere huic objectioni, dicebat, quod corpora cælestia erant quidem incorruptibilia, non per conditionem suæ naturæ, sed per voluntatem artificis, scilicet Dei. Unde secundum hoc, ad maiorem dicitur, quod corruptibilium, et incorruptibilium per naturam non est una materia, secus autem de incorruptibili tantum ex voluntate artificis.

Reprobatio opinionis Platonis.

Sed hæc Platonis sententia reprobat ab Aristotele lib. 4. de cælo a. tex. 5. usque ad 19. his rationibus.

Prima, quorum naturales motus sunt diversi, ipsa quoque secundum naturam sunt diversa. Sed motus corporum cælestium, et motus quatuor elementorum sunt diversi, ut de se patet. Ergo corpora cælestia non sunt de natura quatuor elementorum.

Secunda ratio probat, quod corpora cælestia sint secundum suam naturam incorruptibilia sic. Sicut corpora, quæ habent contrarium, sunt secundum suam naturam corruptibilia, ita et quæ non habent contrarium, sunt naturaliter incorruptibilia: corruptio enim et generatio sunt ex contrariis. Sed elementa habent contraria, ut patet ex eorum motibus, qui sunt ad invicem contrarii, ut motus sursum ei, qui est deorsum. Corpora autem cælestia non habent contrarium, ut etiam patet ex eorum motu circulari, qui non habet contrarium. Ergo elementa secundum suam naturam sunt corruptibilia, et corpora cælestia incorruptibilia, et non tantum ex voluntate Dei.

Opinio Avicæbron.

Avicæbron etiam posuit quod materia omnium corporum esset una, et eadem,

hac ratione. Quorum est una forma, est etiam una materia. Sed omnium corporum est una forma, scilicet forma corporeitatis. Ergo omnium corporum est una materia.

Vera sententia.

1.^a CONCLUSIO. Materia corruptibilium et incorruptilium non est una.

Prob. si una esset materia corruptibilium, et incorruptibilium, sequeretur quod idem secundum naturam esset corruptibile et incorruptibile, quod est impossibile.

Conseq. prob. accipiat aliquod corpus incorruptibile, puta cælum; si ejus materia est una cum materia corruptibilium. Ergo erit talis materia in potentia ad omnes formas rerum corruptibilium; materia enim est in potentia ad omnes formas, quibus est communis. Igitur materia cæli, dum habet formam cæli, remanet privata aliis formis. Ergo potest amittere eam, quam habet, et acquirere aliam: et sic corpus, quod ponebatur incorruptibile, erit corruptibile.

Sed posset responderi, quod quia materia cæli perfecte perficitur per formam, quam habet, non remanet in potentia ad alias formas.

Sed hoc nihil est, quid materia quæ est in potentia ad plures formas, non perficitur ab una illarum, nisi secundum potentiam ad illam formam, unde remanet necessario in potentia ad alias formas.

Sed posset iterum dici, quod quando materia est in potentia ad plures formas, quarum una sit perfecta, et aliæ imperfectæ, quando habet perfectam, non remanet amplius in potentia ad formam imperfectam. Unde quamvis materia cæli sit in potentia ad omnes formas, tamen quia dum habet formam cæli, habet formam perfectam, ideo non remanet in potentia ad alias formas.

Sed hoc non valet. Quia materia secundum se indifferenter se habet ad for-

mam perfectam et imperfectam. Unde per hoc, quod habet formam perfectam, non potest perfici secundum potentiam ad formam imperfectam. Igitur impossibile est, esse unam materiam corruptibilem et incorruptibilem.

Averrois sententia.

Averroes convenit in prædicta conclusione, scilicet quod non sit una materia corporum corruptibilem, et incorruptibilem, non tamen in assignando, quæ sit materia cæli. Dixit enim quod materia cæli erat totum corpus cæleste, quod quidem erat in potentia, non ad esse, sed ad ubi, et ejus forma erat substantia movens ipsum cælum.

Reprobatio.

Sed hæc sententia stare non potest; quia si per intellectum removeatur a corpore cælesti substantia movens, quæritur de corpore, quod remanet; aut est totum actus, aut est potentia sub aliquo actu, sive habens actum, et formam? Non potest dici quod illud corpus sit totum actus. Quia sic esset intelligibile in actu, quod est falsum; quia corpus cæleste est sensibile, ut patet. Ergo dicendum est quod tale corpus est habens actum, præter substantiam moventem.

Relinquitur igitur quod materia cæli sit in potentia solum ad formam, quam habet, et per consequens quod non sit una cum materia horum inferiorum, nisi secundum analogiam, secundum quod conveniunt in ratione potentiae.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo, quod Augustinus sequitur in hoc opinionem Platonis, non ponentis quintam essentiam.

Secundo dicitur. Quod materia informis est una solum unitate ordinis, sicut omnia corpora sunt unum in ordine creaturæ corporeæ.

Ad 2. Dicitur, quod aliqua esse unum genere dupliciter potest intelligi. Primo, ut sint unum genere physico. Secundo, genere logico. Ad maiorem di-

citur, quod ea, quæ sunt unum genere physico, sunt unum materia, non autem ea, quæ sunt unum solum genere logico. Ad minorem dicitur, quod corpora sunt unum genere logico, non autem genere physico: quia habent diversum modum potentiae, ut dictum est. Eo quod potentia corporis incorruptibilis est solum ad formam, quam habet. Aliorum vero corporum ad omnes formas corruptibilem.

Ad 3. Neg. minor. Forma enim corporeitatis non est una in omnibus corporibus, eo quod non sit alia a formis, quibus corpora distinguuntur.

Ad 4. Neg. maior. Nam cum potentia dicatur ad actum, potentiae quæ ordinantur ad diversum actum, sunt diversæ: et quia potentia corporum incorruptibilem respicit tantum formam, quam habet, ideo est alia a potentia corruptibilem, quæ respicit etiam formas, quas non habet.

ARTICULUS III.

Utrum cælum empyreum sit concreatum materiæ informi.

Pro negativa.—Videtur quod cælum empyreum non sit concreatum materiæ informi.

1. Omne corpus movetur. Cælum empyreum non movetur. Ergo cælum empyreum non est aliquod corpus concreatum materiæ informi.

Maior. Omne sensibile movetur. Omne corpus est sensibile. Ergo omne corpus movetur.

Minor, quia si cælum empyreum moveretur, ejus motus deprehenderetur per motum alicujus corporis apparentis, et tamen minime apparet.

2. Omne corpus cæleste habet aliquam influentiam in hæc inferiora: sed cælum empyreum nullam habet influentiam. Ergo cælum empyreum non est aliquod corpus.

Maior, quia August. dicit in lib. 3. de Trinit. c. 4. et 5. Quod corpora inferiora per superiora reguntur.

Minor, quia cælum empyreum ponitur immobile, et propter eā nihil potest influere, quia nullum corpus movet nisi moveatur.

Si dicatur, quod cælum empyreum non est ordinatum ad effectus naturales, sed est locus contemplationis:

3. Sed contra, quia contemplatio elevat mentem supra corporalia. Ergo non est deputandus aliquis locus contemplationi.

4. Si cælum empyreum esset aliquod corpus, sequeretur quod esset totum lucidum. Sed hoc est falsum. Ergo cælum empyreum non est corpus.

Conseq. prob. Quia inter corpora cœlestia est aliquod corpus partim lucidum et partim diaphanum, ut est cælum sidereum: aliquod est totum diaphanum, ut est cælum aqueum vel cristalinum. Ergo si cælum empyreum esset corpus aliquod, esset totum lucidum. Falsitas prob. quia tunc semper aer esset illuminatus et numquam nox esset.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Sed *contra est*, quod Strabus dicit (Glos. ord. ex Beda), quod cum dicitur, *In principio creavit Deus cælum et terram.* «cælum dicit non visibile firmamentum, sed empyreum; id est igneum.»

Determinatio.

Cælum empyreum non invenitur positum, nisi per auctoritates Strabi, et Bedæ, et iterum per auctoritatem Basilii.

In quo convenient et differant prædicti Doctores.

Conveniunt omnes prædicti doctores in positione cæli empyrei, in hoc quod dicunt cælum empyreum esse locum beatorum. Strabus enim et Beda, dicunt quod cælum empyreum statim factum fuit angelis repletum. Et Basilii in suo exhameron ho. 3. dicit quod sicut dam-nati in tenebras abiguntur, ita remuneratione pro dignis operibus restauratur in

ARTIC. III.

luce, quæ est extra mundum, et ibi quietis domicilium sortientur.

Differunt autem in ratione ponendi. Strabus enim et Beda dicunt quod firmamentum, per quod cælum sydereum ipsi intelligunt dicitur factum secundo die. Unde quando dicitur: In principio creavit Deus cælum, intelligendum est de cælo empyreo.

Basilii autem dicit quod per cælum quod dicitur factum in principio, intelligitur cælum empyreum, scilicet lucidum, ne videatur Deum opus suum a tenebris inchoasse, ut Manichæi calumniantur

Judicium harum rationum.

Sed hæ rationes non multum cogunt; nam quæstio de firmamento, quod dicitur secundo die factum, solvitur ab Augustino, et ab aliis sanctis diverso modo ut dicitur.

Et etiam ratio Basilii facile solvitur, quia secundum Augustinum lib. 9. super Gen. ad lid. c. 15. potest dici quod tenebræ præcesserunt solum ordine naturæ, sicut informitas materiæ ejus formationem. Et secundum alios, quod tenebræ non sunt aliqua creatura, unde sicut non est inconveniens dicere Deum fecisse creaturam ex nihilo, scilicet post nihil, ita quod post tenebras fecerit lucem.

Vera ratio ponendi cælum empyreum.

Potest autem alia convenientior ratio assignari, ad ponendum cælum empyreum. Nam hominibus promittitur in futura vita duplex gloria, scilicet gloria spiritualis, et gloria corporalis. Gloria spiritualis incepit in principio creationis rerum, quia natura Angelica in principio fuit beatificata. Unde convenienter debuit incipere gloria corporalis in aliquo corpore, quod esset absque motu, et totum lucidum. D. Augustinus tamen non posuit cælum empyreum, ut modo a modernis ponitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, ad maior. quod corpora

sunt in duplici differentia: quædam enim sunt ordinata ad conservandum præsentem mundi statum. Quædam vero sunt facta ad inchoandum statum futuræ vitæ. Omnia corpora, quæ sunt ordinata ad conservandum præsentis mundi statum, debent moveri: quia per eorum motum procuratur elementorum multiplicatio, et rerum generatio. Corpus autem, quod est factum ad inchoandam aliquo modo vitam futuram, non debet moveri: quia in alia vita motus omnis cessabit: et tale corpus est cælum empyreum ut dictum est. Et per hoc patet quid dicendum sit ad maiorem. Non enim omne sensibile corpus movetur, sed solum sensibilia corpora, quæ ordinantur ad procurandum generationem rerum naturalium.

Ad 2. Dicitur, quod circa influentiam cæli empyrei duæ fuerunt opiniones. Quidam enim existimaverunt esse probabile quod cælum empyreum non influat aliquid in his inferioribus, sicut cætera cælestia corpora. Et ratio eorum fuit, quia cætera corpora cælestia sunt ordinata ad conservandum naturalem rerum decursum, et ideo per motum influunt in hæc inferiora. Cælum autem empyreum non est ordinatum ad conservandum naturalem rerum decursum, sed ad statum gloriæ, et ideo non debet in hæc inferiora aliquid influere. Unde secundum hanc opinionem, negatur maior argumenti. Non enim est vera nisi de corporibus cælestibus, quæ sunt ordinata ad conservanda hæc inferiora. Et ad prob. dicitur quod Aug. est locutus tantum de corporibus cælestibus ordinatis ad conservationem rerum inferiorum.

Aliorum sententia probabilior fuit. Quod cælum empyreum influit in hæc inferiora: et ratio probabilitatis hujus sententiæ desumitur a simili. Nam sicut angeli supremi, qui Deo assistunt, influunt in angelos medios et ultimos, qui mittuntur, quamvis ipsi non mittantur,

ut Dionys. dicit de lib. cæl. Hier. cap. 8; ita cælum empyreum influit in corporibus cælestibus, quæ moventur, quamvis ipsum non moveatur. Unde secundum hanc sententiam, quæ probabilior est, negatur minor. Ad prob. dicitur, quod cælum empyreum non influit aliquid transiens, et adveniens per motum sed aliquid fixum et permanens, puta virtutem continendi et causandi, vel aliquid hujusmodi ad dignitatem pertineans, quæ non influit per motum, sed immobile existens, ut de supremis angelis dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod non est deputandus contemplationi locus, propter necessitatem, sed propter congruitatem.

Ad 4. Neg. Falsitas consequentis. Nam cælum empyreum est totum lucidum. Ad prob. respondetur primo secundum Basilium, quod inter cælum empyreum, et alia corpora celestia transparentia, est aliquod corpus solidum et spissum, ita ut prohibeat lucem empyrei cæli penetrare inferiora corpora. Secundo dicitur, quod cælum empyreum habet lucem non condensatam, ut radios emittat, ut est sol, sed habet lucem raram, et magis subtilem. Tertio dicitur, quod cælum empyreum non habet lucem, quæ sit conformis claritati naturali cæterorum corporum, sed ejus claritas est claritas gloriæ.

ARTICULUS IV.

Utrum tempus sit concreatum materiæ informi.

PRO NEGATIVA.

Videtur quod tempus non sit concreatum materiæ informi.

1. Augustinus 12. confessionum cap. 11. dicit ad Deum loquens. *Duo reperi, quæ fecisti, carentia temporibus, scilicet materiam primam corporalem, et naturam angelicam.* Ergo tempus non est concreatum materiæ informi.

2. Tempus dividitur per diem et noctem. Sed a principio, nec nox, nec dies

erat, sed postmodum cum *divisit Deus lucem à tenebris*. Ergo à principio non erat tempus.

3. Tempus est numerus motus firmamenti, quod legitur factum secunda die. Ergo à principio non erat tempus.

4. Motus est prior tempore. Ergo magis debebat numerari inter prima creata quam tempus.

5. Sicut tempus est mensura extrinseca, ita et locus. Ergo non magis debet computari inter prima creata tempus quam locus.

PRO AFFIRMATIVA

Argumentum sed contra.

D. August. dicit cap. 3. super Genesim ad litteram, lib. 1. Quod spiritualis et corporalis creatura est creata in principio temporis.

Determinatio.

CONCLUSIO. Communiter dicitur, quatuor esse primo creata, scilicet naturam angelicam, cælum empyreum, materiam corporalem informem, et tempus.

Attende, quod hoc dictum non procedit secundum Augustini opinionem. Ponit enim duo prima creata, scilicet naturam angelicam; et materiam corporalem, nulla facta mentione de cælo empyreo. Quæ duo scilicet natura angelica, et materia informis præcedunt formationem non duratione, sed natura. Et sicut natura præcedunt formationem, ita etiam et motum et tempus, unde tempus non potest eis connumerari. Procedit autem prædicta enumeratio secundum opinionem aliorum sanctorum ponentium quod informitas materiæ duratione præcessit formationem. Et tunc pro illa duratione necesse est ponere tempus aliquod. Aliter enim mensura durationis accipi non posset.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod August. loquitur ea ratione, qua natura angelica, et materia informis præcedunt origine, seu natura tempus.

Ad 2. Dicitur ad antecedens. Quod sicut secundum alios sanctos materia erat quodammodo informis, et postea fuit formata; ita tempus quodammodo fuit informe, et postmodum formatum, et distinctum per diem, et noctem.

Ad 3. Dicitur. Quod si motus firmamenti non statim à principio incepit, tunc tempus quod præcessit, non erat numerus motus firmamenti, sed cujuscunque primi motus. Accidit enim tempori, quod sit numerus motus firmamenti, inquantum hic motus est primus motuum. Si autem esset alius motus primus, illius motus esset tempus mensura, quia omnia mensurantur primo sui generis. Oportet autem dicere statim à principio fuisse aliquem motum, ad minus secundum successionem conceptionum et affectionum in mente aliqua. Motum autem non est intelligere sine tempore: cum nihil aliud sit tempus, quam numerus prioris, et posterioris in motu.

Ad 4. Dicitur negando consequ. nam inter primo creata computantur ea, quæ habent generalem habitudinem ad res. Et ideo computari debuit tempus, quod habet rationem communis mensuræ, non autem motus qui comparatur solum ad subjectum mobile.

Ad 5. Dicitur ad antecedens, quod locus intelligitur in cælo empyreo omnia continente. Et quia locus est de permanentibus, concreatus est totus simul. Tempus autem, quod est non permanens, concreatum est in suo principio, sicut etiam modo nihil est accipere in actu de tempore nisi nunc.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 66.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem intelligas *duplici* sensu, et utroque catholico, primum capitulum Genesis circa formationem materiæ, et informitatem circa prius, et posterius de illis duabus. *Secundo* vides: quomodo ex illo utroque scripturæ sensu firmetur vicissim Angelica doctrina hæc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et ad argumenta respondendo, sustentens philosophum de materia et horum inferiorum, et cælorum recte sensisse *lib. 1. de genera. tex. 50. 51. 52. 53. 54.* Item *li. 1. de cælo à tex. 3. usque ad 32.* ubi materias has non esse unam dicit nisi secundum analogiam. *Secundo* vides: quomodo ex his vic. Angel. juvetur conc. et tanto clarius hoc videbis, si scrutatus fueris textus philosophi assignatos.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum fuisse Eccl. 1. *Non valet quisquam dicere, hoc recens est.* Nam de futura gloria etiam corporum loquebatur: quæ totaliter non erit recens, cum aliquantulum præcesserit tempore creationis in cælo Empyreo. Potes ergo dicere, quod Salomon fatetur per illud dictum Cælum Empyreum à principio fuisse creatum, maxime si adjunxeris, quod *in septimo die complevit Deus opus suum, quod fecerat, et requievit ab omni opere, quod patratur.* Hoc est, post septimum diem nihil omnino novum fecit. *Secundo* vides: quomodo ex his vicissim Angelica firmetur conclusio.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte à sanctis Doctoribus circa hujusmodi materiam diversa fuisse dicta secundum diversam illorum considerationem, et propterea ista eorum dicta non esse contraria. *Secundo* vides: quomodo ex his per articulum hunc sustentatis vicissim sustentetur articulus.

QUÆSTIO SEXAGESIMA SEPTIMA,
DE OPERE DISTINCTIONIS SECUNDUM SE,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de opere distinctionis secundum se. Et *primo* de opere *primæ* diei. *Secundo* de opere *secundæ* diei. *Tertio* de opere *tertiæ*.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum lux proprie in spiritualibus dici possit.

Secundo, utrum lux corporalis sit corpus.

Tertio, utrum sit qualitas.

Quarto, utrum conveniens fuerit: *prima* die fieri lucem.

ARTICULUS I.

Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur.

Pro affirmativa.—Videtur quod lux proprie in spiritualibus dicatur.

1. Augustinus 4. super Genesim ad litteram cap. 28. dicit, quod in spiritualibus melior, et certior lux est, et quod Christus non sic dicitur lux, quomodo

lapis, sed illud proprie, hoc figurative. Ergo in spiritualibus lux proprie dicitur.

2. Nomina intelligibilia proprie dicuntur in spiritualibus. Sed lumen ponitur inter nomina intelligibilia Dei, ut patet per Dionys. cap. 4. de div. nom. Ergo lux proprie dicitur in spiritualibus.

3. Manifestatio magis proprie est in spiritualibus, quam in corporalibus. Sed quod manifestatur est lumen, ut dicitur Ephes. 5. Ergo lux magis proprie dicitur in spiritualibus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ambrosius in libro 2. de fide ad grat. ponit splendorem inter ea, quæ de Deo metaphorice dicuntur.

Determinatio.

Distinctio. De aliquo nomine dupliciter contingit loqui. Uno modo, secundum primam ejus impositionem. Alio modo, secundum usum nominis. Sicut patet in nomine visionis, quod primo

impositum est ad significandum actum sensus visus, sed propter dignitatem, et certitudinem hujus sensus extensum est hoc nomen secundum usum loquentium, ad omnem cognitionem aliorum sensuum. Dicimus enim, vide quomodo sapit, vel quomodo redolet. Et ulterius ad significandam cognitionem intellectus unde dicitur Matth. 5. *Beati mundo corde, quoniam ipsi Deum videbunt.*

Idem dicendum est de nomine lucis. Nam primo quidem inventum est ad significandum id, quod facit manifestationem in sensu visus. Postmodum autem extensum est ad significandum omne illud, quod facit manifestationem secundum quamcumque cognitionem.

1.^a CONCLUSIO. Si accipiat nomen luminis secundum suam primam impositionem, prout scilicet significat manifestationem in sensu visus, metaphorice dicitur in spiritualibus.

Prob. Autoritate Ambrosii, in argumento; sed contra inducta.

2.^a CONCLUSIO. Si accipiat nomen lucis secundum quod est in usu loquentium ad omnem manifestationem extensum, sic proprie in spiritualibus dicitur.

Et hoc probant tria prima argumenta.

ARTICULUS II.

Utrum lux sit corpus.

Pro affirmativa.—Videtur quod lux sit corpus.

1. Quod tenet primum locum in corporibus, est corpus. *Lux tenet primum locum in corporibus*, ut Aug. dicit in libro 3. de libero arbitrio, cap. 5. Ergo lux est corpus.

2. Quod est species ignis, est corpus. Lumen est species ignis, ut Phil. dicit. Ergo lumen est corpus.

3. Cui conveniunt propria corporum est corpus. Sed luci conveniunt ea, quæ sunt propria corporum. Ergo lux est corpus.

Minor prob. Quia ferri, intersecari, et reflecti sunt propria corporum. Sed

ARTIC. II.

hæc omnia attribuantur lumini, vel radiis, secundum Dionys. 2. cap. de div. nom. Ergo lumini conveniunt propria corporum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Duo corpora non possunt esse simul in eodem loco. Sed lumen est simul cum aëre. Ergo lumen non est corpus.

Determinatio.

CONCLUSIO. Impossibile est lumen esse corpus.

Prob. Tripliciter. Primo. Quod est corpus, non potest esse simul in eodem loco cum alio corpore. Sed lux est in eodem loco cum aliis corporibus, scilicet cum aëre, et cum aliis corporibus cœlestibus. Ergo lux non est corpus.

Maior prob. Quia corpora necessario requirunt distinctionem in situ.

Secundo. Si lumen esset corpus illuminatio esset motus localis. Sed illuminatio non est motus localis. Ergo lumen non est corpus.

Minor prob. Quia illuminatio fit in instanti, et motus localis fit necessario in tempore.

Tertio. Si lumen esset corpus; sequeretur quod recedente corpore luminoso, vel impedito, corrumpetur, quod est falsum. Ergo, etc.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quæ est Augustini. Quod Aug. accepit lucem pro corpore lucido in actu scilicet pro igne, quod tenet primum locum in corporibus, quia inter quatuor elementa, elementum ignis supremum tenet locum.

Ad 2. Dicitur dupliciter. Primo ad minorem, quæ est Aristotelis. Quod Aristoteles appellat lumen ignem in propria materia. Nam lux in materia aërea dicitur flamma, et in materia terrea dicitur carbo.

Secundo. Quod Aristoteles illud dixit exempli causa de quo non est multum curandum, eo quod in logicalibus

adduxerit multoties exempla ad mentem aliorum.

Ad 3. Dicitur quod illa omnia conveniunt luminī, non proprie, sed metaphorice.

ARTICULUS III.

Utrum lux sit qualitas.

Pro negativa.—Videtur quod lux non sit qualitas.

1. Omnis qualitas remanet in subiecto, etiam postquam agens recesserit. Sed lumen non remanet in aëre, recedente luminari. Ergo lux non est qualitas.

Maior prob. Quia in aqua remanet calor, etiam postquam remouetur ab igne.

2. Omnis qualitas sensibilis habet contrarium. Sed luminī nihil est contrarium. Ergo lumen non est qualitas.

Maior, quia calido frigidum, et albo nigrum contrariatur. Minor, quia tenebra non est contraria luminī, sed est ejus privatio.

3. Quod est causa formæ substantialis, non est qualitas, sed substantia. Sed lux cœlestium corporum causat formas substantiales in istis inferioribus, dat etiam esse spirituale coloribus, quia facit eos sensibiles actu. Ergo lux non est aliqua qualitas sensibilis, sed magis substantialis, vel spiritualis forma.

Maior prob. Quia causa est potior suo effectui. Unde si effectus est forma substantialis, et ipsa causa multo magis erit substantialis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damas. dicit libro 2. orth. fid. cap. 7. Quod lux est quedam qualitas.

Determinatio.

Aliorum sententia.

Quidam dixerunt, quod lux non est qualitas. Et eorum ratio erat, quia existimabant quod lumen non haberet esse naturale in aëre, sed tantum esse intentionale, eo modo, quo et color habet esse in eodem aëre. Unde talis erat eorum ratio.

Quod est qualitas, habet esse naturale in subiecto. Sed lumen non habet esse naturale in suo subiecto, scilicet in aëre. Ergo lumen non est qualitas.

Reprobatio.

Sed hæc opinio dupliciter ostenditur falsa. Primo forma denominans suum subiectum, habet esse naturale in eo. Sed lumen denominat aërem; dicitur enim aër luminosus. Ergo lumen habet esse naturale in aëre.

Maior prob. Quia color denominat parietem, non autem aërem, quia in pariete est secundum esse naturale, in aëre autem est solum secundum esse intentionale.

Secundo. Id quod habet effectus naturales in aliquo est in eo secundum esse naturale. Sed lux habet effectum naturalem in aëre. Ergo habet ibi esse naturale.

Maior prob. Quia color nullum effectum naturalem habet in aëre, eo quod in eo sit solum intentionaliter. Minor quia per solis radios aër calefit.

Quorundam aliorum sententia.

Alii dixerunt quod lux non est qualitas, sed est forma substantialis solis.

Reprobatio.

Sed hoc apparet impossibile propter duo. Primo nulla forma substantialis est per se sensibilis. Sed lux est per se sensibilis, scilicet visibilis. Ergo lux non est forma substantialis.

Maior prob. Quia quod quid est cuius pars est forma substantialis, est obiectum intellectus, et non sensus, ut Arist. dicit lib. 3. de ani. tex. 26.

Secundo, quod est forma substantialis in uno, non potest esse accidens in altero. Sed lux est accidentaliter forma in aëre. Ergo non potest esse forma substantialis solis.

Maior prob. quia formæ substantialis proprium est constituere speciem, et propterea est impossibile ut accidentaliter alicui insit.

CONCLUSIO. Lux est qualitas activa consequens formam substantialem solis vel cuiuscumque alterius corporis, à se lucentis, si aliquid aliud tale est.

Prob. dupliciter. Primo à simili: sicut enim calor est qualitas activa consequens formam substantialem ignis, ita lux est qualitas consequens formam substantialem corporis à se lucentis.

Secundo à signo, quia radii stellarum habent diversos effectus, secundum diversas naturas corporum ipsarum stellarum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod qualitas consequens aliquam formam, potest in aliquo subjecto dupliciter considerari. Uno modo per hoc quod tale subjectum per aliquam transmutationem suscepit formam, quam talis qualitas consequitur, et tunc qualitas remanet in subjecto, etiam non præsente agente, remanet, inquam, semper, si forma perfecte fuerit introducta in subjecto, ut quando ex aqua fit ignis, tunc enim calor remanet semper in aqua facta ignis: vel aliquandiu, ut si forma imperfecte sit introducta, ut patet in aqua calida. Alio modo qualitas est in aliquo subjecto non per hoc, quod subjectum aliquo modo transmutatum fuerit, ad recipiendam formam quam qualitas consequitur, sed solum per hoc, quod agens est præsens: et talis qualitas non remanet, absente agente. Maior igitur est vera de qualitate quæ recipitur in subjecto primo modo, non autem secundo modo, secundum quem modum lumen recipitur in aëre.

Ad 2. Dicitur, quod qualitates sensibiles sunt in duplici differentia. Quædam sunt qualitates corporum susceptivorum diversarum contrarietatum. Quædam vero sunt qualitates corporum, quæ ab omni contrarietate elongantur. Ad maiorem igitur dicitur, quod qualitates primi ordinis habent contrarium, non autem qualitates secundi ordinis: et

quia lux est qualitas primi alterantis, quod est ab omni contrarietate elongatum, propterea non habet contrarium.

Ad 3. Dicitur, quod aliquid potest esse causa substantiæ dupliciter. Uno modo principaliter. Alio modo instrumentaliter. Ad maiorem dicitur, quod id quod est causa formæ substantialis principaliter, debet esse et ipsum substantia, non autem quod est causa substantiæ tantum instrumentaliter. Ad minorem dicitur, quod lux est causa substantialis etc. tantum instrumentaliter, quatenus scilicet est qualitas primi corporis alterantis.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter lucis productio prima die ponatur.

Pro negativa.—Videtur quod inconvenienter lucis productio prima die ponatur.

1. Quod non habet rationem primi, sed potius postremi, inconvenienter ponitur productum prima die. Sed lux non habet rationem primi, sed postremi. Ergo inconvenienter ponitur producta prima die. Minor prob. quia lux est qualitas, et accidens, quod habet rationem postremi.

2. Sol ponitur factus quarta die. Ergo et lux et eadem die debuit fieri.

Conseq. prob. quia per lucem distinguitur dies à nocte, quod fit per solem, unde videtur quod illa lux sit idem quod sol, et quod sicut sol est factus quarta die, ita et lux.

3. In prima die non erat motus circularis corporis lucidi. Ergo in prima die non convenienter ponitur facta lux.

Antec. prob. quia motus circularis est proprius firmamenti, quod legitur factum secunda die.

Conseq. prob. quia lux, quæ ponitur prima die facta, distinguit noctem et diem. Nox autem, et dies fit per circularem motum. Unde cum tunc non esset circularis motus, non poterant es-

se dies, et nox, et per consequens nec lux.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Id sine quo non potest esse dies, debuit fieri prima die. Sed sine luce non potest esse dies. Ergo oportuit lucem fieri prima die.

Determinatio.

CONCLUSIO. Lucis productio convenienter ponitur prima die.

Quæ conclusio aliter intelligitur, et probatur ab Augustino, et aliter ab aliis sanctis.

August. enim lib. 11. de civ. Dei cap. 9. et 33. arbitratus est non fuisse conveniens Moysen prætermisisse spiritualis creaturæ productionem. Unde dicit quod quando dicitur Genesis 1. In principio creavit Deus cælum et terram: per cælum intelligitur creatura spiritualis, non formata, et per terram materia omnium corporalium informis. Et quia creatura spiritualis nobilior est corporali, ideo prius formanda erat, et hæc formatio facta fuit per productionem lucis spiritualis, scilicet per hoc quod angelica natura illuminata fuit, ut verbo adhæreret. Igitur secundum Augustinum sic prob. concl. Formatio creaturæ spiritualis convenienter facta fuit prima die. Sed productio lucis est formatio creaturæ spiritualis. Ergo convenienter fuit facta prima die. Maior, quia creatura spiritualis est nobilior corporali.

Alii vero sancti aliter intelligunt et probant conclusionem. Dicit enim, quod creaturæ spiritualis productio fuit convenienter prætermisa à Moyse, sed huius prætermisionis rationem aliter assignat Basilius et aliter Chrysostomus: Basilius enim hom. 1. in hexam. dicit quod ideo Moyses prætermisit productionem creaturæ spiritualis, quia creatura spiritualis fuerat producta ante creaturam corporalem, cujus productionem solum intendebat Moyses enarrare.

Chrysostomus autem hom. 2. in Genes. dicit quod ideo Moyses prætermisit spiritualis creaturæ productionem, quia loquebatur rudi populo, prono ad idololatriam, ad quam occasionem assumpsissent, si eis manifestasset, esse aliquas creaturas spirituales.

Basilius igitur et Chrysostomus intellexerunt quod lux de qua fit mentio in prima die, sit lux corporalis, et non spiritualis, et secundum eos probatur conclusio quadrupliciter.

Primo, quia lux est qualitas primi corporis alterantis.

Secundo, quia lux est communissima, utpote in qua communicant inferiora cum superioribus.

Tertio, quia per lucem omnia manifestantur.

Quarto, quia dies non potest esse sine luce: unde oportuit prima die fieri lucem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod lux habet quidem rationem posterioris respectu formæ substantialis, sed tamen lux habet rationem prioris respectu aliorum accidentium. Unde prius fuit producta materia sub forma substantiali, deinde fuit formata per sua accidentia, inter quæ lux tenet primum locum.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. diversi diversimode dicunt. Quidam enim aiunt illam primam lucem fuisse quamdam nubem lucidam, quæ postmodum facto sole, quarta die, rediit in materiam præjacentem.

Reprobatio.

Sed istud non est conveniens. Quia scriptura, in principio Genes. commemorat institutionem naturæ que postmodum perseverat. Unde non debet dici quod aliquid tunc factum fuerit, quod postmodum esse desierit.

Aliorum opinio.

Alii vero convenientes cum præfata opinione, in hoc quod lux illa fuerit quædam lucida nubes, addunt quod illa

nubes non desiit esse, sed adhuc remanet conjuncta soli, à quo discerni non potest.

Reprobatio.

Sed nec hoc stare potest: nam nubes illa superflue remaneret. In operibus autem Dei nihil est vanum.

Aliorum sententia.

Alii dicunt, quod ex illa nube postea formatum est corpus solis.

Reprobatio.

Sed nec hoc dici potest. Quia cum corpus solare non sit de natura quatuor elementorum, sed incorruptibile per naturam, impossibile est quod ejus materia fuerit, vel possit esse sub alia forma.

Vera sententia.

Et ideo dicendum est secundum Dionys. 4. cap. de div. nom. Quod illa lux fuit lux solis, sed adhuc informis quantum ad hoc quod erat substantia solis, et habebat virtutem illuminativam in communi, sed postmodum quarta die data est ei specialis et determinata virtus ad particulares effectus, tunc autem solum habebat ut distingueret dies ac noctes, et hoc tripliciter. Primo quantum ad causam. Quia in substantia solis erat causa diei, scilicet lux, et in opacitate terræ causa noctis, scilicet tenebræ.

Secundo quantum ad locum. Quia in uno hemispherio erat lux, et in alio tenebræ.

Tertio quantum ad tempus. Quia in

eodem hemispherio secundum unum tempus erat lux, et secundum aliud tenebræ.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur secundum Basilium, quod in illa prima die non fuissent lux et tenebræ, sive nox, et dies per circularem motum, sed per emissionem et contractionem luminis.

Reprobatio.

Sed contra hoc objicit Augustinus, quod nulla esset ratio hujus vicissitudinis emittendi, et retrahendi luminis. Tum quia, tunc non erant animalia, quorum usibus hoc deserviret. Tum quia corpus lucidum non habet hoc secundum suam naturam, quod ad sui præsentiam retrahat lumen, sed tantum miraculose hoc fieri potest: miraculum autem non quæritur in prima rerum institutione, sed quid naturæ conveniat.

Vera responsio.

Et ideo dicendum quod duplex est motus in cælo, unus communis toti cælo, qui facit diem et noctem, et iste videtur institutus prima die. Alius autem est, qui per diversa corpora diversificatur, secundum quos motus, fit diversitas dierum, et mensium, et annorum. Et ideo prima die fit mentio de sola distinctione noctis et diei, quæ fit per motum communem. In quarta autem die fit mentio de diversitate dierum, et temporum et annorum, cum dicitur, ut sint in tempora, et dies, et annos.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 67.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes quomodo per rationem scripturaram, Doctorumque dicta et catholice intelligas, et catholice defendas. Ut Luc. 10. *Vide ergo, ne lumen, quod in te est tenebræ sint.* Et Joan. 1. *Erat lux vera. Lux in tenebris lucet,* et multa similia, quæ dupliciter (ut hic per distinctionem hujus nominis, lux, habes) possunt intelligi.

Ex art. 2. habes primo: quomodo per rationem ostendas, recte scripturam sacram insinuasse virtualiter, quod lux non est corpus. Insinuavit autem Matth. 24. *sicut exit fulgur ab oriente, et apparet usque in occidentem.* Per hoc enim significatur,

quod illuminatio tam extensiva sit in instanti et consequenter, quod lux, á qua dicitur illuminatio, non est corpus. Nam, si esset corpus, illuminatio esset motus localis corporis: qualem motum fieri in instanti, impossibile est. Item idipsum insinuat Actuum 9. *subito circumfulsit eum lux de cælo*. Item 22. *subito de cælo circumfulsit me lux copiosa*. Nam per hæc denotatur, quod lux non est corpus: si enim esset corpus, cum secundum naturam duo corpora non possint esse simul, lux non circumfulsisset de cælo Paulum. Patet namque quod aer est et corpus, et corpus valde extensum á cælo usque ad Paulum. Vel ergo datum fuisset tunc vacuum in aere spatium illud, pro quanto lux diffundebatur. et sic Paulus tunc non inspirasset, ac respirasset, et consequenter vivens mortuus simul fuisset (quæ duo apud ignorantes etiam sunt absurdissima) vel fatendum profecto, quod duo corpora naturaliter fuissent simul quod est impossibile. At, si miraculo adscribas, quod tunc duo corpora essent simul, respondebitur *primo* per hujus inficiationem docendo, quod miracula non sunt multiplicanda sine necessitate: respondebitur et *secundo* per instantiam, quoniam videmus in dies lucem á cælo ad nos usque diffundi naturaliter. Unde interrim, dato, quod illius lucis ab apostolo narratæ fuisset circumfusio miraculosa, remanet adhuc experientia quotidiana ostendens, quod diffusio prædictæ lucis fit naturaliter. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturas ipsas, pro quanto lucem non esse corpus insinuant, declares, probes, et quantum fuerit expediens, tuearis.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum esse á philosopho, quod lux est qualitas. Dixit autem hoc tunc, quando 2. de anima tex. 69, inquit quod *lumen est actus diaphani*. Cum enim non sit ejus actus substantialis, alioquin lumine discedente, corrumpere substantialem diaphanum (quod patet falsum) restat, ut voluerit philosophus dicere, quod est actus accidentalis diaphani: et consequenter qualitas cum actus accidentalis sit forma accidentalis, seu qualitas, quod idem est. Dixit et hoc tunc, quando in 2. de cælo tex. 44. agit de fonte luminis, qui est sol, atque de cæteris astris declarans, quod calefaciunt inferiora per lumen, et generant. Unde secundum peripateticorum scholam desumitur doctrina hæc, videlicet, quod lux, seu lumen est qualitas, seu virtus activa primi alterantis, idest, corporis cælestis, qua agit, atque influit in hæc inferiora, quæ virtus, seu qualitas est vivificativa vivorum, et calefactiva, atque motiva ad esse generabilium, inquantum est instrumentum intelligentiæ. Intelligentia siquidem per motum luminarium emissò lumine movet ad esse omne corporale, quod sub cælo generatur. Rationem vero præmissæ doctrinæ de luce ex philosopho suo adducunt Peripatetici hanc, quia, sicut elementa, tamquam corpora naturalia, habent qualitates suas activas, ita cælum, cum sit corpus naturale debet habere qualitatem suam activam. Nullam autem ad sensum experimur esse in cælo qualitatem activam, nisi lucem adjuncto motu, ut declaratur in 2. de cælo, Hæc de luce prima idest, quæ inest primo corpori, dicta sunt. Sed etiam lux universalissime sumpta, ut scilicet est in carbunculo, aliisque gemmis, etc. est qualitas. Nam secundum Avicennam 6. *naturalium*, parte 3. c. 3. lux est qualitas, quæ ex sua essentia est perfectio corporis lucentis secundum quod est lucens. Quod si de luce per respectum ad visum loquaris, etiam est qualitas. Lux enim sic accepta est (secundum philosophos) qualitas in eo, quod est visibile ex sua essentia etiam non per aliud, et qua disponuntur mediri ad visionem colorati. *Secundo* habes: quomodo per rationem hujusmodi dicta philosophica, pro quanto dicunt, lucem esse qualitatem, declares, probes, defendas.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dici Genes. 1. *Dixitque Deus: fiat lux, etc. Divisit lucem á tenebris, etc. vespere, et mane dies unus*. Pro primo enim accipitur ly *unus*, more Hebræorum: qui accipiunt plerumque cardinalia nomina pro ordinalibus. Unde ad ly *unus* reditur postea ly *secundus* ly *tertius*, etc. quæ sunt nomina ordinalia. *Secundo* habes: quomodo per rationem id in sensu recto intelligas, intellectumque defendas.

Deinde considerandum est de opere secundæ die.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo, utrum firmamentum sit factum secundæ die.

Secundo, utrum aliquæ aquæ sint supra firmamentum.

Tertio, utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.

Quarto, utrum sit unum cælum tantum vel plures.

ARTICULUS I.

*Utrum firmamentum sit factum
secundæ die.*

Pro negativa.— Videtur quod firmamentum non sit factum secundæ die.

1. Cælum est factum ante omnem diem. Sed firmamentum est cælum, juxta illud Genes. 1. *Vocavit Deus firmamentum cælum.* Ergo cælum est factum ante omnem diem, et non secundæ die. Maior, quia dicitur: *In principio creavit Deus cælum.*

2. Quod est naturaliter prius, non debuit fieri per divinam sapientiam posterius. Sed firmamentum est naturaliter prius aqua et terra, de quibus fit mensio in prima die. Ergo firmamentum non fuit factum secundæ die.

Maior, quia opera sex dierum ordinantur secundum ordinem divinæ sapientiæ, cui non convenit ut faciat posterius id quod est naturaliter prius.

3. Omne quod factum est per sex dies, formatum est ex materia prius creata ante omnem diem. Sed firmamentum non potuit formari ex materia præexistente. Ergo firmamentum non est factum secundæ die. Minor prob. Quia sic firmamentum esset generabile et corruptibile.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est autoritas Genes 1. *Dixit Deus:*

ARTIC. I.

fiat firmamentum et postea sequitur, et factum est vespere, et mane dies secundus.

Determinatio.

Quid observandum in hujusmodi quæstionibus.

D. Aug. lib. 1. super Genes. ad lit. 18. docet in hujusmodi quæstionibus, quæ versantur circa ea, quæ in scripturis traduntur, duo esse servanda. Primum est, ut veritas scripturæ inconcusse teneatur. Secundum, ut cum scriptura divina multipliciter exponi possit, nulli expositioni aliquis ita præcisse inhæreat, quod si certa ratione constiterit hanc expositionem esse falsam, sensum scripturæ esse asserere præsumat; et hoc ne scriptura ex hoc verbo derideatur ab infidelibus, et etiam ne eis præcludatur via credendi.

Et hæc duo observanda sunt in præsentī quæstione, quæ versatur circa verba scripturæ Genes 1. quæ sunt: *Dixit Deus fiat firmamentum.*

Sciendum igitur quod nomine firmamenti secundæ die facti, duo possumus intelligere, scilicet vel cælum in quo sunt sydera; vel illam partem aëris, in qua condensantur nubes, quæ dicitur firmamentum, propter spissitudinem aëris in parte illa. Si nomine firmamenti intelligatur cælum sydereum, diversimode respondendum est ad quæsitum secundum diversas opiniones, quæ fuerunt circa naturam illius corporis cælestis, in quo sunt stellæ.

Quidam enim voluerunt quod illud corpus esset de natura quatuor elementorum, tamquam compositum ex elementis, sicut alia elementata, et hæc fuit opinio Empedoclis. Sed quia posset quis ei obijcere quod tunc cælum non fuisset incorruptibile cum composita ex elementis corruptibilia sint, respondebat quod erant corpora cælestia incorruptibilia, quia in eis non erat lis, sed amicitia tantum.

Alii dixerunt, corpus cœleste esse de natura quatuor elementorum, non quasi ex elementis compositum, sed quod erat elementum simplex, puta elementum ignis, et hæc fuit Platonis opinio, qui posuit cœlum esse elementum ignis.

Alii tandem voluerunt, corpus cœlestē non esse de natura quatuor elementorum, sed esse quintum corpus præter elementa, et hæc fuit Arist. sententia lib. 1. de cœlo á tex. 16. usque ad 32.

1.^a CONCLUSIO. Si vera esset opinio prima, dicendum esset, firmamentum factum fuisse secunda die, etiam quoad suam substantiam.

Prob. quia secundum hanc opinionem, substantia firmamenti est formata ex elementis. Ad primam autem diem spectat productio elementorum, et ad secundam constituere aliquid ex elementis jam productis. Si igitur firmamentum sit ex elementis, necessario dicendum est secundum suam substantiam fuisse productum secunda die.

2.^a CONCLUSIO. Si teneatur secunda opinio, quæ est Platonis firmamentum fuit factum prima die secundum suam substantiam, et non secunda die.

Prob. Quia productio elementorum facta fuit prima die. Sed firmamentum secundum hanc sententiam est unum elementum. Ergo fuit factum prima die.

3.^a CONCLUSIO. Sustinendo sententiam Aristotelis supradictam; firmamentum, quoad substantiam fuit factum prima die, et ejus formatio aliqualis facta fuit secunda die.

Prob. Quia cœlum secundum suam naturam est incorruptibile, et ideo ejus materia non potest esse sub alia forma. Unde productio substantiæ cœlestis, necessario ad primam diem spectat; formatio autem ejus aliqualis spectat ad secundam diem, eo modo, quo formatio solis spectat ad quartam diem, quatenus fuit determinata ad aliquos effectus particulares ejus virtus.

Si autem per firmamentum intelligatur pars aeris in qua condensantur nubes, tunc nullum sequitur inconveniens, nec repugnantia, et hæc expositionem laudavit Augustinus lib. 2. super Genes. ad lit. cap. 4. ubi dicit: *hanc considerationem laude dignissimam judico: quod enim dixit, neque est contra fidem, et in promptu posito documento credi potest.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter, primo sustinendo quod cœlum prima die factum, sit idem cum firmamento secunda die facto. Dicitur, inquam quod Moyses primo summarie narravit, quæ Deus fecerat, dicendo. *In principio creavit Deus cœlum et terram:* et postea distincte narrat singula quæ fecit. Unde idem intelligitur, cum dicitur, in principio creavit Deus cœlum et fecit Deus firmamentum.

Secundo dicitur sustinendo, quod sit aliud cœlum et quidem secundum Aug. lib. 1. super Gen. ad tit. c. 9. quod cœlum prima die factum est natura angelica, cœlum vero secunda die factum est cœlum corporeum.

Secundum Bedam et Strabum in Gloss. ord. dicitur, quod cœlum prima die factum est cœlum empyreum; cœlum secunda die factum est cœlum sydereum.

Secundum Damas. lib. 2. ortho fid. c. 6. dicitur, quod cœlum prima die factum est quoddam cœlum sine stellis, quod philosophi appellant nonam sphaeram et primum mobile, firmamentum vero secunda die factum est cœlum stellarum.

Secundum vero aliam expositionem, per cœlum prima die factum intelligitur cœlum sydereum, per cœlum secunda die factum, intelligitur suprema pars aeris, ut dictum est.

Ad 2. Jam dictum est, quod si per firmamentum intelligatur corpus cœlestē, non est factum posterius secundum substantiam, sed fuit factum prima die modo dicto. Si vero per firmamentum

intelligatur illa pars aeris in qua condensantur nubes, negatur quod sit prius secundum suam naturam.

Ad 3. Similiter respondetur, quod si per firmamentum intelligatur corpus coeleste, fuit creatum prima die, sed fuit postea formatum non per formam substantialem, sed per hoc quod determinatum fuit ad aliquos particulares effectus, ut dictum est de sole.

ARTICULUS II.

Utrum aquæ sint supra firmamentum.

Pro negativa.—Videtur quod aquæ non sint supra firmamentum.

1. Locus gravium naturalis non est sursum, sed deorsum. Sed aquæ sunt naturaliter graves. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

2. Quod est fluidum non potest naturaliter consistere super corpus rotundum ut experimur. Sed aquæ sunt fluidæ. Ergo non possunt esse super firmamentum quod est corpus rotundum.

3. Nihil in operibus Dei est frustra. Sed si aquæ essent super firmamentum, essent ibi frustra. Ergo aquæ non sunt supra firmamentum.

Minor prob. quia aqua utpote quæ est elementum, ordinatur ad generationem corporis mixti, sicut imperfectum ad perfectum. Sed super firmamentum non est locus mixtionis. Ergo frustra ibi essent aquæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Genesis 1. dicitur. quod Deus *divisit aquas, quæ erant supra firmamentum, ad his quæ erant sub firmamento.*

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Aquas esse supra firmamentum minime dubitamus.

Prob. quia scriptura hoc testatur in inducta autoritate ex Genes. 1. quæ autoritas, ut Aug. dicit lib. 2. super Gen. ad tit. c. 5. *maior est quam omnis humani ingenii capacitas.*

ARTIC. II.

Quales sint aquæ, quæ sunt supra firmamentum.

Sed quales sint illæ aquæ, non ab omnibus eodem modo assignatur. Origenes dicit homil. 1. in Gen. quod aquæ illæ, quæ super cælos sunt, sunt aquæ spirituales, scilicet spirituales substantiæ, de quibus dicitur: *Et aquæ omnes quæ super cælos sunt, laudent nomen domini* psal. 148. et Dan. 3. *Benedicite aquæ omnes, quæ super cælos sunt Domino.*

Sed ad hoc Basilius respondet ho. 3. in hexa. quod hoc non dicitur eo quod aquæ sint rationales creaturæ, sed quia consideratio earum prudenter a sensum habentibus contemplatæ glorificationem perficit creationis. Dicendum est igitur quod sunt aquæ corporales: sed adhuc quales sint investigandum est, secundum diversitatem opinionum, quæ fuerunt de firmamento.

Per firmamentum enim secunda dio factum possumus intelligere, vel corpus coeleste, vel illam partem aeris in qua condensantur nubes. Et iterum corpus coeleste aliqui dixerunt esse de natura quatuor elementorum, sive compositum ex elementis, ut Empedocles dixit: sive ut unum elementum, ut Plato tenuit. Aliqui vero posuerunt cælum non esse de natura elementorum, sed quintum corpus, ut Arist. docuit. Igitur secundum diversas opiniones de firmamento, diversimode respondendum est, quales sint aquæ, quæ dicuntur esse supra firmamentum.

1.^a CONCLUSIO. Si per firmamentum intelligitur cælum sydereum et ponatur esse de natura quatuor elementorum, aquæ quæ supra firmamentum ponuntur pari ratione poterunt credi elementares.

2.^a CONCLUSIO. Si per firmamentum intelligatur cælum et ponatur non esse de natura quatuor elementorum, nec illæ aquæ poterunt esse de natura elementarium aquarum, sed erunt unum corpus coeleste existens supra cælum syde-

reum, quod dicitur cœlum aqueum, propter diaphaneitatem, sicut secundum Strabum dicitur igneum propter splendorem.

Et tunc firmamentum dividere dicitur aquas ab aquis, quatenus dividit corpora quæ supra se sunt, ab his quæ infra se sunt, quæ corpora ideo aquæ appellari possunt, quia sunt ex illa materia informi creata, quæ secundum Augustinum nomine aquæ appellata fuit, cum dictum est quod spiritus Dei ferebatur super aquas.

3.^a CONCLUSIO. Si nomine firmamenti intelligamus illam partem aëris, in qua condensantur nubes; aquæ quæ sunt supra firmamentum sunt aquæ, quæ vaporaliter resolutæ supra aliquam partem aëris eleuantur ex quibus pluvie generantur.

Quorumdam sententia.

Quidam tamen aliter respondebant ad hoc quæsitum: dicebant enim quod per firmamentum intelligendum erat cœlum sydereum, quod et ipsi ponebant non esse de natura quatuor elementorum, sed quintum corpus. Sed aquæ quæ sunt supra firmamentum dixerunt esse aquas elementares, quæ vaporaliter resolutæ ascendebant supra cœlum sydereum et in confirmatione hujus sententiæ adducebant quod quia corpus naturale est divisibile in infinitum, in infinitum potest etiam rarefieri.

Reprobatio.

Sed hæc opinio non potest stare propter quatuor.

Primo propter soliditatem corporum cœlestium, sunt enim cœlestia corpora solidissima, unde vapores illi non possent ea penetrare.

Secundo. Propter regionem ignis qui consumeret huiusmodi vapores.

Tertio. Quia locus in quo feruntur gravia et levia, est infra concavum orbis lunæ.

Quarto. Quia sensibiliter apparet, vapores huiusmodi non elevari usque ad

cacumina quorumdam altiorum montium.

Id autem quod dicunt de divisione corporis naturalis in infinitum vanum est. Non enim corpus naturale in infinitum dividitur aut rarefit; sed usque ad certum terminum.

AD ARGUMENTA.

Quorumdam responsio ad primum.

Ad 1. Dixerunt quidam, quod aquæ quamvis sint naturaliter graves, tamen virtute divina super cœlos continentur.

Reprobatio.

Sed hanc responsionem excludit Aug. 2. super Genes. ad litteram c. 1. dicens quod nunc quemadmodum Deus instituit naturas rerum convenit quære- re, non quid in eis ad miraculum suæ potentiæ velit operari.

Vera responsio.

Ideo aliter est dicendum. Si enim dicamus quod per firmamentum intelligitur pars aëris, in qua condensantur nubes, patet responsio ex dictis. Nam quamvis aquæ sint naturaliter graves, tamen quando vaporaliter sunt resolutæ, sunt leves, et sic possunt esse in loco sursum.

Si etiam per firmamentum intelligamus corpus cœleste, quod non sit de natura quatuor elementorum, etiam patet responsio ex dictis: quia tunc aquæ quæ dicuntur esse supra firmamentum aquæ, dicuntur secundum aliquam similitudinem, scilicet diaphaneitatis, etc. Argumentum autem probat quod ibi non sint veræ aquæ elementares, quod conceditur.

Si autem per firmamentum intelligatur corpus cœleste, et ponatur de natura elementorum; unum duorum oportebit dicere. Vel quod in elementis sit alius ordo ab eo quem ponit Aristoteles ut scilicet sint aquæ spissæ circa terram, et aliæ aquæ tenues supra corpus cœleste. Vel oportet dicere quod nomine aquæ intelligatur materia prima. Unde secundum hæc duo, dicendum es-

set ad minorem argumenti, quod aquæ, quæ sunt super cælos, sunt tenues et leves. Vel quod per aquas, quæ sunt super cælos, non intelliguntur aquæ elementares, sed materia prima.

Ad 2. Similiter diversimode dicitur secundum supradictas diversas de firmamento opiniones. Si sequamur ultimam opinionem, quæ dicebat quod per firmamentum intelligitur pars aëris in qua nubes condensantur, dicitur ad minorem argumenti. Quod æquæ ibi non sunt fluidæ, sed in vapores conversæ.

Si sequamur alteram opinionem, quæ posuit quod per firmamentum intelligitur corpus cæleste, quod non est de natura elementorum, etiam dicitur ad minorem. Quod aquæ quæ ponuntur super firmamentum, non sunt fluidæ, cum non sint elementares, sed de natura corporis cælestis, et dicuntur aquæ secundum aliquam similitudinem, ut dictum est.

Si sequamur primam opinionem, quæ posuit quod firmamentum sit cælum sydereum, et de natura elementorum, dicitur dupliciter. Primo ad maiorem, quod quamvis firmamentum sit rotundum in concavo, potest tamen in convexo non esse rotundum, sed vel planum vel etiam concavum, ut possit aquas fluidas continere.

Secundo dicitur ad minorem. Quod aquæ illæ quæ sunt super firmamentum, non sunt fluidæ sed quasi glaciali soliditate extra cælum formatae et hæc duæ solutiones sunt Basili citati.

Ad 3. Etiam secundum præfatas opiniones diversas, diversimode respondetur. Neg. enim minor. Ad prob. dicitur quod si per firmamentum intelligatur pars aëris in qua nubes condensantur, non sunt ibi superflue, sed sunt propter pluviarum utilitatem elevatæ.

Si dicamus quod firmamentum sit cælum sydereum, non de natura elementorum, dicitur, quod cælum aqueum est primum mobile, quod revolvit omnia corpora cælestia motu diurno, et non

superflue ponitur, cum ex hoc motu dependeat rerum generatio.

Si vero teneamus firmamentum esse cælum de natura elementorum, dicitur quod aquæ illæ glaciales non sunt superflue, sed positæ sunt ad refrigerandum calorem cælestium corporum, cuius signum aliqui ex hoc acceperunt, quod stella Saturni, quia est vicinior his glacialibus aquis, est frigidissima.

ARTICULUS III.

Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.

Pro negativa.—Videtur quod firmamentum non dividat aquas ab aquis.

1. Unius corporis secundum speciem est tantum unus locus naturalis. Sed omnes aquæ sunt unius speciei, ut Arist. dicit lib. 1. Topic. c. 6. Ergo non eis assignandus est diversus locus, ut scilicet quædam sint supra firmamentum, et quædam sub firmamento.

Sed posset huic argumento responderi, negando minorem, scilicet quod aquæ, quæ sunt super firmamentum, sint ejusdem speciei.

2. Sed contra. Quæ specie differunt, non indigent aliquo distinguente. Ergo firmamentum non convenienter ponitur, ad distinguendum aquas inferiores a superioribus.

3. Illud dicitur aquas ab aquis distinguere, quod ab utraque parte ab aquis tangitur. Sed firmamentum non tangitur ab aquis superioribus et inferioribus. Ergo firmamentum non dividit aquas ab aquis.

Maior, si aliquis paries ædificaretur in medio fluminis, ideo divideret aquas ab aquis, quia ex utraque parte ab aquis tangeretur. Minor, quia aquæ inferiores non pertingunt usque ad firmamentum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Genesis 1. Dicitur: *Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.*

Distinctio. Nomine aquarum possumus tria intelligere, vel materiam informem, vel omnia corpora diaphana; vel tandem aquas elementares. Et etiam per firmamentum possumus intelligere, vel cœlum sydereum, vel spatium aëris in quo nubes et pluviae generantur.

1.^a CONCLUSIO. Si nomine aquarum intelligamus materiam primam informem convenienter dicitur quod firmamentum dividit aquas ab aquis, sive accipiat firmamentum pro cœlo sydereo, sive pro prædicta parte aëris.

Prob. Quia cœlum sydereum dividit corpora, quæ sunt supra ipsum, ab his, quæ sunt infra ipsum, et aër nubilosus dividit partem superiorem aëris ab inferiori, quæ corpora sive cœlestia, sive illæ aëris partes, constant ex illa materia.

2.^a CONCLUSIO. Si nomine aquarum intelligamus omnia corpora diaphana, convenienter etiam dicitur quod firmamentum utroque modo sumptum, dividit aquas ab aquis.

Prob. Quia cœlum sydereum dividit corpora diaphana, quæ sunt supra se à corporibus, quæ sunt infra se: et aër nubilosus dividit partem superiorem aëris à parte inferiori, quæ ambæ diaphanæ sunt, et propterea aquæ dici possunt.

3.^a CONCLUSIO. Si nomine aquarum accipiamus aquas elementares, et nomine firmamenti accipiamus cœlum sydereum, non dividit aquas ab aquis, nisi ponamus ipsum esse de natura elementorum et super ipsum ponamus aquas elementares.

Prob. Quia supra cœlum sydereum, si non sit natura elementorum, non possunt esse aquæ elementares, ut dictum est articulo præcedenti.

4.^a CONCLUSIO. Si nomine firmamenti intelligamus aërem nubilosum, convenienter dicitur quod dividat aquas elementares ab aquis.

Prob. Quia illa pars aëris distinguit

aquas evaporatas à aquis, quæ sunt supra terram.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod si nomine firmamenti intelligatur cœlum sydereum, aquæ superiores non sunt ejusdem speciei cum inferioribus et convenienter eis assignatur diversus locus à loco aquarum inferiorum. Unde in hoc sensu negatur minor. Ad Aristotelem dicitur, quod locutus est de aquis elementaribus. Si vero nomine firmamenti intelligatur aër nubilosus, dicitur. Quod aquæ, quas dividit, sunt ejusdem speciei, et eis assignantur diversa loca, secundum diversas rationes. Nam locus superior est locus generationis aquarum et locus inferior est locus quietis earum.

Ad 2. Dicitur, quod si accipiat firmamentum pro cœlo sydereo, et per consequens aquæ superiores non sint ejusdem speciei, dicitur firmamentum dividere aquas ab aquis, non tamquam causa divisionis, sed sicut terminus utrumque aquarum.

Ad 3. Dicitur, quod cum nomine aquarum omnia corpora diaphana intelligantur, manifestum est quod quomodo-cumque sumatur firmamentum, tangitur ab aquis hoc modo acceptis.

ARTICULUS IV.

Utrum sit unum cœlum tantum.

Pro affirmativa.—Videtur quod sit unum cœlum tantum.

1. Terra est tantum una. Ergo cœlum etiam est tantum unum. Prob. consequ. Cœlum contra terram dividitur Genes 1.

2. Omne, quod constat ex tota sua materia, est tantum unum. Sed cœlum constat ex tota sua materia, ut Arist. dicit lib. 2. de cœlo text. 95. Ergo cœlum est tantum unum.

3. Si sunt plures cœli, aut nomen cœli dicitur de eis univoce, aut æquivoce. Non potest dici univoce, quia non videtur dari una communis ratio univoce omnibus cœlis. Si vero dicatur æquivoce. Ergo non proprie dicuntur plures

cœli: sicut non potest propriè dici quod sint plures canes, cœlestis, terrestris et marinus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In psal. 150. Dicitur, *laudate eum cœli calorum.*

Determinatio.

Sententia Chrysostomi.

Chrisostomus homil. 4. in Genes. dicit non esse nisi unum cœlum: sed quia in scriptura pluraliter cœlum dicitur;

Respondet ipse, quod in scriptura non nominatur pluraliter, eo quod sint plures cœli, sed hoc est propter proprietatem linguæ hebraicæ, in qua nomen cœli dicitur tantum pluraliter, ut accidit etiam in quibusdam nominibus in lingua latina.

Sententia Basilii et Damasceni.

Basilius autem homil. 3. in Hexam. et Damascenus lib. 2. ort. fid. c. 7. dicunt plures esse cœlos.

Concordia.

Sed hæc diversitas magis est in voce, quam in re. Nam Chrisostomus unum cœlum nominat totum corpus, quod est supra terram et aquam. Unde aves, quia volant per aërem, dicuntur volucres cœli. Sed quia hoc corpus continet plures distinctiones, ideo Basilius dixit esse plures cœlos.

Distinctio calorum.

Cœlum tripliciter dicitur in scripturis: quandoque enim dicitur proprie et naturaliter: et sic cœlum dicitur corpus, quod est sublimè, luminosum actu, vel potentia, et incorruptibile per naturam. Et cœlum sic acceptum dividitur in tres cœlos. Primum est totaliter lucidum, et hoc est cœlum empyreum. Secundum est totaliter diaphanum, quod vocant cœlum aqueum et crystallinum. Tertium partim est diaphanum, et partim lucidum actu, et hoc est cœlum sydereum. Et hoc etiam dividitur in octo sphæras, scilicet in sphæram stellarum fixarum, et in sphæram septem planetarum.

Et secundum hanc divisionem erunt

decem cœli, scilicet cœlum Empyreum, Crystallinum, cœlum stellarum fixarum et Septem planetarum.

Secundo dicitur cœlum per participationem alicujus proprietatis coelestis corporis; scilicet sublimitatis et luminositatis, actu vel potentia, et sic Damascenus nominat unum cœlum, totum illud spatium, quod est ab aquis ad orbem lunæ.

Unde secundum Damascenum tres sunt coeli, scilicet aëreum, sydereum, et aliud superius in quo fuit raptus Apostolus Paulus. Sed quia spatium, quod est ab aquis ad orbem lunæ, continet duo elementa, scilicet elementum ignis et aëris, et utrumque eorum dividitur in duas regiones, scilicet superiorem et inferiorem. Ideo Rabanus in Genes. cap. 1. divisit hoc spatium in quatuor, scilicet ignem in duas regiones, et aërem similiter in duas alias regiones. Superiorem regionem ignis nominavit cœlum igneum, inferiorem ejusdem vocavit cœlum olympicum ab altitudine cujusdam montis. Superiorem partem aëris cœlum æthereum propter inflammationem; Inferiorem vero regionem vocavit cœlum aëreum. Unde secundum Rabanum sunt septem cœli corporei, scilicet duæ regiones aëris, duæ ignis, et alii tres supradicti.

Tertio modo sumitur cœlum metaphorice: et sic quandoque Sancta Trinitas dicitur cœlum, propter ejus sublimitatem spiritualem et lucem, et sic exponitur illud, *Ascendam in cœlum, id est, ad Dei æqualitatem*. Quodcumque spiritualia bona cœlum dicuntur, sicut quando dicitur, *Mercès vestra copiosa est in cœlis*. Quandoque tandem supernaturales visiones, ut Aug. dicit, cœli dicuntur: ut sunt visio corporalis, imaginaria, et intellectualis, ad quam raptus est Divus Paulus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod terra se habet ad cœlum, ut centrum ad circumferentiam et quia circa

unum centrum multæ circumferentiæ esse posunt, ideo circa terram sunt plures cœli.

Ad 2. Dicitur, quod argumentum illud procedit de cœlo, prout accipitur

pro universitate creaturarum, secundum quem modum est unum cœlum.

Ad 3. Dicitur, quod in omnibus cœlis invenitur una communis ratio luminositatis et sublimitatis.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 68.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*, quomodo per rationem radicaliter interimas hæresim illam, quæ fuit Aristotelis (Director. Inquisit. 2. par. q. 3.) dicentem: quod cœlum non fuit factum, neque genitum, sed ingenitum, et æternum. Si enim esse factum firmamentum cœlum *secunda* die probatur: utique rejicitur opinio, quod non sit factum, et quod sit æternum. Et nota, quod omnes articuli S. Doctoris de factione cœli cujuscumque corporei incorruptibilis tractantes militant contra prædictum errorem Aristotelis. *Secundo* habes quomodo per rationem ostendas; juste damnari prædictam hæresim à symbolo fidei, *Creatorem cœli et terræ*. A. Conc. *Lateran.* de sum. Trin. et fid. cath. *firmiter etc. ab initio temporis condidit, unum principium, visibilibus omnium, et invisibilibus*. Item à Concil. *Toletano I. c. 21*, de regulis fidei catholicæ, sic: «Si quis dixerit, aut crediderit, à Deo omnipotente mundum hunc factum non fuisse, atque omnia ejus instrumenta; anathema sit.» Quod autem creaturæ non sint Deo coæternæ; vide *q. 61. art. 2.* ubi damnatur contrarium.

Ex art. 2. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte scripturam ponere, aquas reperiri super firmamentum, quomodo scilicet per rationem id intelligatur: intellectumque (sine præjudicio tamen alterius bonæ expositionis) defendatur. Dixi *sine præjudicio*, etc. quoniam Aug. multorum multas adducens de hoc expositiones, licet aliam alii præponat, nullam illarum damnat; modo textum scripturarum non destruat. Dixi «*ly modo textum scripturarum non destruat*,» ad excludendam hæresim *Calvini* (ut refert *Franciscus Fevardentius*) ad illud primum capitulum dicentis, alienum à sensu communi, et incredibile prorsus esse, quod quedam aquæ sint cœlo superiores: et quod, quæcumque de illis scripturis asseruntur, sint tantummodo intelligenda de nubibus in aëre suspensis, et capitibus nostris imminetibus. Contra hunc pugnat quoque articulus præsens sancti Doctoris. Tacebo *Theodoretum* in *Psal. 148.* dicentem: «Firmamento aquarum naturam divisit Deus inexplicabili sapientia, et ibi Euthymium, Chrysostomum, Ambros. 2. *Hexameron. c. 2. 3.* Justinum *q. 93.* Basil. hom. 3. *Hexameron*; Damasc. lib. 2. c. 9. Gregorium Nisenum *Hexameron. Chrys. hom. 4. in Gen.* hos tacebo cum *August. 11. de civit Dei, c. 34.* aquas veras ibi ponentes: quoniam sufficit pro intento occurrente, etc. ut *q. 110. art. 1. appen.* solum scriptura *Gene. 1.* «Fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis, et fecit Deus firmamentum, divisitque aquas, quæ erant sub firmamento, ab aquis, quæ erant super firmamentum.» Hoc in loco nulla ponitur dictio significans tropum, vel figuram: imo in signum simplicis veritatis replicatur quater nomen firmamenti, et aquarum. Vide *q. 1. art. 9, notation. post ad tertium.* Item *Psal. 103.* «extendens cœlum sicut pellem, qui tegis aquis superiora ejus et 148. Aquæ quæ super cœlos sunt, laudent nomen Domini.» Item *Dan, 3.* «Benedicite aquæ, quæ super cœlos sunt Domino.» His in locis nec minimum signum est metaphoricæ locationis: sed aperta, manifesta que declaratio simplicis veritatis. Vide *q. 110, art. 1. appen.* Concilium dicens: quod nostros intellectus scripturis oportet coaptare, non e contra. Contra fingentes tropos, ubi non sunt, vide *q. 1. art. 9. et alibi.* Nota tamen hic; quod *Gabriel Prateolus* in titulo *Origenistæ*, pro uno illorum errore habet: quod dicebant, aquas, quæ supra cœlos sunt, animatas, et quasdam ratio-

nales esse virtutes. Nec mirum: quoniam á quinta Synodo Constantinop. can. 6. damnatur sic: «Si quis dicit, Cælum, Solem, Lunam, et stellas, et aquas, quæ supra coelos sunt, animatas quasdam esse, et rationales virtutes, anathema sit.» Et ca. 10. post narratos errores multos dicit, anathema sit Orig. qui et Adamantius dictus, et hæc promulgavit una cum detestandis ejus, et execrandis dogmatibus et omni homini, qui hæc, aut asserit sentit, aut aliqua ex parte quocumque prorsus tempore ea defendere audet.» Hæc illud Concil. teste Prateolo tit. eodem. *Secundo* vides: quomodo ex his vicissim firmetur angelica doctrina præsens.

Ex art. 3. habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, recte dictum esse in scriptura Gen. 1. «fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis.» *Secundo* quomodo per rationem id recte intelligas, idque sic intellectum á sensu improbo defendas.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem interimas errorem Basilidianorum ponentium, coelos esse trecentos sexaginta quinque. Taceo, quod hæretice addebant, ab ipsis tot coelis mundum esse factum, non á Deo, quoniam de hoc dictum est q. 44. art. 1. et q. 45. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, errorem illum recte improbari tum á Philosophis, tum ab Astrónomis, tum á Theologis 4. *sententiarum distinc. 14. á Damasceno et Rabano.* Vide hic in litera á ly *Ad distinctionem ergo calorum.* etc. usque in finem corporis. *Tertio* habes: quomodo ex his vicissim angelica firmetur conclusio.

QUÆSTIO SEXAGESIMA NONA, DE OPERE TERTIÆ DIEI, IN DUOS ARTI- CULUS DIVISA.

Deinde considerandum est de opere *tertiæ diei.*

Et circa hoc quærentur duo.

Primo, de congregatione aquarum.

Secundo, de productione plantarum.

ARTICULUS I.

Utrum aquarum congregatio convenienter facta dicatur tertię die.

Pro negativa.==Videtur quod aquarum congregatio non convenienter dicatur facta *tertia die.*

1. Ea, quæ sunt facta in prima et secunda die, exprimuntur verbo *factionis*; dicitur enim: *Fiat lux, et facta est lux; fiat firmamentum, etc.* Ergo et opus *tertiæ diei* debuit exprimi pariter verbo *factionis*, et non *congregationis*.

Conseq. prob. Quia *tertia dies* dividitur duabus primis diebus. Unde eadem ratio de omnibus esse videtur.

2. Terra prius erat undique cooperata. Ergo non erat locus in quo aquæ

congregari possent. Antec. prob. Quia propter hoc dicebatur invisibilis.

3. Quæ non sunt continuata ad invicem, non habent unum locum. Sed aquæ non sunt modo continuatæ ad invicem. Ergo aquæ non habent unum locum.

4. Aquæ naturaliter moventur, et fluunt ad mare. Ergo non videtur fuisse necessarium divinum præceptum.

Conseq. prob. Quia congregatio ad motum localem pertinet.

5. Terra in principio suæ creationis nominatur, dum dicitur, *In principio creavit Deus cælum et terram.* Ergo inconvenienter dicitur quod *tertia die* fuerit impositum nomen terræ, per hoc quod dicitur, vocavit Deus aridam terram.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In contrarium est autoritas scripturarum.

CONCLUSIO. Congregatio aquarum convenienter dicitur facta *tertia die.*

Hæc conclusio aliter probatur secun-

dum expositionem Augustini lib. 2 super Genes. ad lit. c. 15. et aliter secundum expositionem aliorum sanctorum.

Augustinus enim in omnibus operibus sex dierum, non posuit durationis ordinem, sed tantum ordinem naturæ. Unde secundum ipsum, cum dicitur: in principio creavit Deus cælum et terram, facta fuit omnis creatura: per cælum enim dicit ipse lib. 1. contra Manich. c. 5. et 7. significatur creatura spiritalis, et per terram creatura corporalis, quæ quidem creaturæ licet in eodem instanti creationis formatæ fuerint, tamen secundum naturam est ordo, eo quod prius intelligatur producta eorum materia, sive substantia, deinde formata. Propterea, inquit Aug. quod in sex diebus declaratur quomodo, et quo ordine secundum naturam fuerit formata materia creaturarum. In principio igitur fuit creata creatura spiritalis, quæ significatur nomine cæli, et corporalis, quæ significatur nomine terræ et aquæ, et ambæ creaturæ secundum ordinem naturæ intelliguntur informes, et quia creatura spiritalis erat dignior corporali, prius formanda erat, ideo prima die formata fuit, et ejus formatio ponitur cum dicitur, *dixit Deus, fiat lux*. Creatura autem corporalis dividitur in superiorem, scilicet in corpora cælestia et in inferiorem, quæ est terra et aqua, et quia corpora superiora digniora sunt erant secundo loco formanda, et ideo secunda die dicitur, *fiat firmamentum*, per quod intelligitur formatio cælestium corporum. Tertio demum erant formanda corpora inferiora, et hoc factum fuit tertia die, per hoc quod dicitur: *Congregentur aquæ in locum unum*. Unde secundum Augustinum sic prob. concl.

Formatio creaturæ corporalis inferioris convenienter ponitur facta tertio loco, sive tertia die. Sed in hoc quod dicitur: congregentur aquæ, etc. intelligitur formatio creaturæ corporalis in-

ferioris, scilicet terræ et aquæ. Ergo congregatio aquarum convenienter ponitur tertia die facta.

Maiores patet, quia creatura corporalis inferior tertium locum tenet in universum, ut declaratum est.

Minor etiam est exposita ex Augustino.

Probatio secundum alios sanctos.

Alii vero sancti volunt quod productio materiæ duratione præcesserit ejus formationem, et una formatio tempore præcesserit aliam et sic quando dicitur. In principio creasse Deum cælum et terram, intelligitur creasse informem materiam rerum, quæ per sex dies fuit formata; per informitatem autem non intelligebant carentiam omnis formæ, quia impossibile est materiam fuisse creatam absque forma substantiali, sed intelligebant carentiam debitæ distinctionis, et consummatæ cujusdam perfectionis. Unde omnes creaturæ fuerunt creatæ sub forma substantiali, carebant tamen perfecta distinctione, et totali perfectione, secundum quam formata fuerunt per sex dies: de triplici creatura facit mentionem scriptura, scilicet de cælo, dum dicit: *In principio creavit Deus coelum*: de terra dum subdit, et *terram*: et de aqua dum dicit, *spiritus domini ferebatur super aquas*. Inter quas creaturas talis est ordo, ut prior sit cælum, secunda aqua, et tertia terra.

Quæ creaturæ ponuntur informes creatæ, et informitas cæli exprimitur cum dicitur quod *tenebræ erant*. Aquæ vero per hoc quod appellatur *abyssus*, quod nomen significat quamdam immensitatem et confusionem aquarum. Informitas vero terræ, per hoc quod erat *inanis*, id est invisibilis.

Unde prius debuit formari cælum, et hoc factum fuit prima die, per productionem lucis. Secundo aqua, et hoc fuit factum secunda die, per productionem firmamenti, quod dividit aquas ab aquis. Tertio terra, et hoc factum fuit tertia

die, per hoc quod fuit aquis discooperta. Igitur secundum alios sanctos sic probatur conclusio.

Formatio terræ convenienter ponitur tertia die. Sed per congregationem aquarum fuit formata terra, per quam apparuit arida. Ergo congregatio aquarum convenienter ponitur tertia die.

Maior patet, quia terra tenet tertium locum, inter ea, quæ primo creata fuisse dicuntur. Minor etiam est declarata ex Patribus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Aliter dicitur secundum Augustinum, et aliter secundum alios sanctos. Secundum Augustinum dicitur, quod in prima et secunda die formatæ fuerunt substantiæ spirituales, et corpora cœlestia, quæ quia sunt incorruptibilia, eorum formæ sunt stabiles, et perfectæ in esse, ideo ad denotandum eorum stabilitatem et perfectionem, sacra scriptura utitur verbo factionis. In tertia autem die formata fuit creatura corporalis corruptibilis, quæ propter corruptibilitatem non habet formas perfectas in esse et stabiles, sed imperfectas et mobiles, et propterea ejus formatio convenienter exprimitur per verbum significans motum, dum dicitur, *congregentur aquæ*.

Secundum vero alios sanctos dicitur, quod opus tertiæ diei erat perfectum per solum motum localem. Opus enim tertiæ diei erat, ut removeretur à terra informitas, quam habebat, ex hoc quod erat invisibilis, et ad hoc sufficiebat, ut aquæ congregarentur, ideo etc.

Ad 2. Dicitur secundum Augustinum, quod non est necesse dicere, quod terra esset primo cooperta, sed quod in eodem instanti fuerint productæ aquæ, et terra, et aquæ congregatæ, et terra discooperta, sed per hoc, quod unum explicatur fuisse factum post alterum designatur ordo naturæ.

Secundum vero alios sanctos dicitur

ARTIC. I.

tripliciter. Primo, quod per hanc congregationem aquæ fuerint altius elevatæ, nam mare est altius terra, ut experimento visum est in mari rubro, ut Basilii dicit.

Secundo potest dici, quod aquæ ratiore velut nebula terram tegebant, quæ per congregationem fuit inspissata.

Tertio, quod in terra sint concavitates, quæ aquas tunc receperint. Sed prior responsio est probabilior.

Ad 3. Dicitur dupliciter. Primo, quod omnes aquæ confluunt in mare, vel manifestis, vel occultis meatibus.

Secundo, dicitur quod per hoc, quod dicitur, congregentur aquæ in locum unum, non intelligitur quod omnes aquæ sint in uno loco, sed quod sint in loco separato, ita ut terra remaneat discooperta, et ad hoc denotandum dicitur, quod congregationes aquarum appellavit maria.

Ad 4. Dicitur dupliciter. Primo, quod per istam Dei jussionem datas fuit aquis naturalis motus.

Secundo dicitur, quod aquis naturale est, ut circumdant totam terram, undique eam cooperiendo, sed jussu Dei fuerunt congregatæ in diversis locis, ut appareret arida, propter finem, scilicet ut homines, animalia, et plantæ super terram manere possent, quod quidem aliqui philosophi attribuerunt actioni solis, qui per suos radios aquas in quibusdam locis consumperit, sed sacra scriptura hoc attribuit divinæ operationi, ut hic Genes. 1. apparet et Job. 38. *Circumdedi mare terminis meis, et Hier. 5. me ergo non timebitis, ait Dominus, qui posui arenam terminum maris?*

Ad 5. Dicitur multipliciter. Primo secundum Augustinum lib. 2. super Genes. ad lit. c. 2. quod per terram de qua primo facta est mentio, intelligitur materia prima informis, per terram vero tertia die discoopertam, intelligitur elementum terræ.

Secundo, secundum Basilium homil. 4. in Hexam. dicitur, quod terra primo nominata fuit secundum ejus naturam, nunc autem tertia die nominatur ex principali ejus proprietate, quæ est siccitas.

Tertio, quod primo nominata fuit terra, ut distinguitur contra elementum aquæ, hic autem nominatur, prout distinguitur à mari, scilicet ab illis partibus aqua cooperitis.

ARTICULUS II.

Utrum plantarum productio convenienter tertia die facta legatur.

Pro negativa.—Videtur quod plantarum productio inconvenienter tertia die facta legatur.

1. Productio animalium non ponitur inter opera distinctionis, sed pertinet ad opus ornatus. Sed plantæ habent vitam, sicut et animalia. Ergo inconvenienter productio plantarum ponitur inter opera distinctionis quæ facta est tertia die.

2. Illud, quod pertinet ad maledictionem terræ, non debuit commemorari cum formatione terræ. Sed productio quarumdam plantarum pertinet ad maledictionem terræ: scilicet Spinæ, et Tribuli, Genes. 3. Ergo productio plantarum universaliter non debuit commemorari tertia die.

3. In terræ formatione non fit mentio de lapidibus, et de metallis. Ergo nec debuit fieri mentio de plantis. Conseq. prob. Quia lapides, et metalla adhærent terræ, sicut et plantæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Genes. 1. Dicitur, *Protulit terra herbam virentem*, et sequitur, *Factum est vespere, et mane dies tertius.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Plantarum productio convenienter facta est tertia die.

Prob. formatio terræ convenienter facta est tertia die. Sed productio plantarum spectat ad formationem terræ. Ergo convenienter facta est tertia die.

Minor prob: quia duplex erat terræ informitas. Prima, quia erat invisibilis. Altera quia erat incomposita, vel inornata. Ad designandam primam informitatem dicitur quod erat inanis, idest invisibilis. Et ad designandam secundam, dicitur vacua, per hoc quod non erat plantis et herbis ornata. Unde tertia die in qua terra fuit formata, convenienter productæ fuerunt plantæ.

Differentia inter Augustinum, et alios.

Secundum Augustini sententiam lib. 8. super Genes. ad lit. c. 3. plantæ non fuerunt productæ in actu, in prima institutione rerum, sed solum data fuit terræ virtus producendi.

Alii vero sancti dicunt quod plantæ fuerunt actu productæ, et quod quando dicitur germinet terra, etc. acceperunt virtutem seminalem producendi sibi simile: et utraque sententia potest per verba scripturæ tueri.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod non est eadem ratio de plantis, et animalibus: nam plantæ habent quidem vitam, sed occultam, et semper terræ immobiliter adhærent, ideo eorum productio ponitur quasi quædam terræ formatio.

Ad 2. Dicitur, quod ante maledictionem terra producebat tribulos et spinas actu vel virtute, sed ista non erant producta homini in poenam, ut scilicet terra, quam propter cibum coleret, germinaret aliqua infructuosa et noxia: postea autem in poenam peccati hæc producit, propterea dictum est: *Germinet tibi.*

Ad 3. Dicitur, quod Moyses fecit mentionem de manifestis, non autem de occultis, quales sunt lapides, et mineralia omnia, quæ in visceribus terræ generantur, generatione occulta.

Dicitur etiam quod non fecit mentionem de his, quia non habent manifestam distinctionem à terra, sed videntur quædam species terræ.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 69.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte locutam scripturam ibi (post *secundam*, scilicet diem) Gen. 1. «Congregentur aquæ in locum unum et appareat arida: vocavitque aridam terram, et congregationes aquarum appellavit maria.» *Secundo* habes: quomodo per rationem illam sano modo intelligas, intellectamque ab omni errore defendas. *Tertio* vides: quomodo vicissim ex his firmetur conclusio.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, rite locutam esse scripturam ibi, Gen. 1. «protulit terra herbam virentem, et factum est vespere, et mane dies tertius:» *Secundo* habes: quomodo per rationem id recte intelligas, intellectumque defendas. Hinc diligenter nota hanc utilitatem universalissimam ad obstruendum *os loquentium iniqua*, idest, infidelium maxime, quod videlicet, viso Divo Thoma, non possunt ultra dicere de Moyse, vel de hujusmodi: *Hic homo multa dicit, sed nihil probat*, idest, non est huic homini credendum, quia non probantur, quæ dicuntur. Ecce dictorum omnium similium probationes in Summa ista Angelici Doctoris plusquam aurea: ut et credentibus detur quodammodo solatium suæ fidei, et non credentibus auferatur vox insultationis, ac excusationis suæ malitiæ.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA,

DE OPERE ORNATUS QUANTUM AD QUARTAM DIEM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de opere ornatus. Et *primo* de singulis diebus secundum se. *Secundo* de omnibus septem diebus in communi.

Circa *primum* ergo considerandum est de opere *quartæ* diei. *Secundo* de opere *quintæ*. *Tertio* de opere *sextæ*. *Quarto* de iis, quæ pertinent ad *septimam* diem.

Circa primum quæruntur tria.

Primo. De productione luminarium, *Secundo*. De fine productionis eorum. *Tertio*. Utrum sint animata.

ARTICULUS I.

Utrum luminaria debuerint produci quarta die.

Pro negativa.—Videtur quod luminaria non debuerint produci quarta die.

1. Materia luminarium producta fuit ante omnem diem. Ergo et eorum formæ ante omnem diem productæ fuerunt et non quarta die.

Antec. prob. Quia materia omnium fuit producta in opere creationis ante omnem diem.

Conseq. prob. Quia cum luminaria

sint naturaliter incorruptibilia, eorum materia non potest esse absque formis eorum.

2. Lux est facta prima die. Ergo et luminaria prima die fieri debuerunt. Conseq. prob. quia luminaria sunt quasi vasa lucis.

3. Productio plantarum simul describitur cum formatione terræ. Ergo et productio luminarium simul debuit describi cum formatione celestis corporis, quæ prima die facta est per lucem.

Conseq. prob. Quia sicut plantæ fixæ sunt in terra, ita luminaria fixa sunt in firmamento. Unde scriptura dicit, quod *posuit ea in firmamento*.

4. Causa naturali ordine præcedit effectum. Sed luminaria sunt causæ plantarum, quæ factæ fuerunt tertia die. Ergo luminaria non convenienter ponuntur facta quarta die.

5. Multæ stellæ secundum astrologos sunt luna maiores. Ergo non tantum sol et luna debuerunt poni duo luminaria magna.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In contrarium est scripturæ auctoritas Genes. 1.

CONCLUSIO. Productio luminarium convenienter fuit facta quarta die.

Prob. ea, quæ spectant ad ornatum corporum coelestium, convenienter fuerunt producta quarta die. Sed productio luminarium spectat ad ornatum corporum coelestium. Ergo convenienter est facta quarta die.

Maior prob. Nam in scriptura fit mentio de triplici opere, scilicet de opere productionis, per quod coelum et terra leguntur producta, cum dicitur: *In principio creavit Deus cælum et terram.* Aliud est opus distinctionis, quod factum fuit per formationem: sive per formas substantiales (ut Augustinus vult) attributas materiæ informi, sive per convenientem ordinem et decorem, ut alii sancti intelligunt. Aliud vero est opus ornatus.

Opus productionis factum est ante omnem diem. Opus distinctionis factum est in primo triduo. In prima enim die formatum fuit coelum, per productionem lucis. In secunda die formatæ et distinctæ fuerunt aquæ per productionem firmamenti. In tertia vero die formata fuit terra per congregationem aquarum, et per productionem plantarum; ultimum vero est opus ornatus, quod differt ab opere distinctionis, sive formationis in hoc, quia formatio fit per ea, quæ sunt intrinseca: ornatus vero per extrinseca. Sicut homo perficitur per proprias partes et formas, et ornatur per vestimenta.

In opere igitur ornatus servandus erat idem ordo, qui servatus fuerat in opere distinctionis, sive perfectionis. Primo enim fuit formatum corpus coeleste per lucem, in prima die, deinde aquæ in secunda die, et tandem terra in tertia die. Igitur in opere ornatus incipiendum erat à corpore coelesti, et hoc fit quarta die per productionem luminarium, quæ cum sint distincta à coelo, pertinent ad ejus ornamentum. In

quinta die ornata fuerunt aquæ, ac etiam aer, quæ per uno accipiuntur per productionem avium et piscium, et hæc dies respondet secundæ diei. In sexta vero die ornata fuit terra, per productionem animalium, et sic patet maior, quæ erat probanda, scilicet quod ea, quæ pertinent ad ornamentum corporis coelestis, convenienter facta sunt quarta die, quæ respondet primæ diei.

Minor autem jam patet: quia cum luminaria sint distincta à corpore coelesti, ad ornatum pertinent.

Augustini, et aliorum sanctorum sententia de modo quo fuerunt producta luminaria.

Augustinus, et alii sancti conveniunt in hoc, quod luminaria fuerint producta in actu, et non in virtute tantum, quia corpora coelestia non habent virtutem producendi luminaria, sicut terra plantas, et ideo nullus tenet luminaria fuisse producta virtute, et propter hoc non est dictum, producat firmamentum luminaria, sicut dictum est, producat terra herbam virentem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Multipliciter, dicitur: primo. Si sequamur Augustini sententiam, scilicet quod informati non præcesserit tempore formationem, sed quod res fuerint formatæ suis formis substantialibus, in eodem instanti, in quo fuerunt creatæ, facile est satisfacere argumento. Nam conceditur quod statim, quod facta fuit luminarium materia, habuerit etiam formas, quod autem narretur fuisse facta quarta die, hoc fit ad significandum ordinem naturæ non temporis.

Secundo, si sequamur sententiam illorum, qui dixerunt corpora coelestia esse de natura quatuor elementorum, respondetur argumento, negando consequentiam. Et ad prob. dicitur, quod non est inconueniens, materiam luminarium fuisse sub alia forma, et quod sunt formata ex præjacenti materia, sicut animalia et plantæ.

Tertio, si teneamus sententiam Aristotelis, qui voluit quod corpora coelestia non essent de natura quatuor elementorum, sed alterius naturæ ab elementis, et naturaliter incorruptibilia, dicitur, quod substantia luminarium fuit in principio creata, et quod quarta die fuit formata, non quidem per formam substantialem, sed per collationem determinatæ virtutis.

Objectio.

Sed posset quis quærere, quare de productione luminarium non fit aliqua mentio in principio, cum secundum eorum substantiam tunc fuerit creata? Ad hoc respondet Chrysostomus homil. 6. in Gen.; quod Moyses nullam fecit mentionem de luminaribus in principio, ut per hoc removeret populum ab idololatria, ostendens luminaria non esse Deos, ex quo à principio non fuerunt.

Ap 2. Dicitur secundum Augustinum lib. 2. super Gen. ad lit. 3. negando consequentiam. Ad prob. dicitur, quod lux facta prima die, fuit lux spiritualis, non autem corporalis, luminaria vero sunt vasa luminis corporalis.

Dicitur secundo, sustinendo cum aliis sanctis, quod lux prima die facta, fuerit lux corporalis, quod in principio facta est lux corporalis, et luminaria, sed primo die facta fuit lux secundum communem rationem luminis, tunc enim tantum dividebat diem ac noctem. Quarta autem die fuerunt datæ luminaribus determinatæ virtutes et propter hoc dicit Dionys. 4. cap. de divinis nomin. quod lumen solis erat informe, et quarta die formatum est.

Ad 3. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod non eodem modo se habent luminaria ad sphaeræ sicut plantæ ad terram, nam terra habet vim productivam plantarum, sphaeræ autem non habent vim productivam luminarium. Unde Ptolomeus dicit quod luminaria non sunt fixa in sphaeris, sed habent motum seorsum: et Chrysostomus cit. dicit, quod non ideo

ARTIC. I.

dicitur quod posuit eas in firmamento, quia ibi sint fixa; sed quia jusserit ut ibi essent, sicut posuit hominem, in paradiso ut ibi esset.

Et si teneamus quod luminaria non habeant proprios motus, sed moveantur tantum motu sphaerarum, etiam dicitur, quod Moyses secutus est ea, quæ sensui apparent, motus luminarium apparet, non autem motus sphaerarum, et ideo descripsit ea, ac si haberet motum distinctum à sphaeris, et per consequens ut minus intrinseca sphaeris, quam plantæ terræ.

Ad 4. Dicitur dupliciter. Primo secundum sententiam Augustini: pro quo est sciendum quod Augustinus voluit quod quando dicitur, germinet terra herbam virentem, et lignum pomiferum, etc. non fuerint productæ herbæ, et arbores in actu, sed solum quod fuerit data terræ virtus producendi arbores et herbas, et hoc manifestatum fuit in articulo præcedenti, quia opus germinationis non spectat ad opus productionis, sed propagationis rerum, postquam sunt productæ, ut ibidem ostenditur. Unde secundum hoc dicendum est ad argumentum, quod luminaria facta sunt, antequam terra actu produceret plantas, et sic causa prius fuit in actu, quam effectus: prius enim fuerunt luminaria, quam terra actu germinaverit plantas et herbas.

Alii autem sancti volunt quod in tertia die actu productæ fuerint plantæ, ut ostensum est in præcedenti articulo, unde secundum eos prius fuerunt plantæ, quam luminaria; secundum quam sententiam, ut satisfiat argumento, est sciendum, quod luminaria in prima rerum creatione, producta fuerunt secundum eorum substantiam, et secundum communem virtutem. In quarta autem die fuerunt formata per collationem determinatæ virtutis. Virtus communis cum qua fuerunt creata luminaria, respondet communi virtuti, qua terra po-

test germinare plantas et herbas. Virtutes vero particulares datæ luminari-
bus in quarta die respondent particu-
laribus virtutibus plantarum, ut scilicet
una actu ex altera oriatur, quod spectat
ad opus propagationis, et sic patet quod
luminaria secundum virtutem, qua sunt
causæ plantarum, semper præcesserunt
plantas, scilicet secundum communem
virtutem, in qua fuerunt primo creata,
præcesserunt virtutem communem, qua
terra arbores producit, et secundum
virtutes, quas receperunt quarta die,
præcesserunt virtutes quibus plantæ per
rationem seminalem sibi similes produ-
cunt.

Præmittitur tamen productio planta-
rum luminariibus, secundum Basilium
homil. 5. in Hexam. ad excludendam
idololatricam: qui enim credunt lumina-
ria esse Deos, dicunt quod primordiale
originem habent plantæ à luminariibus,
quod excluditur per hoc quod produc-
tio plantarum, ante productionem lumi-
narium narratur: quamvis ut Chrysost.
cit. dicit, sicut agricola cooperatur ad
productionem plantarum, ita luminaria
per suos motus.

Ad 5. Dicitur ad antecedens, quod
alia sydera licet maiora sint quantita-
te, sol tamen et luna luminaria magna
dicuntur, tum quia eorum virtus magis
sentitur, et secundum sensum maiora
apparent in quantitate.

ARTICULUS II.

*Utrum convenienter causa productionis
luminarium describatur.*

Pro negativa.—Videtur quod incon-
venienter causa productionis luminarium
describatur.

1. Dicitur Hierem. 10. *à signis cæli
nolite metuere, quæ gentes timent.* Er-
go non convenienter dicitur quod lumi-
naria producta sint in signa.

2. Luminaria sunt causa eorum, quæ
hic aguntur. Ergo non sunt signa. Prob.
consequ. quia signum contra causam di-
viditur.

3. Distinctio temporum, et dierum
incipit à primo die. Ergo non sunt fac-
ta luminaria, ut distinguarent tempora,
dies, et annos.

4. Nihil fit propter vilius se. Sed
luminaria sunt meliora quam terra.
Ergo luminaria non sunt facta, ut illu-
minarent terram. Maior prob. quia finis
melior est his quæ sunt ad finem.

4. Luna non præest nocti, quando est
plena. Sed probabile est quod luna fac-
ta fuerit plena. Ergo luna non est facta
ut præsit nocti.

Min. sic enim homines incipiunt com-
putare.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est scripturæ autoritas Genes. 1.

Determinatio.

CONCLUSIO. Convenienter describitur
causa productionis luminarium, quæ est
quod sint facta ad utilitatem, et in mi-
nisterium hominum.

Quæ conclusio prius declaratur, dein-
de prob. Sciendum igitur quod ut dic-
tum est in quæst 65. art. 2, in corpore,
creatura corporalis potest dici facta, vel
propter proprium actum, vel propter
aliam creaturam, vel propter totum uni-
versum, vel propter gloriam Dei, et hæc
omnia poterant assignari pro ratione
productionis luminarium: sunt enim pri-
mo facta propter proprium actum, puta
ad illuminandum: propter aliam crea-
turam, quia ex luminariibus dependent
decor et multæ creaturarum utilitates:
propter totum universum, quia sunt ip-
sius principales partes: et tandem pro-
pter gloriam Dei, propter quam omnes
creaturæ sunt factæ. Tamen Moyses no-
luit assignare aliam causam productionis
luminarium præter hanc, scilicet quod
sunt creata in ministerium hominum.
Et ratio fuit ut revocaret populum ab
idololatria, ne scilicet arbitraretur lu-
minaria esse Deos. Nam cum sint crea-
ta, ut deserviant homini, manifestum est
quod homo est nobilioris et dignioris

naturæ quam luminaria. Et hoc est quod dicitur Deuter 4. *Ne forte elevatis oculis ad coelum, videas solem et lunam, et omnia astra cæli, et errore deceptus adores ea et colas, quæ creavit Dominus in ministerium cunctis gentibus.*

Tunc prob. conclusio scilicet quod Genes. 1. convenienter describatur causa productionis luminarium.

Provenit enim hominibus ex luminaribus utilitas quantum ad tria. Primo, quantum ad visum, qui est maxime directivus in operationibus hominis et utilis ad cognoscendum. Secundo quantum ad vicissitudines temporum, quibus et fastidium tollitur et valetudo conservatur. Tertio quantum ad oportunitatem negotiorum, inquantum ex luminaribus accipitur significatio diversorum temporum utilium ad diversa negotia.

Propter primum dicitur, *ut luceant in firmamento cæli, et illuminent terram.* Propter secundum. *Ut sint in tempora, dies et annos.* Propter tertium. *ut sint in signa.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod gentes credebant luminaria, et eorum apparentes passionem esse signa actuum dependentium ex libero arbitrio, et hoc reprehenditur in inducta autoritate. Non enim sunt signa talium actuum, sed solum dicuntur signa transmutationum naturalium.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod causa dupliciter potest considerari, Uno modo, ut est productiva effectus. Alio modo, ut nos ducit in cognitionem effectus incogniti vel occulti: sicut etiam effectus potest considerari, et ut dependet à causa, et ut ducit in cognitionem causæ occultæ. Si considerentur causa, et effectus primis modis, distinguuntur à signo: si vero considerentur secundis modis, possunt esse signa. Unde luminaria sunt causæ naturalium transmutationum, inquantum ad ipsarum productionem concurrunt, sunt autem signa

ARTIC. II.

quatenus per ea in cognitionem huiusmodi effectuum devenimus.

Sed quamvis luminaria sint causa et signa secundum dictum modum, tamen Moyses appellavit ea signa, et non causas, ut tolleret occasionem erroris, et idololatriæ, ne scilicet ille rudis populus arbitraretur quod luminaria essent præcipuæ causæ horum effectuum, et tanquam causis, eis honorem divinum tribueret.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod distinctio temporum et dierum communis, per diem et noctem solum, facta est prima die per motum diurnum, qui est communis toti coelo: sed distinctiones speciales dierum et temporum diversorum, puta veris, æstatis, et prout unus dies est calidior altero et tempus tempore, factæ fuerunt quarta die.

Ad 4. Dicitur dupliciter primo, quod per illuminationem terræ intelligitur utilitas hominis, qui secundum animam præfertur luminaribus, unde non sunt facta propter vilius se.

Secundo, quod terra dupliciter consideratur. Uno modo secundum se. Alio modo ut est pars universi et ordinatur ad ejus integritatem. Luminaria sunt facta propter terram secundo modo consideratam, et tunc non sunt facta propter vilius se, sed propter perfectionem universi.

Ad 5. Dicendum, quod quamvis luna, quando est plena, oriatur vespere, dicitur tamen præesse nocti, quia illuminat noctem, et quando apparet de die, non dicitur præesse diei, propter majus lumen solis.

ARTICULUS III.

Utrum luminaria cæli sint animata.

Pro affirmativa. Videtur quod luminaria coeli sint animata.

1. Ea, quæ pertinent ad ornatum inferiorum corporum, sunt animata, ut sunt aves, pisces et animalia terrestria. Ergo et luminaria, quæ pertinent ad ornamentum cæli, animata esse debent.

Conseq. prob. quia superius corpus nobilioribus ornamentis ornari debet.

2. Nobilioris corporis nobilior est forma. Sed sol et luna et alia luminaria sunt nobiliora, quam corpora plantarum et animalium. Ergo habent nobiliorem formam. Sed Nobilissima forma est anima, utpote quæ est principium vitæ, ut patet per Augustin. libro de vera relig. cap. 29. dicentem, quod quælibet substantia vivens præfertur substantiæ non viventi. Ergo luminaria cœli sunt animata.

3. Causa est nobilior effectu. Sed sol et luna, et alia luminaria sunt causa vitæ, ut patet maxime in animalibus ex putrefactione generatis, que virtute solis et stellarum vitam consequuntur. Ergo multo magis corpora cœlestia vivunt et sunt animata.

4. Illa, que moventur á principio intrinseco apprehensivo, sunt animata. Sed corpora cœlestia moventur á principio intrinseco apprehensivo. Ergo corpora cœlestia sunt animata.

Maior patet, quia principium intrinsecum et apprehensivum motus est anima.

Minor prob. quoad utramque partem: et primo, quod motus corporum coelestium sint á principio intrinseco, sic.

Motus naturales sunt á principio intrinseco. Sed motus corporum coelestium sunt naturales, ut patet in primo de coelo text. 7. et 8. Ergo sunt á principio intrinseco.

Quoad secundam partem, scilicet quod principium motus corporum coelestium sit cognoscitivum et apprehensivum prob. quia movetur sicut desiderans á desiderato, ut dicitur 11. Metaph. text. 34.

5. Quod movet seipsum, est animatum. Sed coelum movet seipsum. Ergo coelum est animatum.

Maior prob. quia sola animata movent seipsa, ut ostenditur in 8. phys. text. 29.

Minor. Primum novile movet seipsum,
Tom. II.

ut dicitur 8. phys. text. 34. Sed primum mobile est coelum. Ergo coelum movet seipsum.

Maior huius prob. quia quod est per se, est prius eo quod est per aliud.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Damasc. dicit in 2. Orth. fidei cap. 6. *Nullus animatos cœlos, vel luminaria æstimet; Inanimati enim sunt et insensibiles.*

Determinatio.

Vario Philosophorum de hoc quæsito sententia.

Anaxoras tenuit, solem esse inanimatum, et dixit esse lapidem ardentem, negando per hoc ipsum esse Deum, propter quod factus est reus apud Athenienses, ut dicit Aug. lib. 18 de Civitate Dei cap. 41.

Platonici posuerunt corpora coelestia animata.

Sententiæ doctorum fidei.

Apud doctores fidei fuit etiam circa hoc diversitas opinionum Origenes 1. Periarcon cap. 7. posuit corpora coelestia animata. Hieronymus etiam idem sentire videtur, super Eccles. 1. Basiliius homilia 3. Hexameron. et Damasc. in 2. lib. cap. 6. asserunt corpora coelestia non esse animata. August. vero 2. super Genes. ad litteram cap. 14. sub dubio relinquit, in neutram partem declinans, et in Enchir. c. 58. dicit, quod *si sunt animata cœlestia corpora, pertinent ad societatem Angelorum.*

Vera sententia.

CONCLUSIO. Corpora coelestia non sunt animata, sicut plantæ et animalia, sed æquivoce.

Prob. prima pars. Corpora, quæ nullæ nulli operationi animæ possunt deservire, nisi soli motioni, non sunt animata nisi æquivoce. Sed corpora coelestia nulli operationi animæ possunt deservire, nisi soli motioni. Ergo corpora coelestia non sunt animata nisi æquivoce.

Maior prob. quia unio animæ et cor-

poris non est propter corpus, sed propter animam: sicut universaliter loquendo forma non est propter materiam, sed é converso. Natura autem animæ deprehenditur ex operatione, quæ operatio est ejus finis. Unitur ergo anima corpori, propter aliquam ejus operationem, ad quam necessario aliquo modo concurrat corpus. Unde si corpus aliquod non potest concurrere ad operationem animæ, frustra ei anima uniatur.

Minor prob. Operationes animæ sunt in duplici differentia, quædam, quæ non possunt exerceri sine corporeo instrumento, quædam vero, quæ licet possint exerceri absque instrumento corporeo, tamen ex corpore, tali operationi aliquod adminiculum exhibetur. Operationes primi ordinis sunt operationes animæ nutritivæ et sensitivæ, quæ exercentur per corporeum organum. Secundi vero ordinis sunt operationes animæ intellectivæ, quæ licet possint absque corporeo organo exerceri, indigent tamen corporeo objecto, scilicet phantasmate ad intelligendum. Anima igitur nutritiva et sensitiva uniuntur corpori, ut in eo habeant organa, sive instrumenta quibus possint suas exercere operationes. Anima vero intellectiva unitur corpori ad hoc, ut ei ex corpore possint ministrari phantasmata, ut possit intelligere. Corpora igitur quibus animæ uniuntur, debent talia esse, ut possint modis dictis deservire animæ operationibus. Cœlestia autem corpora non possunt deservire operationibus animæ nutritivæ, ut sunt nutrire, augere et generare: quia hujusmodi operationes non competunt corpori incorruptibili per naturam. Nec possunt deservire operationibus animæ sensitivæ: quia omnes sensus fundantur in tactu, qui est apprehensivus qualitatuum elementorum, quæ non sunt in corpore cœlesti. Et iterum, quia organa potentiarum sensitivarum requirunt determinatam proportionem, secundum commistionem aliquam ele-

mentorum, á quorum natura corpora cœlestia ponuntur remota. Nec possunt corpora cœlestia deservire operationi animæ intellectivæ, quia phantasmata non ministrantur intellectui, nisi ministerio sensuum: et cum corpora cœlestia non habeant sensus, sequitur quod non possint deservire intellectui. Si igitur corpus cœleste potest deservire alicui operationi, propter quam ei anima uniatur, hæc operatio est sola ipsa motio.

Sed ad hoc ut anima moveatur solum non est necesse, ut uniatur corpori ut forma, sed solum per contactum virtutis, sicut motor unitur mobili, ut Arist. prob. 8. phys. text. 40. et 41. Ergo anima cœli erit ei unita tantum ut motor unitur mobili, quod est esse animatum æquivoce: et secundum hunc modum Platonici ponebant omnes animas corporibus uniri, scilicet sicut motor mobili.

Sed quia posset quis ex prædictis suspicari quod corpora cœlestia moveantur solum á natura, et non á substantia aliqua intelligente, ex hoc quod substantia intelligens frustra uniretur cœlo, et ex hoc etiam, quod motus solus potest á natura provenire; ideo ponitur sequens conclusio.

CONCLUSIO. Corpora cœlestia non moventur solum á natura, ut gravia et levia, sed ab aliqua substantia apprehendente.

Prob. Quia natura non movet nisi ad unum, quo habito, quiescit, quod in motu corporum cœlestium non apparet.

Et etiam quia Aug. dicit 3. de Trin. c. 4. *Corpora omnia administrari á Deo, per spiritum vitæ.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod ea, quæ pertinent ad ornatum, non requiruntur ut sint viventia, licet alia ratione in aliquibus hoc sit necessarium puta ut conserventur species, sed sufficit ut habeant proprium motum: et quantum ad hoc, luminaria cœli conveniunt cum animalibus, cum et ipsa

moveantur á principio vivente, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad subsumptum, quod anima est quidem simpliciter nobilior forma cœli, tamen forma cœli est secundum aliquid nobilior, quia forma cœli complet appetitum materiæ cœli, quod non facit anima, et etiam quoad motum, corpora cœlestia nobiliora sunt, quia á nobiliori substantia moventur.

Ad 3. Dicitur, quod causa est duplex, principalis et instrumentalis. Causa principalis est nobilior suo effectui, non autem instrumentalis. Tunc ad minorem dicitur, quod cum corpora cœlestia sint moventia mota, sunt causa tantum instrumentalis vitæ.

Ad 4. Neg. minor, quoad primam partem. Ad prob. dicitur, quod motus corporum cœlestium sunt naturales, non propter principium activum, sed solum propter principium passivum, quia scilicet habent in sua natura aptitudinem, ut tali motu ab intellectu moveantur.

Ad 5. Dicitur, quod cœlum potest sumi dupliciter. Uno modo, ut contra distinguitur moventi, scilicet prout est quoddam compositum ex materia et for-

ma, et movetur á substantia movente, ut dictum est. Alio modo potest sumi pro quodam aggregato ex corpore mobili, et intelligentia movente. Primo modo sumptum non movet seipsum, sed ab alio movetur. Secundo vero modo, potest aliquo modo dici, ut seipsum moveat, sed non simpliciter. Tunc ad formam argumenti dicitur ad maiorem, quod id, quod movet seipsum, id est, quod movetur, á forma á qua habet esse, est animatum, vera est, quia sola animata sic movent seipsa; sed tunc negatur minor. Cœlum enim secundum hunc modum, non movet seipsum, nec si sic moveret seipsum, posset esse primum movens, cum necessario moveretur per accidens. Si vero maior intelligatur, quod id, quod movet seipsum quocumque modo, sit animatum univoce et proprie; tunc est falsa ipsa maior. Nam cœlum movet seipsum, prout est quoddam aggregatum ex movente et mobili, et tamen est animatum solum æquivoce, ut dictum est, et secundum hunc modum potest etiam dici quod sit naturalis ex parte principii activi, sicut motus voluntarius.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 70.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo* quomodo per rationem ostendas, scripturam recte locutam Gen. 1. «fecit Deus luminaria magna, etc. factumque est vespere et mane dies quartus. *Secundo* habes: quomodo id in sensu recto intelligas, intellectumque ab errore defendas. *Tertio*: quomodo vicissim Angelica firmetur conclusio, vides.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo interimas hæreses *Bardassenis Syri* dicentis, libero arbitrio non ad scribendas esse huiusmodi conversationes, sed fato. Item *Petri Abailardi* (Alphon. Cast. *libertas*) dicentis libertate nihil fit, sed omnia ex necessitate eveniunt. Item *Priscilliani* dicentis, fatali signo animas nostras, et corpora humana adstringi. Item *Bassi* dicentis in 7. astris, et 24. literis rerum omnium perfectionem, vitam denique, et generationem omnium hominum consistere. Item *Algazelis* philosophi tunc male philosophantis (Direct. Inquisi. 2. par. q. 4.) dicendo: Ex cognitione corporum cœlestium futura pendent intantum, quod, si quis totam cognitionum coelestis harmoniæ haberet, plane cognosceret tam præterita, quam futura. Item dicendo: Corpora coelestia, et dispositiones eorum, in quibus incipimus aliquid operari, dirigunt operationes nostras á principio usque in finem per tantum

et per totum ita, quod ista constellatio solum, in qua, et sub qua incipitur, quantumcumque opus sit voluntarium, dominatur à principio usque in finem. Item dicendo: Motus voluntatis subsunt corporibus coelestibus. Contra has omnes militat D. Thomas, et eas dejecit, quando in responsione ad *primum* glossando prophetam dicit: luminaria sunt in signa corporalium transmutationum, non autem eorum, quæ dependent ex libero arbitrio» vide etiam eundem in *q. 113. art. 4.* efficacissime tales hæreses expugnantem. *Secundo* habes: quomodo ostendas eas juste damnari per Hierem. 11. *à signis cæli nolite timere, quæ gentes timeant.* Ubi monstrat Prophetam, illos errores esse gentium paganarum, Deumque ignorantium, quos prædiximus. Item per Concilium «Bracarense Canon. 9. Siquis animas, et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut Pagani, et Priscillianus dixerunt: Anathema sit: et Canon. 10. Siquis 12. Signa, idest: sidera, quæ mathematici observare solent, per singula animæ, vel corporis membra dissipata credunt, et nominibus Patriarcharum adscripta dicunt, sicut, Priscillianus dixit, Anathema sit. Cum itaque omnes illæ hæreses in sensu (ut patet consideranti) cum Priscilliano, vel paganis idem dicant, consequens est fateri, quod ab isto Concilio damnantur. Damnant enim omnia similia in sensu, qui unum damnant (ut alibi annotatum est) quoniam de similibus idem est iudicium juxta regulam principis philosophorum. Item à Papa Leone primo, in epistola ad Asturiensem Episcopum. in ord. 93. inter opera Leonis, tom. 1. concione 92. sic: «Undecima ipsorum Priscillianistarum blasphemiam est, qua fatalibus stellis et animas hominum, et corpora opinantur adstringi: per quam amentiam necesse est ut omnibus paganorum erroribus implicati, et faventia sibi (ut putant) sidera colere, et adversantia studeant mitigare. Verum ista sectantibus nullus in Ecclesia catholica locus est quoniam, qui se talibus persuasionibus dedit, à Christi corpore totus abscescit.» Item et abunde à *quæst. 115. art. 4. appen.* Tertio vides: quomodo ex his vicissim firmetur Angelica doctrina præsentis responsi, et articuli.

Ex art. 3. habes primo: quomodo per rationem rejicias errorem *Rabbi Moysis*, et quorundam philosophorum (Direct. Inquisit. 2. par. *quæst. 4.*) dicentium quod corpora coelestia sunt animata etiam anima intellectiva. Adducebat *Rabbi Moyses* in erroris sui testimonium psalm. 18. «Coeli enarrant gloriam Dei, et Job. 38. cum me laudarent astra matutina. *Secundo* habes quomodo per rationem ostendas, hunc merito improbari à Directorio in principio illius quæstionis dicente, quod ibi annumeratæ positiones sunt contra sanctam fidem nostram. Item damnatum à synodo generali «Constantinop. 5. Canon 6. sic; si quis dicit, coelum, solem, lunam, stellas, et aquas quæ supra coelos sunt, animatas quasdam esse et rationales virtutes, Anathema sit. Cæterum, quia et *Origenes* cum prædictis in hac parte sentit, ideo de Origene, quid senserit ipsum concilium, vide *q. 68. art. 2.* Ad illa dicta scripturæ dicendum, quod non favent errori illi. Exponuntur enim eo modo: quo Basilius supra adductus, *quæst. 68. art. 2.* de psalm. 148. et *Daniel 3.* dixit. Sicut enim de aquis super coelos laudantibus, et benedicientibus Deum agebat, quod hoc non dicitur eo, quod aquæ sint rationales creaturæ, sed «quia consideratio earum prudenter à sensum habentibus contemplata glorificationem perficit creatoris, ita ex imitatione Basilii dicemus nos, quod cæli, et astra laudare Deum perhibentur, non quia sint rationales creaturæ, sed «quia consideratio eorum prudenter à sensum habentibus contemplata glorificationem perficit creatoris, idest, ultra alias bonas considerationes, incitant homines ad glorificandum creatorem illarum, secundum quod et intelligitur canticum trium puerorum Dan. 3. scilicet, *Benedicite opera Domini Domino*, etc. Tertio vides: quomodo ex his vicissim Angelica firmetur conclusio, atque declaretur.

Deinde considerandum est de opere quintæ diei.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum convenienter describatur opus quintæ diei.

Pro negativa.—Videtur quod inconvenienter describatur opus quintæ diei.

1. Illud aquæ producant, ad cujus productionem sufficit virtus aquæ. Sed ad productionem omnium piscium et avium non sufficit virtus aquæ. Ergo non convenienter dicitur, *producant aquæ reptile animæ viventis, et volatila super terram.*

Minor prob. Quia videmus plura eorum generari ex semine.

2. Pisces et aves non tantum producuntur ex aqua, sed in eorum compositione videtur magis terra dominari quam aqua. Ergo non convenienter dicitur, pisces et aves ex aqua produci.

Antec. prob. quia corpora horum animalium naturaliter ad terram moventur, et in ea quiescunt.

3. Pisces producuntur ex aqua. Ergo aves deberent produci ex aëre.

Conseq. prob. quia sicut pisces, quia moventur in aquis, producuntur ex aqua, ita quia aves moventur in aëre, debent ex aëre produci.

4. Non omnes pisces reptant in aquis. Ergo insufficienter productio piscium designatur in hoc quod dicitur, *producant aquæ reptile animæ viventis.*

Antec. prob. quia quidam pisces, ut sunt vituli marini, habent pedes, quibus gradiuntur in terra.

5. Animalia perfectiora debuerunt primo produci. Sed animalia terrestria sunt perfectiora avibus et piscibus. Ergo non debuerunt produci quinta die pisces et aves, sed terrestria animalia.

Maior prob. quia animalia terrestria habent membra magis distincta, et perfectiorem generationem. Pisces enim et aves generant ova, animalia vero terrestria generant animalia.

Argumentum sed contra.

Sufficit scripturæ authoritas.

Determinatio.

CONCLUSIO. Opus quintæ diei, quod fuit productio piscium et avium, convenienter describitur.

Prob. Quæ spectant ad ornamentum mediæ corporis, convenienter fuerunt producta quinta die: quinta enim die debuit ornari medium corpus. Sed pisces et aves spectant ad ornamentum mediæ corporis. Ergo pisces et aves convenienter fuerunt quinta die productæ.

Maior prob. Quia opus ornatus respondet operi distinctionis, quod factum fuit in primis tribus diebus, et sicut prima die distinctum fuit corpus cælestē, et formatum per lucem, sic quarta dies ei correspondet, in qua fuerunt ornata corpora coelestia per productionem luminarium. Et sicut secunda die fuit formatum medium corpus, et distinctum, scilicet aquæ, intelligendo etiam partem aëris, sic quinta dies ei debet correspondere in ornatu, quando fuerunt producti pisces et aves. Unde Moyses ad designandum, quod opus ornatus respondet operi distinctionis, et quod quarta dies respondet primæ, et quinta respondet secundæ, sicut in prima die fecerat mentionem de luce, sic in quarta die de eadem mentionem facit; et sicut in secunda die fecit mentionem de firmamento et de aquis, de eisdem mentionem facit quinta die, ut patet Genes. 1.

Diversitas opinionum de productione avium, et piscium.

Augustinus 5. super Gen. ad lit c. 5. vult quod pisces et aves non fuerint productæ quinta die actu, sed solum quod data fuerit aquæ virtus productiva horum animalium, sicut etiam dictum est de productione plantarum.

Alii vero sancti volunt quod hujusmodi animalia fuerint actu producta quinta die.

Ad 1. Dicitur, quod non ideo dictum est: producant aquæ reptile, quia aquæ per se sint sufficientes ad producendum hæc animalia, cum ad hoc non sufficiant ratione dicta in arguendo, sed ideo hoc dictum est, quia tunc aquæ acceperunt, quod vel virtute seminis, vel virtute corporum coelestium ex eis possent produci hæc animalia.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod pisces et aves dupliciter considerantur. Uno modo absolute, et secundum se, et sic in eorum compositione magis prædominatur terra, quia sic fit contemperatio corporis animalis convenientior. Alio modo considerantur, prout sunt sic apta nata moveri, et sic in eis prædominatur elementum, in quo naturaliter moventur.

Ad 3. Dicitur, quod quia aër est ferè insensibile corpus, non per se numeratur inter corpora, sed secundum superiorem partem appellatum est coelum,

et secundum inferiorem appellatur aqua, et eo magis quia per aqueos vapores inspiratur. Aves igitur factæ sunt ex aqua, id est, ex aëre aquis ingrossato.

Ad 4. Dicitur, quod inter aves et pisces sunt quædam media animalia, quæ cum utrisque participant, et hæc computantur cum his, cum quibus magis communicant. Unde marini vituli inter pisces numerari debent, et quædam aves, quæ in aquis ut plurimum vivunt, cum avibus numerantur.

Ad 5. Neg. antec. Animalia enim huiusmodi non ordinantur secundum propriam perfectionem, vel dignitatem in prima productione, sed secundum ordinem corporum ad quorum ornatum pertinent. Et quia pisces et aves ad medium corpus, et animalia ad ultimum pertinent, ideo, illa prius, hæc posterius producuntur.

Dicitur secundo, quod hic est convenientis ordo, quia ordine generationis imperfectiora præcedunt.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 71.^a QUÆSTIONE.

Ex art. unico habes *primo*, quomodo per rationem ostendas, sacram scripturam recte locutam ibi Gen. 1. «Dixit etiam Deus: Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram. Creavitque Deus cete grandia, et omnem animam viventem, atque motabilem, quam produxerant aquæ, et omne volatile. Benedixitque eis dicens: Crescite, et multiplicamini, et replete aquas maris, avesque multiplicentur super terram. Et factum est vespere et mane dies quintus.» *Secundo* habes: quomodo per rationem id in sensu recto intelligas, intellectumque defendas, quod scilicet opus hoc *quintæ* diei convenienter describitur.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SECUNDA,

De opere sextæ diei.

Deinde quæritur de opere *sextæ* diei.

ARTICULUS UNICUS.

Utrum opus sextæ diei convenienter describatur.

Pro negativa. = Videtur quod opus

sextæ diei inconvenienter describatur.

1. Animalia terrestria non sunt ipsa anima vivens, sed habent animam viventem, sicut pisces et aves. Ergo in productione animalium terrestrium, non debuit dici. *Producat terra animam viventem*, sed *Producat terra quadrupedia animæ viventis*, sicut in productio-

ne piscium dictum est: *Producant aquæ reptile animæ viventis.*

Prob. conseq. quia sicut pisces et aves non sunt ipsa anima, sed habent animam; ita animalia terrestria non sunt anima vivens, sed habent animam viventem. Ergo sicut dictum fuerat in opere quintæ diei, producant aquæ reptile animæ viventis, id est, habens animam viventem, ita in opere sextæ diei non debuit dici, producat terra animam viventem (cum animalia terrestria non sint ipsa anima) sed producat terra quadrupedia animæ viventis, id est, habentia animam viventem.

2. Jumenta et bestię continentur sub quadrupedibus, ut species sub genere. Ergo inconvenienter quadrupedia connumerantur jumentis et bestiis, conseq. prob. quia genus non debet dividi contra speciem.

3. In factione hominis, non fit mentio de suo genere, vel specie. Ergo nec in productione aliorum animalium debuit fieri mentio de genere, vel specie, dum dicitur: in genere, vel in specie sua.

Conseq. prob. quia sicut alia animalia sunt in determinato genere et specie, ita et homo.

4. Aves et pisces dicuntur benedici. Ergo multo fortius animalia terrestria debuerunt benedici, et tamen non dicuntur fuisse benedicta.

Conseq. prob. quia animalia terrestria sunt similia homini, qui á Deo dicitur benedici, quam aves et pisces.

5. Corruptio non convenit primæ rerum institutioni. Sed quædam animalia generantur ex putrefactione, quæ est corruptio quædam. Ergo animalia non debuerunt produci in prima rerum institutione, ac per hoc inconvenienter dicitur in descriptione operis sextæ diei. Fecit Deus bestias terræ juxta species suas, jumenta et omne reptile terræ in genere suo.

6. Quod est homini nocivum, non debuit produci ante peccatum. Sed quæ-

dam animalia sunt venenosa et homini nociva. Ergo hujusmodi animalia, vel omnino fieri á Deo non debuerunt, qui est bonorum auctor, vel saltem non debuerunt fieri ante peccatum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est autoritas scripturæ dicentis Genes. 1. *Fecit Deus bestias terræ juxta species suas, et jumenta, et omne reptile terræ in genere suo, et postea subditur, et factum est vespere, et mane dies sextus.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Opus sextæ diei, quod est animalium terrestrium productio, convenienter describitur.

Prob. Ultimum corpus convenienter ornatur sexta die. Sed productio animalium terrestrium pertinet ad ornatum ultimi corporis, scilicet terræ. Ergo productio animalium, quod est opus sextæ diei, convenienter describitur fuisse factum sexta die.

Augustini ab aliis diversitas.

Augustinus lib. 5. Super Genes. cap. 5. vult quod animalia fuerint producta sexta die solum potentialiter, quatenus data fuit terræ virtus productiva animalium. Alii vero sancti ponunt animalia fuisse producta sexta die actu.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod licet animalia terrestria non sint ipsa anima vivens sicut nec pisces, tamen animalia terrestria, communiter loquendo, nobiliori vitæ gradu gaudent quam pisces, et propter hoc sacra scriptura utitur diverso modo loquendi, ex qua diversitate ostenditur diversus gradus vitæ in piscibus, et in animalibus terrestribus. Pro quo est sciendum, quod ex diverso modo loquendi sacre scripturæ in productione viventium colliguntur gradus diversi vitæ omnium viventium.

Viventia enim producta in prima rerum constitutione sunt in quadruplici

gradu distincta. Primus est plantarum, secundus piscium et volatilium, tertius animalium terrestrium, quartus et ultimus est hominis. Infimus igitur gradus vitæ est in plantis: habent enim plantæ imperfectissimam vitam et occultam: et ad hoc ostendendum, scriptura in productione plantarum non facit mentionem de vita sed solum de generatione: dicitur enim: *Germinet terra herbam virentem et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum juxta genus suum, cujus semen in semetipso sit super terram.* In quibus verbis non fit mentio de vita, ad denotandum, quod in plantis imperfectissimus gradus vitæ invenitur. Facit vero mentionem de generatione, ad denotandum quod in eis est vitæ gradus, solum secundum actum generativæ, cui deserviunt nutritiva et augmentativa.

In piscibus et avibus est gradus vitæ super vitam plantarum, sed sub gradu vitæ, qui invenitur communiter in animalibus terrestribus: et hoc, non quia pisces memoria careant, ut Basil. dicit Homil. 7. in Hexam. et Aug. reprobatur 3. super Genes. ad lit. cap. 8. Sed quia animalia terrestria, communiter loquendo, habent maiorem distinctionem membrorum, et perfectionem generationis modum: et etiam, quia magis vigent, quantum ad aliquas sagacitates, ut sunt apes et formicæ. Scriptura igitur ad ostendendum quod pisces et aves habent excellentiorem gradum vitæ, quam plantæ, facit mentionem in earum productione de vita, dicens: *Producant aquæ reptile animæ viventis*: innuens per hoc, quod pisces sunt corpora habentia aliquid vitæ et animæ: ad inveniendum vero imperfectionem hujus gradus vitæ, facit mentionem de vita in obliquo; non enim talis gradus vitæ sic est in ipsis, ut eorum animæ perfecte dominantur corporibus.

Perfectus gradus vitæ est, qui invenitur communiter in animalibus terres-

tribus, in quibus sunt animæ quasi perfecte dominantes corporibus; et ad hoc denotandum scriptura in eorum productione dicit: *producat terra animam viventem.*

Quia vero in homine est perfectissimus gradus vitæ, ideo in ejus productione, non dicitur *producant aquæ, vel producat terra, sed faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et formavit igitur Dominus Deus hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.*

Propter hos igitur quatuor vivendi gradus, quadruplici modo loquendi utitur scriptura.

Propter primum dixit: *Germinet terram herbam virentem, et lignum pomiferum.*

Propter secundum: *producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram.*

Propter tertium: *Producat terra animam viventem.*

Propter quartum: *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.* Creavit Deus hominem, et formavit Deus hominem.

Ad formam igitur argumenti negatur consequentia, et ad probationem, quæ innuitur, dicitur quod quamvis animalia terrestria non sint ipsa anima, sed habeant animam viventem, sicut etiam pisces, tamen quia perfectior est gradus vitæ animalium terrestrium, quam piscium, propterea scriptura usa est diverso modo loquendi, in productione piscium, animalium terrestrium et aliorum viventium, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur, quod nomen quadrupedis potest accipi duobus modis. Uno modo, ut est nomen genericum continens omnia quadrupedia, ut sunt jumenta, pecora, bestię, et hujusmodi. Alio modo, ut significat quamdam speciem contra distinctam prædictis animalibus. Et hoc modo accipitur dum scriptura

enumerat quadrupedia cum jumentis, pecoribus et bestiis. Per jumenta enim vel pecora intelliguntur animalia domestica, quæ homini serviunt qualitercumque. Per bestias intelliguntur animalia sæva, ut ursi, et leones. Per reptilia vero animalia, vel quæ non habent pedes, quibus eleventur à terra, ut serpentes, vel habent breves, quibus parum elevantur, ut lacertæ et formicæ. Sed quia sunt quædam animalia, quæ sub nullo horum continentur, ut cervi et caprei, quæ animalia, non possunt dici jumenta, vel pecora, quia homini non inserviunt, nec dicuntur bestię, quia non sunt animalia sæva, nec tandem reptilia, quia habent pedes quibus notabiliter à terra elevantur, ideo scriptura ut omnia comprehenderet, addidit, quadrupedia. Unde absolute neg. antec. quadrupes enim, ut est sermo in scriptura, non est genus ad alia enumerata, sed species distincta contra ipsa.

Vel dicitur secundo, concedendo quod quadrupes accipiatur, ut est genus ad alia, negando consequentiam. Et ad prob. dicitur, quod genus non enumeratur contra species, sed scriptura præmissit quadrupedia quasi genus, et animalia subjunxit tamquam species, ut si quis diceret in nemore sunt animalia, scilicet ursi, leones, equi, boves, et hujusmodi, tunc enim non enumeratur genus contra species, sed præmittitur genus, deinde enumerantur species.

Ad 3. Neg. conseq. Et ratio negationis est, quia in productione plantarum, et aliorum animalium fit mentio de genere, et specie, ut ostenderetur generatione similium ex similibus. In productione autem hominis non fuit necessarium ut hoc diceretur, quia quod præmissum fuerat de aliis, etiam de homine intelligi potest.

Vel dicitur secundo, negando consequentiam alia ratione. Non enim est eadem ratio de homine, et de aliis animalibus. Animalia enim et plantæ producuntur

secundum genus, et speciem suam, quasi longe à similitudine divina remota, homo autem dicitur formatus secundum similitudinem et imaginem Dei. Et secundum utramque responsionem dicitur ad probationem consequentiæ. Et secundum primam, quod quamvis tam homo, quam cætera animalia sint in determinato genere et specie, tamen quia in descriptione generationis aliorum animalium dictum fuerat secundum genus et secundum speciem suam, hoc non fuit necessarium repetere in descriptione productionis hominis. Et juxta secundam responsionem dicitur, quod licet tam homo, quam alia animalia sint in determinato genere et specie, tamen, quia homo factus est ad imaginem Dei, ut hoc denotaretur, non dicitur in descriptione suæ productionis secundum genus et secundum speciem suam.

Ad 4. Conceditur totum. Cum enim divina benedictio det. virtutem multiplicandi per generationem, et non solum pisces, sed etiam terrestria animalia per generationem deberent multiplicari, propterea utraque fuerunt benedicta. Quia igitur eadem ratione convenit divina benedictio terrestribus animalibus, qua convenit piscibus, non fuit necessarium ipsam repetere in productione terrestrium, sed intelligitur fuisse benedicta, sicut pisces et aves.

Quod si dicatur, quare ergo fuit repetita in descriptione formationis hominis? Respondetur, quod in hominibus iteratur benedictio, quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio: non enim homines multiplicantur solum ad conservandam humanam speciem, sed etiam ad complendum numerum electorum. Et iterum, ne aliquis diceret, in officio gignendi filios, nullum esse peccatum.

Et si iterum dicatur, cum plantæ etiam per generationem multiplicentur, quare in descriptione productionis plantarum nulla fiat mentio de benedictione?

Respondetur, quod quia plantæ nullum habent prolis affectum, et sine ullo sensu generant, indignæ judicatæ sunt benedictionis verbis.

Ad 5. Dicitur ad maiorem, quod non quælibet corruptio repugnat primæ rerum institutioni, sed solum corruptio nobilioris, ex qua sequitur generatio vilioris. Pro quo est sciendum quod corruptio unius semper est generatio alterius. Aliquando igitur corrumpitur nobilior, puta, caro et generatur vilior, puta vermis et hæc corruptio, et generatio repugnant primæ rerum institutioni. Aliquando autem corrumpitur, quod est vilior, puta terra, vel aqua, et generatur, quod est nobilior, puta animal: et hæc corruptio et generatio non repugnant primæ rerum institutioni. Unde animalia, quæ generantur ex corruptione rerum inanimatarum, vel plantarum, potuerunt tunc generari, non autem ea, quæ generantur ex corruptione animalium, nisi potentialiter.

Ad 6. Neg. maior. nam sunt aliqua, quæ etsi possint esse homini nociva, tamen in eis completur universitatis integritas. Unde August. dicit. 1. super Gen. et contra Manich. c. 16. quod si in alicujus opificis officina imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat, et si multum est insipiens, superflua putat, jam vero si in fornacem incautus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa, quorum usum quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo, quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident. Multa enim, etsi domui nostræ non sint necessaria, sunt tamen necessaria ad complementum universi.

Dicitur secundo ad minorem, quod cum ante peccatum homo ordinate fuisset usus rebus mundi, animalia venenosa ei noxia non fuissent.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 72.^a QUÆSTIONE.

Ex hoc art. unico habes primo: quomodo per rationem interimas hæresim *Adamianorum* dicentium, Matrimonium, quasi per se malum, esse damnandum. Item *Tatianorum* dicentium, Matrimonium nihil aliud esse, nisi oculum meretricium, vel nihil differre a scortatione, sed esse idem. Item *Tractitarum* dicentium, Matrimonium, sive conjugium, esse respuendum. Item *Catharorum* (Cardinalis Turrecremata, de *Ecclesia lib. 4. c. 35.*) dicentium Matrimonium carnale esse peccatum mortale. Item *pau-perum de Lugduno* (ex summa fratris Iconeti, 5. par. cap. 2. in bibliotheca Vaticana, manuscripta) dicentium, Matrimonium esse fornicationem juratam, nisi conjugati continenter vivant. Item eorum (ibidem) dicentium. Quaslibet alias immunditias magis esse licitas, quam copulam carnalem. Item *Albanensium* dicentium Matrimonium nullum esse. Item *Sectariorum* dicentium, matrimonium esse inventum quoddam humanum. Nam contra hos omnes militat in responsione ad quartum ratio Sancti Thomæ dicens: «In hominibus autem iteratur benedictio, quia in eis est quædam specialis multiplicationis ratio propter complendum numerum electorum, et ne quisquam diceret, in officio gignendi filios aliquod esse peccatum.» Ecce duas rationes adduxit. Si ergo benedicuntur speciali ratione illi conjuges, quales erant Adam, et Eva, ad copulam carnalem ineundam, utique matrimonium est aliquid, et non est inventum humanum, et copula carnalis conjugum de se non est illicita. Item, si benedicuntur, ne quisquam dicat, in officio gignendi filios aliquod esse peccatum, utique per hoc destruuntur omnes hæreses prædictæ, quæ aliquod peccatum esse de se

in matrimonio dicunt, ac per hoc illud respuunt. Taceo, quod prædicti errores faciunt, Deum esse cooperatorem peccati, et fautorem criminum, quandoquidem copulantis carnaliter conjugibus benedicit. Videsne, in quantam blasphemiam incidunt, qui aliquod peccatum actuale in officio gignendi filios ex matrimonio, de se intervenire dicunt? *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has omnes facto ipso damnari justissime á Concilio *Florentino* et *Tridentino*, dum utrumque (*illud* in tractatu de matrimonio, *istud* in Sess. 24.) commendat matrimonium tanquam á Deo á primordio creationis indissolubiliter institutum, et consequenter de se bonum ac licitum, dogmaque contrarium anathematizandum. Item abundantissime merito damnari á dictis in 2. 2. *articulorum* numero 738. 723. 753. et 3. *de sacr. art. numer.* 163. 245. et *Addition. artic. num.* 170. 173. 172. 175. 176. 287. et veritatibus aureis super totam legem veterem. *Gen. 1. conclus. 22. et c. 24. conclus. 5. Tertio* vides: quomodo vicissim ex his firmetur doctrina presentis responsi. Cæterum vide *appendicem quæst. 71. art. 1.* huic proportionaliter applicando, si vis conclusioni deservire, id quod etiam in omnibus similibus tibi faciendum relinqui scias, ubi specialiter non est sic factum.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA.

TERTIA,

DE IIS, QUÆ PERTINENT AD SEPTIMUM
DIEM, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de iis, quæ
pertinent ad *septimum* diem.

Et circa hoc quærentur tria.

Primo. De completionem operum.

Secundo. De requie Dei.

Tertio. De benedictione, et sanctificatione hujus diei.

ARTICULUS I.

*Utrum completio divinatorum operum
debeat septimo diei adscribi.*

Pro negativa.— Videtur quod completio divinatorum operum non debeat septimo diei adscribi.

1. Completio divinatorum operum erit in fine mundi. Ergo completio divinatorum operum non debet adscribi septimæ diei.

Antec. prob. consummatio sæculi erit in fine mundi, habetur enim *Matth. 13.* messis vero consummatio sæculi est. Sed ad divina opera pertinent omnia, quæ in hoc sæculo aguntur. Ergo divinatorum operum completio erit in fine mundi.

Et confirmatur. Tempus incarnationis Christi est tempus completionis ejusdam divini operis, unde dicitur tempus plenitudinis, ad *Gal. 4.* et ipse Chris-

tus moriens dixit, consumatum est. *Joan 19.* Ergo non debet completio divinatorum operum septimo diei adscribi.

2. Quicumque complet opus suum, aliquid facit. Sed non legitur Deum aliquid fecisse septimo die, quinimmo ab omni opere cessasse. Ergo septimo diei, non debet adscribi completio divinatorum operum.

3. Post septimum diem multa sunt de novo facta. Ergo completio divinatorum operum non debet septimo diei adscribi.

Conseq. prob. quia non dicitur aliquid esse completum, cui multa superadduntur, nissi illa sint superflua, cum perfectum dicatur illud, cui nihil deest eorum, quæ habere debet.

Antec. prob. quia post septimum diem facta sunt multa individua, et etiam multæ novæ species, quæ frequenter apparent, præcipue in animalibus ex putrefactione generatis. Quotidie etiam Deus novas animas creat. Novum etiam fuit incarnationis opus, de quo dicitur *Jer. 31. Novum faciet Dominus super terram.* Nova etiam sunt miraculosa opera, de quibus dicitur *Eccles. 36. Innova signa et immuta mirabilia.* Innovabuntur etiam omnia in glorificatione

sanctorum; secundum illud. Apoc. 21.
Ecce nova facio omnia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gen. 2. cap. dicitur *complevit Deus die septimo opus suum, quod fecerat.*

Determinatio.

Distinctio. Perfectio rei est duplex, prima, et secunda. Perfectio prima est, secundum quod in sua substantia est perfecta, et hæc perfectio rei est forma totius, quæ ex integritate partium consurgit. Perfectio secunda rei, est ejus finis. Finis autem rei, vel est operatio, sicut finis citharistæ est citharizare. Vel est aliquid, ad quod per operationem pervenitur, sicut finis domificatoris est domus, quam ædificando facit. Quæ duæ perfectiones sic se habent; quod prima est causa secundæ: forma enim est principium operationis, et operatio, quæ non est finis, est qua ad finem pervenitur. Universum igitur habet perfectionem primam, et secundam: Prima perfectio est, quæ in universi integritate consistit, quæ consurgit ex integritate, et consistentia omnium ejus partium, quæ sunt omnes creaturæ. Perfectio vero secunda, et ultima, quæ est finis totius universi, est perfecta beatitudo sanctorum, ad quam per gratiam pervenitur.

Completio igitur divinorum operum est duplex. Una est per primam perfectionem. Altera per ultimam perfectionem.

1.^a CONCLUSIO. Completio divinorum operum, quoad primam naturalem eorum perfectionem, congrue septimo diei adscribitur.

Hæc concl. probatur ex autoritate scripturæ inducta pro affirmativa, scilicet quod Deus complevit die septimo opus suum, quod fecerat, quæ autoritas intelligenda est de complemento, quod est per primam perfectionem, quæ consistit in integritate universi. Si enim universum in prima sui institutione hanc perfectio-

ARTIC. I.

nem, et complementum non habuisset, non fuissent opera Dei perfecta:

2.^a CONCLUSIO. Complementum divinorum operum, quoad secundam ejus perfectionem, erit in fine mundi.

Manifestatur, quia completio secunda divinorum operum est beatitudo sanctorum, quæ erit in ultima consummatione sæculi, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod est verum de completionem, quæ est per secundam perfectionem, non autem de ea, quæ est per primam perfectionem. Prima enim perfectio, ut dictum est, est causa secundæ, et ideo res debet prius esse completa per primam perfectionem, quam per secundam. Ad consequendam autem ultimam divinorum operum, et universi perfectionem duo sunt necessaria, scilicet natura et gratia, et ideo antequam possit esse ultima universi beatitudo, debet præcedere perfectio naturæ, et gratiæ. Et propterea assignantur tria tempora, in quibus opera divina dicuntur completa. Septima dies assignatur completionem; quæ est secundum naturam; tempus incarnationis, complemento gratiæ: et finis mundi perfectionem gloriæ.

Ad 2. Dicitur, dupliciter. Primo negando minorem, septima enim die Deus aliquid operatus est, non novam creaturam condendo (ab hoc enim opere septima die cessasse dicitur) sed creaturam administrando, et ad propriam operationem eam movendo, quod jam aliquantulum pertinet ad inchoationem quamdam secundæ perfectionis, et ideo consummatio operum secundum nostram translationem attribuitur septimæ diei, sed secundum aliam attribuitur sextæ: et utrumque potest stare, quia consummatio, quæ est secundum integritatem partium universi, competit sextæ diei; consummatio vero, quæ est secundum operationem partium, competit septimæ.

Secundo. neg. maior. Sicut enim motus continuus tunc perfici dicitur, quando mobile quiescit (quousque enim mobile ulterius potest moveri, non dicitur motus perfectus) sic opus Dei, quod poterat continuari, alias creaturas condendo, ex ipsa cessatione dicitur perfectum. Unde ex hoc ipso quod Deus cessavit septima die novas creaturas condere dicitur opus suum consummasse.

Ad 3. Neg. antec. Nihil enim á Deo est factum totaliter novum post septimum diem. Ad prob. dicitur, quod quæcumque sunt facta post septimum diem, aliqualiter in operibus sex dierum præcesserunt. Quædam enim præexisterunt materialiter, sicut Eva, quæ est facta post septimum diem, præcessit materialiter in costa Adæ, ex qua fuit á Deo formata. Quædam vero præcesserunt etiam causaliter, sicut individua, quæ nunc generantur, præcesserunt in primis individuís suarum specierum. Species etiam novæ, si quæ apparent, præexisterunt in quibusdam activis virtutibus, sicut animalia ex putrefactione generata produciuntur ex virtutibus stellarum, et elementorum, quas á principio acceperunt. Animalia etiam quædam secundum novam speciem aliquando oriuntur, ex commixtione animalium diversorum secundum speciem, sicut cum ex asino et equa generatur mulus: et hæc etiam præcesserunt causaliter in operibus sex dierum. Quædam vero præcesserunt secundum similitudinem, sicut animæ, quæ nunc creantur, et similiter incarnationis opus, quia ut dicitur ad Phil. 2. *Filius Dei in similitudinem hominum factus*. Gloria etiam spiritualis secundum similitudinem præcessit in angelis, corporalis vero in cælo, præcipue empyreo. Unde dicitur Eccles. 1. *Nihil sub sole novum... jam enim præcessit in sæculis, quæ fuerunt ante nos*.

ARTICULUS II.

Utrum Deus die septima requievit ab omni opere suo.

Pro negativa.—Videtur quod Deus

septima die non requievit ab omni opere suo.

1. Qui usque modo operatur, non requievit die septimo. Sed Deus usque modo operatur. Ergo Deus non requievit die septimo ab omni opere suo.

Minor, quia Joan. 5. cap. dicitur. *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*.

2. Qui immobiliter, et absque labore sua opera produxit, non requievit ab opere suo. Sed Deus immobiliter, et absque labore sua opera produxit. Ergo Deus non requievit ab opere suo.

Maior, quia requies motui opponitur vel labori, qui interdum ex motu causatur. Unde qui non movetur in suo opere, et absque labore opus produxit, non dicitur á suo opere requiescere.

Et si dicatur, quod cum scriptura dicit, Deum requievisse, intelligitur quod requievit, quia fecit hominem requiescere.

3. Contra. Cum dicitur Deus creavit vel fecit hoc et illud, non exponitur quod Deus fecit hominem creare hoc et illud, sed quod ipsemet Deus creavit, et fecit. Ergo nec convenienter exponi potest, ut dicatur Deus requievisse, quia fecit hominem requiescere.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Genes. 2. dicitur: *requievit Deus die septimo ab universo opere, quod patrat*.

Determinatio.

Distinctio. Requies dupliciter accipitur. Uno modo pro cessatione ab operibus. Alio modo pro impletione desiderii.

Manifestatur. Nam requies motui opponitur, unde quot modis accipitur motus, tot etiam modis accipitur requies. Motus autem accipitur dupliciter. Uno modo proprie, secundum quod est actus existentis in potentia, et sic motus non invenitur nisi in corporibus. Alio modo sumitur motus communiter, prout etiam

est actus perfecti, et hoc modo nomen motus invenitur etiam in spiritualibus dupliciter. Uno modo secundum quod motus significat omnem operationem. Alio modo, ut desiderium in aliud tendens, quidam motus dicitur. Cum igitur his duobus modis dicatur motus in spiritualibus, scilicet prout significat operationem et desiderium in aliquid tendens, ita pariter et requies, quæ motui opponitur, dupliciter dicitur, scilicet ut significat cessationem ab operibus et impletionem desiderii.

CONCLUSIO. Deus utroque modo dicitur quievisse septimo die, videlicet ut requies significat cessationem ab opere et impletionem desiderii.

Manifestatur quoad utrumque. Requievit enim Deus die septimo primo modo, quia cessavit die septimo novas creaturas condere. Nihil enim postea fecit, quod aliquo modo non præcesserit in primis operibus ut dictum est quæst. 69. art. 1. et art. præced. hujus ad 3. Secundo vero modo Deus quievisse dicitur septimo die, quatenus rebus conditis ipse non indigebat, sed seipso fruendo beatus est; unde post conditionem omnium operum, non dicitur quod in suis operibus requievit, quasi eis ad suam beatitudinem indigens, sed ab eis requievit, utique in seipso, quia ipse sibi sufficit, et implet desiderium suum.

Sed posset quis obijciendo dicere, quod Deum quievisse in seipso per impletionem sui desiderii, fruendo seipso, non pertinet ad septimum diem, quia ab æterno Deus hoc modo in seipso quievit. Non ergo debet dici quod Deus hoc modo septimo die requieverit.

Respondetur, quod licet Deus ab æterno requieverit in seipso, implendo in sui fruitione suum desiderium, et non solum septimo die, tamen quod post rerum creationem in seipso sic requieverit pertinet ad septimum diem, in quo productis omnibus rebus, non in rebus ipsis creatis, quasi eis indigens requie-

vit, sed in seipso solum quievit, cujus sola fruitio divinum implere potest desiderium, et hoc est ab operibus requiescere, ut August. dicit 14. super Genes. ad lit. 1. 4. cap. 13.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem. Quod Deus usque modo operatur, non novam creaturam condendo (ab hoc enim opere requievit septimo die) sed conservando et administrando creaturam conditam.

Ad 2. Negatur maior. Ad prob. dicitur, quod requies in proposito non opponitur labori, sive motui, hoc enim convenit solum requiei corporali, sed productioni novarum rerum et desiderio in aliud tendendi, ut in corpore dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod illa expositio est conveniens, sed non sola, et principalis. Est conveniens quidem, quia sicut Deus in se solo requiescit, ita nos per solam Dei fruitionem beati efficimur, et etiam facit nos a nostris operibus in se requiescere. Principalior tamen expositio est, quod Deus requieverit per cessationem ab opere condendi novam creaturam, et per impletionem desiderii in seipso.

ARTICULUS III.

Utrum benedictio, et sanctificatio debeatur diei septimæ.

Pro negativa.—Videtur quod benedictio, et sanctificatio non debeatur diei septimæ.

1. Nullum bonum accrevit Deo die septima per hoc quod ab opere cessavit. Ergo non debetur specialis benedictio et sanctificatio diei septimæ.

Antec. prob. quia Deo nihil accrescit, aut deperit, sive operetur, sive cesset ab opere.

Conseq. prob. quia tempus aliquod consuevit dici benedictum, aut sanctum propter aliquod bonum, quod in illo tempore evenit, aut propter hoc quod aliquod malum vitatur.

2. Illis diebus, quibus se Deus creaturis communicavit, magis videtur convenire benedictio. Sed in sex primis diebus Deus creaturæ se communicavit. Ergo sex diebus videtur magis convenire benedictio, quam septimæ diei.

Maior prob. quia benedictio á bonitate dicitur, bonum autem est diffusivum et communicativum sui, secundum Dionys.

3. In singulis creaturis quædam benedictio commemorata est, dum in singulis operibus dictum est: *Vidit Deus quod esset bonum*. Ergo non oportuit quod post omnium productionem, dies septima benediceretur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Genes. 2. dicitur: *benedixit Deus diei septimo, et sanctificavit illum, quia in illo cessaverat ab omni opere suo*.

Determinatio.

Distinctio. Requies Dei in die septima dupliciter accipitur, ut dictum est art. præced. Primo, quantum ad hoc quod cessavit á novis operibus condendis, ita tamen quod creaturam conditam conservat, et administrat. Alio secundum quod post opera requievit in seipso.

CONCLUSIO. Benedictio debetur diei septimo, quia Deus requievit á novis operibus producendis et quia requievit in seipso.

Prob. Quoad utrumque, quantum ad primum competit diei septimo benedictio quia benedictio ad multiplicationem

pertinet, ut dictum est quæst. præced. Unde dictum est creaturis, quas Deus benedixit, *crescite, et multiplicamini*. Multiplicatio autem rerum fit per administrationem creaturæ, secundum quam ex similibus similia generantur. Quantum vero ad secundum competit septimæ diei sanctificatio, quia sanctificatio cujuslibet, maxime attenditur in hoc, quod in Deo requiescit. Unde, et res Deo dicatæ, et sanctæ dicuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad consequentiam. Quod non propter hoc dies septimus sanctificatur, quia Deo possit aliquid accrescere, vel decrescere sed quia creaturis aliquid accrescit per multiplicationem et quietem in Deo.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod in primis sex diebus productæ sunt res in primis suis causis, sed postea ex illis primis causis res multiplicantur, et conservantur, quod etiam ad bonitatem divinam pertinet, unde in septima die perfecta est communicatio divinæ bonitatis, communicando creaturis, non solum esse sed etiam virtutem productivam aliarum rerum: cujus etiam bonitatis divinæ perfectio in hoc maxime ostenditur, quod in ipsa sola, et ipse Deus requiescit, etnos in ea requiescere possumus ea fruentes.

Ad 3. Neg. conseq. nam bonum, quod in singulis diebus commemoratur, pertinet ad primam naturæ institutionem: benedictio autem diei septimæ, pertinet ad naturæ propagationem.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 73.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem te præserve ab errore *Philosoph.* (Direct. Inquisit. 2. p. q. 4.) dicentium, quod Deus nihil agit. Nosti enim ex hoc loco ad tertium, quod, licet Deus septimo die compleverit opus omne á se factum, tamen adhuc agit. Secundo habes: quomodo per rationem ostendas, hunc merito damnari Joan quinto: *Pater meus usque modo operatur, et ego operor*. Consummavit ergo septimo die opus suum Deus, non cessando ab agendo, sed ad agendo sic,

idest totaliter aliquid novum faciendo. Nota, quod prædictus error occasionem falso assumit ex articulo et isto, et sequenti: ideoque contra ipsum vere militat articulus uterque, et consequenter ista appendix pro articulo sequenti etiam suo modo servit. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica firmetur doctrina præsens.

Ex art. 2. habes *primo*: adjuncto etiam priore, quid dicas ratione fultus pro concordia catholica multarum scripturarum, earumque intelligentia sana, quando de operatione Dei, de quiete Dei quomodocumquelo quantur. Reminiscere etiam appendicis *articuli primi* ut ibi cautum est. Hi enim duo articuli in idem fere tendunt, licet aliquantuliter (ut patet ex textibus sacræ scripturæ expositis) differant. *Secundo* vide-re, si diligenter perspexeris, potes inde: quomodo ex his vicissim Angelica doctrina præsens confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem à simili rejicias hæresim *Valdensium* (Prat. *Pauperes de Lugduno*) dicentium: Benedictiones omnes, quas Ecclesia dicit, vel facit super panem, vinum, aquam, oleum, sal, ceram, incensum, arbores, olivarum, palmarum, vestimenta, calices, et quæcumque alia ad Ecclesiasticum usum pertinentia nullius esse momenti, sed esse potius practicam Necromantiæ, quam sacræ Theologiæ. Vides enim hic rationem adduci, qua juste benedixisse Deum concluditur diei *septimæ*, quæ est procul dubio quoddam inanimatum: qua etiam ostenditur, ipsum juste sanctificasse diem *septimam*. Hac ratione, sed principaliter Dei facto, convincitur à simili manifeste error ille impietatis, eodemque modo concluditur pietatis esse, utpote ad imitationem facti divini exercitam illam Ecclesiasticarum benedictionum practicam, nec tantum illam, sed etiam consecrationes altarium, sanctificationes vestium; reliquorumque pro divino cultu ab Ecclesia dictas, vel factas. Quod si ultra rationem sancti doctoris, recte adamusim expendas hoc factum domini, videbis, benedictiones, sanctificationesque vestimentorum, aliorumque prædictorum, ac similium, puta campanarum, etc. ordinatas esse ad hoc, ut Deus requiescat ab omni opere suo in nobis, idest ut quiescere nos faciat ab omnibus operibus nostris in seipso per devotum cultum quietius meditando, atque contemplando nunc per gratiam, et tandem per gloriam. Vide etiam pro hoc, et bene applica, supra *art. 2. ad tertium*, et *art. isto ad primum*, et hinc perpende, quam sanctæ, quam piæ, quam nobis proficue, quam cultui divino accommodæ, quam fidelium mentibus in amorem divinum excitandis validæ sint Ecclesiasticæ hujusmodi benedictiones. Quid? A Deo ipso, non verbo tantum, sed facto hic approbatæ sunt. *Secundo* igitur habes: quomodo per rationem ostendas, hæresim prædictam merito damnatam esse à Deo hic eodem enim facto, quo approbat unum, scilicet, morem illum Ecclesiasticum, reprobat contrarium, scilicet, virus illud hæreticorum. Item à Papa *Alexandro Primo*, qui fuit quintus post Petrum, sic: *Aquam sale*, etc. de consecr. dist. 3. *aquam*. Ergo à tempore antiquissimo benedictiones hujusmodi sunt in ecclesia. Cæterum, quoniam suis locis specialibus erunt (Deo operante) singillatim damnandæ, ideo à simili reprobasse omnes illius hæresis partes tum per Deum, tum per Alexandrum sufficiat nunc. Ne tamen interim desiderio nimium affligaris, en tibi loca citata, scilicet. 2. 2. *articul. num. 410.* et veritates aureas super totam legem veterem, *Exodi c. 30. concl. 4. et ca. 38. concl. 1. et c. 40. concl. 1.* Item *Numer. 4. concl. 1. et c. 10. concl. 1. et c. 18. concl. 2.*

QUESTIO SEPTUAGESIMA QUARTA,

DE OMNIBUS SEPTEM DIEBUS IN COMMUNI, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de omnibus *septem* diebus in communi.

Et quæruntur tria.

Primo. De sufficientia horum dierum.

Secundo. Utrum sint unus dies vel plures.

Tertio. De quibusdam modis loquendi, quibus Scriptura utitur enarrando opera sex dierum.

ARTICULUS I.

Utrum sufficienter isti dies enumerentur.

Pro negativa, quod insufficienter assignantur.

Videtur quod non sufficienter isti dies enumerentur.

1. Operi distinctionis assignantur aliqui dies distincti á diebus, qui assignantur operi ornatus. Ergo etiam operi creationis debent assignari aliqui dies distincti á diebus, qui assignantur operi ornatus, et operi distinctionis.

Antec. prob. quia operi distinctionis assignantur tres primi dies, et operi ornatus tres ultimi.

Conseq. prob. quia non minus distinguitur opus creationis ab operibus distinctionis et ornatus, quam distinguantur opera distinctionis et ornatus abinvicem. Unde si his duobus operibus assignantur distincti dies, debent pariter assignari aliqui dies operi creationis, quod tamen non est factum.

2. Unus dies deputatur distinctioni aquæ scilicet secundus, et alius distinctioni terræ, scilicet tertius. Ergo alii dies debent deputari distinctioni ignis, et aëris.

Conseq. prob. quia aër et ignis sunt nobiliora elementa, quam aqua et terra. Unde si assignantur dies distinctioni horum, debuerunt assignari etiam distinctioni illorum.

3. Productioni piscium maris assignatur unus determinatus dies, et productioni animalium terræ assignatur alius determinatus dies. Ergo etiam productioni avium debet assignari alius dies, et sic insufficienter assignantur tantum sex dies.

Conseq. prob. Quia non minus distant volucres, et pisces, quam volucres, et terrestria animalia, et homo plus distat

ab aliis animalibus, quam distent quæcumque animalia abinvicem. Unde sicut piscibus et animalibus terrestribus assignantur determinati dies, in quibus fuerunt producta, pari ratione debent assignari alii duo dies, unus productioni avium, et alter productioni hominis, quod tamen in scriptura non fit, sed quinta dies assignatur piscibus et volatilibus, et sexta animalibus terrestribus et homini simul.

Sed contra videtur, quod aliqui dies superflue assignantur.

1. Accidens proprium et subjectum, simul producantur. Sed lumen ad luminaria se habet sicut accidens proprium ad subjectum. Ergo lumen, et luminaria debuerunt eadem die produci, et non una die lux, scilicet prima, et altera luminaria, scilicet quarta.

2. In septima die nihil primitus est institutum. Ergo septima dies non debet aliis sex diebus connumerari. Conseq. prob. quia isti dies deputantur primæ institutioni mundi.

Determinatio.

CONCLUSIO. Isti sex dies sufficienter enumerantur, ita ut non sint plures, neque pauciores.

Prob. Primo secundum alios sanctos. Deinde secundum August. Secundum alios sanctos sic prob. Dies, in quibus distinguuntur et ordinantur partes mundi, sunt sex, et non plures, nec pauciores. Sed in primis diebus, qui in scriptura enumerantur Genes. 1. distinguuntur, et ornantur partes mundi. Ergo primi dies enumerati á scriptura sunt sex, et non plures, nec pauciores.

Maiores manifestatur. Nam in creatura corporali secundum alios sanctos, tres partes designantur. Primæ quæ significatur nomine cœli. Media, quæ significatur nomine aquæ. Infima, quæ significatur nomine terræ: et rationabiliter partes mundi corporales in tres distinguuntur, quia etiam secundum Pythagoricos, perfectio in tribus ponitur,

principio, medio et fine, ut dicitur 1. cœli text. 2. Cuilibet igitur harum trium partium mundi assignandi sunt duo dies, unus eorum distinctioni, et alius ornatui. Unde prima pars distinguitur prima die, in qua divisa fuit lux à tenebris, et dies à nocte. Media pars distincta fuit secunda die, quando dictum est, *fiat firmamentum in medio aquarum, et dividat aquas ab aquis, et fecit firmamentum* etc. Ultima pars distincta est tertia die, quando dictum est: *Congregentur aquæ, quæ sub cœlo sunt in locum unum, et appareat arida, et factum est illa*, et hi sunt tres dies, qui deputatur distinctioni trium partium mundi.

Ornatui primæ partis deputatur quarta dies, in qua facta sunt luminaria magna, et stellæ in firmamento cœli. Ornatui mediæ partis deputatur quinta dies, in qua Deus creavit cete grandia, et omnem animam viventem, atque motabilem, quam produserant aquæ in species suas, et volatile secundum genus suum. Ultima pars ornata fuit sexta die, in qua fecit Deus bestias terræ, juxta species suas, et postea hominem ad imaginem, et similitudinem suam. Patet igitur maior, quod dies, qui deputantur distinctioni, et ornatui partium mundi, sunt sex, quia cum partes mundi sint tres, deputantur tres dies distinctioni, et tres ornatui. Unde prima pars distinguitur prima die, et ornatur quarta. Secunda distinguitur secunda die, et ornatur quinta. Ultima pars distinguitur tertia die, et ornatur sexta.

Minor vero prob. Quia partes mundi oportuit primo distingui, et postmodum singulas partes ordinari, et ornari per hoc quod quasi suis habitatoribus replentur.

Secundum August. aliter prob. concl. Ipse enim in ultimis tribus diebus convenit cum aliis sanctis, scilicet quod quarta die ornentur corpora cœlestia. Quinta aëris, et aquæ elementa. Sexta terre, quæ est infimum corpus. In pri-

mis tribus diebus discordat ab aliis. Nam ipse tenet quod prima die fuerit formata creatura spiritualis per productionem lucis, et distinctionem lucis à tenebris, ut alias dictum est. In secunda die creatura corporalis, quoad corpora superiora. Tertia vero quoad corpora inferiora. Unde secundum Augustinum sic habetur sufficientia horum dierum. Prima dies deputatur formationi creaturæ spiritualis. Duo sequentes dies creaturæ corporalis, ita ut secunda die formetur, quoad corpora superiora, et tertia quoad corpora inferiora. Et tres alii dies deputentur ornatui creaturæ corporalis. Quarta quidem ornatui corporum cœlestium. Quinta aëris et aquæ. Sexta terræ. Per hoc innuens quod perfectio divinorum operum respondet perfectioni senarii numeri, cujus perfectio consistit in hoc, ut consurgat ex partibus aliquotis conjunctis; partes enim aliquotæ senarii numeri sunt unum, duo et tria, quæ simul adunatæ faciunt sex. Nam unum et duo faciunt tria, quibus si addantur tria, faciunt sex. Sic in divinis operibus accidit. Primæ operationi, quæ est formatio creaturæ spiritualis, deputatur una dies. Secundæ operationi, quæ est formatio creaturæ corporalis, deputantur duo dies. Tertiæ operationi quæ est ornatus, deputantur tres dies.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. consequ. Ad probationem dicitur, quod quamvis opus creationis distinguatur ab operibus distinctionis et ornatus, sicut opus distinctionis ab opere ornatus, tamen non est eadem ratio assignandi distinctos dies operi creationis, sicut operibus distinctionis, et ornatus. Et diversitas rationis secundum Augustinum lib. 12. cont. cap. 12. consistit in hoc, quod opus creationis pertinet ad productionem materiæ informis, et naturæ spiritualis informis. Cum enim dicitur Genes. 1. *In principio creavit Deus cælum et terram*: per cælum

intelligit ipse creaturam spiritualementem in formam quæ postea formatur prima die. Per terram intelligit creaturam corporalem informem, quæ formatur secunda, et tertia die, et ornatur in tribus ultimis diebus. Quia autem creaturæ spirituales informis, et materia rerum corporalium informis sunt ante omnem diem, propterea operi creationis non assignatur aliquis dies, sed ponitur factum ante omnem diem.

Secundum vero alios sanctos, diversitas rationis consistit in hoc, quia opus creationis est instantaneum, opus vero distinctionis et ornatus, cum fiat per aliquam creaturarum mutationem, tempus necessario requirit; et ideo opus creationis dicitur factum in principio, quod sonat quoddam indivisibile, opus vero distinctionis dicitur factum in die, sicut etiam opus ornatus.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod quamvis ignis et aer sint nobiliora elementa, quam aqua et terra, tamen quia non distinguuntur à vulgo inter partes mundi, non sunt expresse numerata à Moyse, sed computantur cum medio scilicet aqua, maxime quantum ad inferiorem aeris partem, quantum vero ad superiorem, computantur cum cælo, ut Aug. dicit lib. 2. super Gen. cap. 13.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod quamvis non minus distent aves et pisces, quam terrestria animalia ab eisdem; et homo ab omnibus plus distet, tamen rationabiliter productioni piscium, et avium assignatur unus dies, et productioni terrestrium animalium et hominis, simul alter dies assignatur. Nam productio animalium recitatur secundum quod pertinet ad ornatum partium mundi. Unde productio animalium, quæ pertinent ad ornatum ejusdem partium, pertinet ad eundem diem, productio vero animalium, quæ pertinent ad ornatum diversarum partium, fit in diversis diebus; et quia pisces et aves per-

tinent ad ornatum medii corporis, scilicet aeris et aquæ, quæ pro uno computantur, eadem die produci dicuntur: et etiam quia animalia terrestria, et homo pertinent ad ultimum corpus, eadem die sunt producta. Unde deputatio diversorum dierum productioni diversorum animalium, non attenditur secundum diversitatem maiorem, vel minorem animalium sed secundum quod pertinent ad ornatum unius, vel diversarum partium mundi.

Ad argumenta pro altera parte.

Ad 1. Dicitur, quod prima die facta est natura lucis in aliquo subjecto, sed quarto die facta sunt luminaria, non quia eorum substantia sit de novo producta, sed quia sunt aliquo modo formata, quo prius non erant, ut supra dictum est q. 70. art. 1.

Unde ad formam arg. conceditur, quod eadem die fuerit producta lux et subjectum lucis scilicet ipsa luminaria, secundum substantiam, licet quarta die subjectum lucis fuerit aliquo modo formatum modo superius dicto.

Ad 2. Dicitur ad antec. dupliciter. Primo secundum Augustinum. lib. 2. super Gen. ad tit. c. 13. Quod licet in septima nihil fuerit de novo productum, tamen septimæ diei deputatur aliquid post omnia quæ sex diebus attribuantur scilicet quod Deus in seipso à suis operibus quiescit, et ideo post sex dies deputatos rerum novæ institutioni, necessarium fuit facere mentionem de septima die, deputata divinæ quieti à suis operibus.

Secundum alios sanctos dicitur ad idem antecedens, quod licet septima die non fuerit aliquid de novo institutum, tamen in ea mundus jam productus habuit quemdam novum statum, ut scilicet ei nihil adderetur de novo, et ideo post sex dies ponitur septima deputata cessationi ab opere.

ARTICULUS II.

Utrum omnes isti dies sint unus dies.

Po affirmativa. — Videtur quod omnes isti dies sint unus dies.

1. Primus et tertius dies sunt unus dies. Ergo pari ratione omnes alii dies sunt unus dies.

Antec. prob. dicitur enim Genes. 2. *Istæ sunt generationes cæli et terræ, quando creatæ sunt in die, quo fecit Dominus cælum et terram, et omne virgultum agri, antequam orirentur in terra.* Ex quibus verbis manifeste habetur, quod prima dies et tertia sunt una dies. Nam cælum et terra facta fuerunt prima die, sive ante omnem diem, et virgultum agri factum fuit tertia die, et tamen scriptura una die dicit fuisse factum cælum et terra et omne virgultum agri, et sic prima et tertia dies sunt unus dies.

2. Deus creavit omnia simul. Ergo dies isti non sunt plures, sed unus tantum dies. Antec. prob. quia Eccles. 18. dicitur: *Qui vivit in æternum creavit omnia simul.* Conseq. prob. quia plures dies non sunt simul.

3. Si septima dies est alia ab aliis, sequitur quod Deus non fecerit septimam diem, quod est inconveniens.

Conseq. prob. quia Deus septimo die cessavit à novis operibus condendis. Unde (cum septima dies, si esset ab aliis distincta, esset quoddam novum) non fuisset à Deo facta.

4. Si omnes isti dies non essent unus dies, sequeretur quod Deus in quolibet horum dierum cessaverit ab operando: quod esset superfluum.

Prob. conseq. Nam totum opus, quod uni diei adscribitur, puta productio lucis vel productio firmamenti, factum est in uno instanti, cum dicatur de singulis operibus: *dixit, et factum est.* Si igitur Deus sequens opus in diem alium reservasset, sequeretur quod in residuo illius diei cessasset ab opere.

ARTIC. II.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Genes. 1. dicitur. *Factum est vespere, et mane dies unus, secundus, et tertius, et sic de aliis.* Ergo non fuit unus dies tantum.

Conseq. prob. quia secundum et tertium non potest dici, ubi est unum tantum.

*Determinatio.**Sententiæ diversæ.*

Augustinus in hac questione ab aliis expositoribus dissentit; nam lib. 4. super Genes. ad lit. cap. 22. et 11. de civi. Dei cap. 9. et ad Orosium cap. 26. vult quod omnes, qui dicuntur septem dies, sunt unus dies septemplexiter rebus præsentatus.

Alii vero expositores sentiunt quod fuerunt septem dies diversi, et non tantum unus dies.

Judicium de utraque opinione.

Hæ duæ opiniones, si referantur ad expositionem literæ Genes. magnam diversitatem habent, si vero referantur ad modum productionis rerum non invenitur magna differentia. Primum ostenditur ex diversitate sensuum utriusque sententiæ.

Sensus sententiæ Augustini.

Secundum August. per diem intelligitur cognitio mentis angelicæ, ut sic primus dies sit cognitio primi divini operis. Secundus dies, cognitio secundi operis, et sic de aliis, et dicitur unumquodque opus esse factum in aliqua die, quia nihil Deus produxit in rerum natura, quod non impresserit menti Angelicæ; quæ quidem multa simul potest cognoscere, præcipue in Verbo, in quo omnis angelorum cognitio perficitur, et terminatur. Et sic secundum August. distinguitur dies, non secundum ordinem successionis, aut secundum successionem productionis rerum, sed solum secundum naturalem ordinem rerum cognitarum. Ipsa autem cognitio potest proprie appellari dies, quia lux, quæ est

causa diei, proprie in spiritualibus dicitur, secundum August. 4. super Gen. cap. 28.

Sensus sententiæ aliorum sanctorum.

Secundum alios sanctos, per istos dies ostenditur successio dierum temporalium et successio productionis rerum. Ex quibus manifeste apparet, quod si hæc duæ sententiæ ad literam Genesis referantur magnam habent diversitatem.

Secundum vero, scilicet quod si istæ duæ opiniones referantur ad modum productionis rerum non inveniatur inter ipsas magna differentia, ostenditur ex duobus, in quibus exponendo August. ab aliis diversificatur. Aug. enim ut dictum est super quæst. 66. art. 4. in duobus ab aliis exponendo diversificatur. Primo quidem, quia ipse per terram et aquam, prius, idest in principio creatam, intelligit materiam informem: per factionem autem firmamenti, et congregationem aquarum, et apparitionem aridæ intelligit impressionem formarum in materiam corporalem. Alii vero sancti per terram et aquam primo creatas, intelligunt ipsa elementa mundi sub propriis formis existentia, per sequentia autem opera, aliquam distinctionem in corporibus prius existentibus, ut dictum est super quæst. 67. art. 4.

Secundo, differunt quantum ad productionem plantarum et animalium, quæ alii ponunt in opere sex dierum esse producta in actu. August. vero ponit esse producta potentialiter tantum.

Et quia August. ponit omnia opera sex dierum esse simul facta, sequitur idem modus productionis rerum, secundum August. et alios sanctos. Nam secundum utrosque in prima rerum productione, materia erat sub formis substantialibus elementorum, et secundum utrosque in prima rerum institutione, non fuerunt animalia et plantæ in actu. Ex quibus sequitur quod non sit magna differentia inter August. et alios, si

modus productionis rerum consideretur.

Sed licet non sit ista differentia magna, tamen remanet inter has sententias differentia quantum ad quatuor. Primo quia secundum alios sanctos fuit post primam rerum productionem, scilicet cæli et terræ et aquæ aliquod tempus, in quo non erat lux, quia facta fuit prima die. Secundo aliquod tempus in quo non erat firmamentum, quia factum fuit secunda die. Tertio aliquod tempus in quo terra non erat discooperta aquis, quod factum fuit tertia die. Quarto, fuit aliquod tempus in quo non erant formata luminaria, quæ formatio facta est quarta die. Hæc autem secundum Augustinum, qui posuit omnia simul tempore fuisse actu creata, non oportet ponere.

Secundum igitur utramque sententiam respondetur quæsito duabus conclusionibus.

1.^a CONCLUSIO. Secundum sententiam August. isti dies sunt tantum unus dies.

Prob. quia August. per diem intelligit angelicam cognitionem, quæ quia omnia simul cognoscit, una tantum absque successione dicitur, et dicuntur Genes. plures fuisse dies, non propter successionem cognitionis, vel productionis rerum sed propter ordinem naturalem rerum creatarum.

2.^a CONCLUSIO. Secundum alios sanctos, isti dies sunt plures dies. Quæ probat. per argumentum pro affirmativa.

Et cum utraque opinio absque fidei præjudicio sustineri possit, et ne huic, vel illi præjudicetur, utriusque rationibus respondendum est.

Ad argumenta pro negativa.

Ad 1. Neg. antec. ad prob. dicitur, quod in die, in qua Deus creavit cælum et terram, creavit etiam omne virgultum agri, non actu, sed antequam oritentur super terram, est igitur una dies, in qua creatum fuit cælum et terra et et omne virgultum agri in potentia, ta-

men est diversa dies in qua producta fuerunt virgulta in actu, virgulta enim in potentia fuerunt producta in prima rerum institutione, quando dictum est creavit Deus cælum et terram, quæ erant elementa mundi, habentia virtutem producendi virgulta. August. autem attribuit hanc productionem virgultuum tertiæ diei, idest quod tertio loco fuerint præsentata angelicæ cognitioni. Unde secundum ipsum, licet omnia simul secundum tempus producta fuerint, tamen secundum quod ipse ponit dierum distinctionem, diversa fuit dies productionis cæli et terræ, et virgulti.

Ad 2. Neg. conseq. Deus enim creavit omnia simul, quantum ad substantiam quodammodo informem, sed quantum ad formationem, quæ facta est per distinctionem et ornatum, non omnia simul facta fuerunt. Unde notanter scriptura utitur verbo creationis et non formationis.

Ad 3. Neg. consequens. Ad probat. dicitur, quod Deus cessavit die septimo à novis operibus condendis, non autem à propagandis quibusdam aliis, ad quam propagationem pertinet quod post primum diem, alii succedunt.

Ad 4. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod productio unius operis non est facta in instanti, sed in uno die, et hoc non fuit ex impotentia Dei, quasi quod indiguerit tempore ad operandum, sed ut servaretur ordo in rerum institutione. Et ideo oportuit ut diversis statibus mundi diversi dies deservirent.

Ad argumentum pro affirmativa.

Ad argumentum pro affirmativa, quod probabat sententiam Augustini, dicitur, quod ille ordo dierum referendus est ad naturalem ordinem operum, non ad realem et temporalem successionem dierum.

ARTICULUS III.

Utrum scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex dierum.

Pro negativa. = Videtur quod sacra

scriptura non utatur convenientibus verbis, ad exprimendum opera sex dierum.

1. In productione cæli, et terræ non fit mentio de Verbo Dei, sicut fit in productione aliarum rerum, scilicet lucis firmamenti, et hujusmodi. Ergo non convenienter describuntur opera sex dierum.

Conseq. prob. Quia sicut lux, et firmamentum, et hujusmodi opera per Verbum Dei sunt facta, ita et cælum, et terra juxta illud Joan 1. *Omnia per ipsum facta sunt.* Ergo sicut in productione aliarum rerum fit mentio de Dei Verbo, dum dicitur, dixit Deus fiat lux, firmamentum, etc. ita debuit fieri mentio de eodem divino Verbo in opere creationis cæli et terræ.

2. In sacra scriptura non fit mentio de productione aquæ. Ergo insufficienter describitur rerum productio. Antec. prob. Quia in scriptura dicitur solum: *Creavit Deus cælum et terram.* Conseq. quia aqua est creata à Deo, sicut et aliæ res.

3. In opere creationis cæli et terræ, et in opere secundæ diei, non dicitur: *Vidit Deus quod esset bonum*, sicut hoc dicitur in aliis divinis operibus. Ergo inconvenienter opera sex dierum describuntur.

Conseq. prob. Quia omnia, quæ Deus fecit, erant bona, juxta illud Genes. 1. *Vidit Deus cuncta, quæ fecerat, et erant valde bona.* Ergo sicut in operibus aliorum dierum dictum est: *vidit Deus quod esset bonum*, ita debuit hoc dici in productione cæli et terræ, et in opere creationis cæli et terræ.

4. Spiritui sancto non competit ferri, nec situm habere. Ergo inconvenienter dicitur quod *Spiritus Dei ferebatur super aquas.*

Antec. prob. Deo non competit ferri, nec situm habere. Spiritus sanctus est Deus. Ergo Spiritui sancto non competit ferri, nec habere situm.

5. Nullus facit, quod factum est. Ergo inconvenienter postquam dictum est, *dixit Deus, fiat firmamentum, et factum est ita*, subditur *et fecit Deus firmamentum*, et similiter in aliis operibus.

6. Vespere et mane non sufficienter dividunt diem. Ergo inconvenienter dicitur, *factum est vespere, et mane dies secundus, vel tertius*.

Antec. patet, quia sunt aliæ partes diei, ut meridies, etc.

7. Secundo et tertio non respondet unum sed primum. Ergo non debuit dici, *factum est vespere, et mane dies unus, sed primus*.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In contrarium est autoritas scripturæ divinitus revelatæ.

Determinatio.

CONCLUSIO. Sacra scriptura convenientibus utitur verbis ad exprimendum opera sex dierum.

Quæ conclusio probatur, ex auctoritate sacrae scripturæ, et magis manifestabitur per responsiones ad argumenta, in quibus habetur ratio singulorum verborum, quibus scriptura utitur ad exprimenda opera sex dierum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Respondetur dupliciter. Primo secundum August. Deinde secundum alios sanctos. Secundum Augustinum respondetur negando antecedens. Nam etiam in productione cæli et terræ fit mentio de Verbo Dei, aliter tamen quam in operibus distinctiones et ornatus. In aliis enim operibus fit mentio de Verbo Dei, sub nomine Verbi, in productione vero cæli, et terræ fit mentio de Verbo Dei, sub nomine principii, Per opera enim distinctionis et ornatus formata sunt quodammodo ipsa creatura: formatio autem facta est á Deo per Verbum suum intelligibile, sicut formatio artificiorum fit ab artifice per suum intelligibile verbum, et ideo in distinctionis, et ornatus operibus dicitur: Dixit

Deus. In opere autem creationis producta fuit materia informis, et quia á Deo Patre per Filium producta fuit, ideo fit mentio de Filio, prout est principium dum dicitur. In principio creavit Deus etc. Non fit autem mentio de Verbo quia non fuit tunc formata materia.

Secundum vero alios sanctos, qui ponunt quod in opere creationis producta fuit materia sub forma, scilicet ipsa elementa cum propriis formis, ut dictum est, aliter est dicendum. Neg. autem secundum ipsos consequ. Non enim sequitur quod si in creatione cæli et terræ non fit mentio de Verbo, quod inconvenienter exprimentur opera sex dierum. Ad prob. respondet Basilius Hom. 3. hexam. Quod per hoc quod dicitur, dixit Deus, importatur divinum imperium, quasi dicatur, præcepit Deus: et quia imperium præsupponit creaturam quæ obedit, ideo antequam fieret mentio de divino imperio, faciendi erat mentio de creatione creaturæ, quæ divino imperio obedire posset, quod fit in opere creationis cæli et terræ.

Ad 2. Neg. antec. Ad prob. respondetur dupliciter, secundum duplicem prædictam opinionem, scilicet Augustini, et aliorum. Secundum Aug. dicitur quod per cælum intelligitur natura spiritalis informis. Per terram autem materia informis omnium corporum: et sic nulla creatura est prætermissa.

Secundum Basilium vero, ponuntur cælum et terra, tamquam duo extrema ut ex his intelligantur media præcipue quia omnium mediorum motus, vel est ad cælum, ut levium, vel ad terram, ut gravium.

Alii vero dicunt quod sub nomine terræ comprehendere solet scriptura omnia quatuor elementa. Unde in Psal. 148. postquam dictum est. *Laudate Dominum de terra*: subditur *ignis, grando nix, glacies*, et secundum neutram harum expositionum prætermittitur aqua. Secundum August. enim fit mentio de

aqua, per hoc quod fit mentio de ejus materia sub nomine terræ quæ secundum ipsum significat materiam omnium elementorum. Secundum alios vero fit mentio de aqua tamquam de medio comprehenso inter cælum et terram vel quia per terram omnia elementa in scriptura significantur.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod in opere creationis ponitur aliquid correspondens ei quod dicitur in opere distinctionis et ornatus. Vidit Deus hoc, vel illud esse bonum.

Ad cujus evidentiam considerandum est quod Spiritus sanctus amor est. Duo autem sunt, propter quæ Deus amat creaturam suam, ut August. dicit lib. 1. super Genes. ad lit. cap. 8. scilicet ut sit, et ut permaneat. Ut ergo esset dicitur quod Spiritus Dei ferebatur super aquas, secundum quod per aquam materia informis intelligitur, sicut amor artificis fertur super materiam aliquam ut ex eo formet opus. Ut autem maneret quod fecerat, dicitur: vidit Deus quod esset bonum. In hoc enim significatur quædam complacentia Dei operis in re facta, non quod alio modo cognosceret, aut placeret ei creatura jam facta, quam antequam fieret. Sicut igitur in operibus sex dierum ostenditur Dei amor ad creaturam, per hoc quod dicitur, vidit Deus quod esset bonum, ita in opere creationis cæli et terræ ostenditur idem amor, per hoc quod dicitur, spiritus Domini ferebatur super aquas: hic ostenditur amor Dei ad creaturas, ut essent ibi, ut permanerent.

Ex quibus patet quod in utroque opere, scilicet creationis et formationis ostenditur Trinitas divinarum personarum. In creatione quidem persona Patris per Deum creantem. Persona Filii, per principium in quo creavit. Persona Spiritus sancti, qui superfertur aquis. In formatione vero persona Patris in Deo dicente, Persona Filii in

Verbo quod dicitur. Persona Spiritus sancti in complacentia, qua vidit Deus esse bonum, quod factum erat.

Ex quibus patet solutio difficultatis, quæ tangitur in prima parte antecedentis, scilicet quare in opere creationis non ponantur illa verba: vidit quod esset bonum.

Altera pars antecedentis tangit aliam difficultatem, quare scilicet non ponantur hæc eadem verba in opere secundæ diei? ad quam multipliciter respondetur.

Primo, quia opus distinctionis aquarum tunc inchoatur, et tertio die perficitur. Unde quod ponitur in tertia die, refertur etiam ad secundam diem.

Secundo, quia distinctio, quæ ponitur secunda die, est de his, quæ non sunt manifesta populo, scilicet de aquis, quæ sunt supra firmamentum, ideo scriptura non utitur approbatione hujus operis.

Tertio, quia per firmamentum intelligitur simpliciter aer nubilosus, qui non est de partibus permanentibus in universo, seu de partibus principalibus mundi: et has tres rationes Rabbi Moyses assignat.

Quidam autem assignant rationem mysticam ex parte numeri. Quia enim numerus binarius ab unitate recedit, propterea opus secundæ diei non approbatur.

Rabbi Moyses responsio ad 4.

Ad 4. Rabbi Moyses per spiritum Domini intellexit aerem vel ventum, sicut et Plato intellexit et dicit, quod dicitur spiritus Domini, secundum quod scriptura consuevit ubique flatum ventorum Deo attribuere. Unde secundum hoc ad argumentum poterat dici, quod supponit unum falsum, scilicet quod per spiritum Domini intelligatur persona Spiritus sancti, qui est Deus.

Reprobatio.

Sed hæc opinio reprobatur, quia communis sententia sanctorum Doctorum est, ut per spiritum Domini Gen. 1. in-

telligatur Spiritus sanctus, quia est tertia persona in sanctissima Trinitate.

Augustini responsio.

Secundum August. Spiritus sanctus dicitur superferri aquæ, idest materiæ informi, ne faciendo opera sua, propter indigentia necessitatem putaretur Deus amare. Indigentia enim amor rebus quas diligit subicitur, et non superfertur.

Commode autem factum est ut prius insinuaretur aliquid inchoatum, cui superferri diceretur. Unde ad formam argum. dicitur, quod supponitur unum falsum, scilicet quod superferri aquæ significet motum localem. Non enim Spiritus sanctus superferebatur aquæ loco, sed præexcellente potentia, ut idem August. dicit lib. 1. super Genes. ad lit. cap. 7.

Basilii responsio.

Basilius Hom. 2. hexam. dicit, quod *Spiritus Dei superferebatur elemento aquæ, idest fovebat, et vivificabat naturam aquæ, ad similitudinem gallinæ cubantis vitalem virtutem his quæ foventur injiciens.* Habet enim aqua præcipue vitalem virtutem, quia plurima animalia generantur in aqua, et omnium animalium semina sunt humida. Vita etiam spiritualis datur per aquam baptismi, unde dicitur Joan. 3. *Nisi quis renatus fuerit ex aqua et Spiritu sancto, etc.*

Augustini responsio.

Ad 5. Secundum August. dicitur, quod per illa tria, scilicet *fiat, factum est et fecit*, designatur triplex esse rerum. Primo quidem esse rerum in verbo, per hoc quod dixit, *fiat*. Secundo esse rerum in mente angelica, per hoc quod dixit, *factum est*. Tertio esse rerum in propria natura, per hoc quod dixit *fecit*. Et quia in primo die describitur formatio angelorum sub nomine lucis, ideo prima die non fuit necesse ut adderetur, *fecit*. Nam per ly *fiat*, designatur esse angelorum in Verbo. Et per ly *factum est*, designatur esse angelorum in pro-

pria natura. Negatur igitur consequ. Nam per illud verbum *fecit*, non significatur factio ejus quod factum est, sed quod res factæ sint in propriis naturis, cum prius denotaretur esse eorum solum in Verbo, et in mente angelica.

Aliorum sanctorum responsio.

Secundum alios vero potest responderi, quod in hoc, quod dicit, dixit Deus *fiat*, importatur imperium Dei in faciando. Per hoc autem quod dicit, *factum est*, importatur complementum operis. Oportuit autem, ut subderetur quomodo *factum fuit*, et præcipue propter illos, qui dixerunt omnia visibilia per angelos facta; et ideo ad hoc removendum subditur, quod ipse Deus *fecit*. Unde in singulis operibus postquam dicitur, et *factum est*, subditur aliquis actus Dei, scilicet, *vel fecit*, vel *distinxit*, vel *vocavit*, vel aliquid hujusmodi.

Ad 6. Dicitur quod secundum August. lib. 4. super Genes. ad lit. cap. 22. et 23. per vespere, et mane intelligitur vespertina et matutina cognitio in angelis, de quibus dictum est supra. Vel secundum Basilium hom. 2. hexa. totum tempus consuevit denominari à principali parte, scilicet à die. Secundum quod dixit Jacob. *Dies peregrinationis meæ*, nulla mentione facta denotte. Vespere autem et mane ponuntur, ut termini diei, cujus mane est principium, sed vespere finis. Vel quia per vespere designatur principium noctis, per mane principium diei. Congruum autem fuit, ut ubi commemoratur prima distinctio rerum, sola principia temporum designarentur. Præmittitur autem vespere, quia cum à luce dies inceperit, prius occurrit terminus, quod est vespere, quam terminus tenebrarum et noctis, quod est mane. Vel secundum Chrys. hom. 5. in Genes. ut designetur, quod dies naturalis non terminatur in vespere, sed in mane.

Ad 7. Dicitur quod unus dies in pri-

ma rerum institutione dicitur ad designandum quod viginti quatuor horarum spatia pertinent ad unum diem. Unde per hoc quod dicitur unus, perficitur mensura diei naturalis. Vel propter hoc, ut significaret diem consum-

mari per reditum solis ad unum, et idem punctum. Vel quia completo septenario dierum reditur ad primum diem, qui est unus cum octavo. Et has tres rationes Basilius cit. assignat.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 74.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. Universali intento Conclusionis hujus articuli habes *primo*: quod nec in operibus Dei, nec in verbis sacrarum scripturarum aliquid est superflui, neque diminuti. Intendit enim iste articulus per inquisitionis hujus conclusionem insinuare nobis hoc. Confirmatur autem id ultra rationes, quas adducere solet Divus Tho. in hujusmodi quæsitis, confirmatur (inquam) magis ex scriptura ipsa, 2. Machab. 12. «Nisi enim resurrecturos speraret, superfluum videretur, et vanum orare pro mortuis, etc. sancta ergo, et salubris est cogitatio pro defunctis exorare, ut á peccatis solvantur. Ecce pro tanto inconvenienti habet Spiritus sanctus, quod aliquid superfluum inveniatur in rebus á seipso in Ecclesia ordinatis (ut est orare pro defunctis) ut ad superfluitatem vitandam hic dicat, «esse tenendum, quod Machabæus speraret, mortuos illos ad vitam resurrecturos, et tenendum pro firma conclusione, quod oratio pro defunctis est sancta, atque salubris. Igitur á simili neque in operibus Dei, neque in scripturis, sunt enim et hæc opera, immo specialia opera Dei, esse aliquid superflui, concludendum relinquitur, et quod dicere contrarium est maximum inconveniens. Quod si hoc est inconveniens, concludendum profecto erit, quod ibi nihil est diminuti, quoniam magis inconveniens, et nobis magis noxium foret, si ibi deesset aliquid, quod esset necessarium, quam, si ibi contineretur aliquid, quod non esset necessarium, ut patet. Confirmatur etiam, quia ad illud denotandum dicitur Deut. 4. «non addetis ad verbum, quod vobis loquor, nec auferetis ex eo, et 12. quod præcipio tibi, hoc tantum facito domino. Nec addas quidquam, nec minuas, et Apocal. 22. si quis apposuerit ad hæc, apponet super illum Deus plagas scriptas in libro isto, et, si quis diminuerit de verbis libri prophetiæ hujus, auferet Deus partem ejus de libro vitæ.» Has auctoritates nota pro *q. 1 a. 1.* contra mutilatores sacræ scripturæ ibi notatos, et addentes ad illam. Nihil igitur superflui, aut diminuti reperitur in prædictis. Quod, si quis dixerit contrarium, is, ultra quod rationibus sancti doctoris, et sacræ scripturæ auctoritatibus repugnat, audiet ab Augustino, li. 1. super Genes. contra Manichæos cap. 16. exemplum suæ stultitiæ congruum. «Si in alicujus opificis officinam (inquit) imperitus intraverit, videt ibi multa instrumenta, quorum causas ignorat, et si multum est insipiens, superflua putat. Jam vero, si in fornacem intus ceciderit, aut ferramento aliquo acuto se vulneraverit, noxia existimat ibi esse multa, quorum usum, quia novit artifex, insipientiam ejus irridet. Sic in hoc mundo quidam audent multa reprehendere, quorum causas non vident. Multa enim, etsi domui nostræ non sunt necessaria, in eis tamen completur universitatis integritas. Hæc Augustini verba bene applica ad propositum supradictum, quoniam multum valent. Ex hoc autem, quod in scripturis nihil diminuti, et consequenter omne, quod est necessarium, reperitur saltem quoad sensum, cave, ne inferas unquam, quod ordinationibus ab Ecclesia sancta factis non tenemur de necessitate salutis obedire. Hæc enim illatio hæreticorum est. Vide *q. 29. art. 3. et q. 32. art. 4.* *Secundo* vides: quomodo ex his vicissim Angelicus firmetur articulus hic cum omnibus similibus.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Doctores catholicos posse inter se diversa sentire, etiam in exponendo aliquem locum sacræ scripturæ, et tamen cum hoc adhuc remanere catholicos. Vides enim hic SS. Doctores *Augustinum, Basilium, Chrysostomum*, etc. supra á q. 66. quasi per totum hucusque, circa expositionem *primi capituli Genes.* diversas sententias adduxisse. Ex hoc tamen SS. Doctorum facto vario cave, ne incidas in errorem *Secundini* dicentis, Catholicos doctores errare, atque errare in fide. Neus miselle, si errarunt, aut errant in fide, quomodo sunt catholici? Et si sunt catholici, quomodo errarunt, aut errant in fide? saltem dixisses ad evandendum et falsitatem, et propriæ vocis ignorantiam, Catholicos doctores potuisse, et posse errare in fide. Hoc vere dixisses. At nihil contra catholicam Ecclesiam, quam sugillare voluisse videris, haberes, quoniam catholici quidem errare possunt in fide, sed tunc, quando sic volentes errant, non sunt catholici. Audi et plus. Catholici, dum sunt catholici, non possunt errare in fide, licet ii, qui catholici sunt, possint errare in illa. Ac si dicatur: *Arbor bona non potest malos fructus facere* Mat. 7. idest, *arbor bona*, dum est, seu remanet bona, non potest malos fructus facere, licet illa arbor, quæ bona est, possit fieri mala, et consequenter malos fructus facere. Cum enim malos fructus facit, jam non est bona, etsi quandoque fuerit bona. Sed hæc de sensu composito, quid ad ignaros, qualis est *Secundinus*? Non denigratur ergo Ecclesia catholica, cum dicitur Doctores catholicos posse errare in fide (modo exposito) sed per hoc ostenditur non singulis ejus filiis datum esse perseverare in fide; quod (ut patet) Ecclesiæ militantis dignitatem non minuit, nisi apud hæreticos statuentes Ecclesiam in solis prædestinatis et in bono inconcuse perseverantibus, contra scripturas, Concilia, præsertim *Trid. sess. 5. c. 12. 13. 14. Canon. 15. 16. 23.* Sed hoc alias. Vide q. 32. á 4. *Eluc.* et veritates aureas super legem veterem *Exo. 13. concl. 6.* Item *Gen. 7. concl. 1.* Item *numer. 2. concl. 8.* *Secundo* habes: quomodo per rationem declares, quod talis citra fidei detrimentum catholicorum doctorum varietas adstruit dignitatem scripturarum dum eundem locum literales etiam sensus plures compati, ac gignere monstrat (sup. q. 1. á. 10.) adstruit et dignitatem Ecclesiæ, de qua in ps. 44. pro laude magna dicitur, «Astilit Regina á dextris tuis in vestitu deaurato circumdata varietate, et circumamicta varietatibus.

Ex art. 3. responsione scilicet *ab quintum*, habes confutatam hæresim philosophorum (Direct. 2. p. q. 4.) dicentium, quod á Deo nihil novi potest immediate, procedere, item Algazelis (Direct. ibi.) dicentis, quod cælestia corpora sunt producta ab animabus ipsorum corporum, cælestium, et quod una anima producitur ab alia, scilicet inferior á superiori successive, et quod á *primo* cælo processit *secundum* cælum, et sic deinceps usque ad ultimum. Cum enim per subjunctum *ly fecit Deus* denotetur, quod immediate produxit, sicut per *primum li fecit Deus* denotabatur, quod Deus res illas produxit, patet manifestissime, quod hæresis illa damnatur. Vide supra q. 55. art. 5. et q. 65. art. 3. ex quorum articulorum literali ratione improbare potest hæresim, simulque eadem ratione ostendere, quod merito hic per textum scripturæ sacræ damnata jam olim fuerat. Ibi reperies quoque aliqua, quibus hanc eandem condemnare poteris, quamvis litera hæc Genesis ad hujus damnationem efficaciter sufficiat. Minima enim scripturæ sacræ particula in sensu catholico (ut hæc) intellecta efficaciter et fidem adstruit, et perfidiam disjicit, licet postea ad majorem tum fidelium consolationem, tum infidelium confusionem quidpiam sive rationum, sive Conciliorum, sive etiam scripturarum adducatur. *Secundo* ex his vicissim: quomodo doctrina præsens, et q. 55. art. 5. et q. 65. art. 3 firmetur videre potes.

Tractatus

DE HOMINE QUI EX SPIRITUALI ET CORPORALI SUBSTANTIA COMPOSITUR.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA QUINTA,

DE HOMINE, QUI EX SPIRITUALI, ET CORPORALI SUBSTANTIA COMPOSITUR: ET PRIMO DE HIS, QUÆ PERTINENT AD ESSENTIAM ANIMÆ, IN SEPTEM ARTICULOS DIVISA.

Post considerationem creaturæ spiritualis, et corporalis, considerandum est de homine, qui ex spirituali, et corporali substantia compositur. Et primo de natura ipsius hominis, secundo de ejus productione. Naturam autem hominis considerare pertinet ad theologum ex parte animæ, non autem ex parte corporis, nisi secundum habitudinem, quam habet corpus ad animam, et ideo prima consideratio circa animam versabitur. Et quia secundum Dionysium 11. cap. angel. hierar. tria inveniuntur in substantiis spiritualibus, scilicet *essentia, virtus, et operatio*. Primo considerabimus ea quæ pertinent ad essentiam animæ. Secundo ea, quæ pertinent ad virtutem, sive potentias ejus. Tercio ea, quæ pertinent ad operationem ejus.

Circa primum occurrit duplex consideratio. Quarum prima est de ipsa anima secundum se. Secunda de unione ejus ad corpus.

Circa primum quærentur septem.

Primo, utrum anima sit corpus.

Secundo, utrum anima humana sit aliquid subsistens.

Tercio, utrum animæ brutorum sint subsistentes.

Quarto, utrum anima sit homo, vel magis homo sit aliquid compositum ex anima, et corpore.

Quinto, utrum sit composita ex materia et forma.

Sexto, utrum anima humana sit incorruptibilis.

Septimo, utrum anima sit ejusdem speciei cum angelo.

ARTICULUS I.

Utrum anima sit corpus.

Pro affirmativa. Videtur quod anima sit corpus.

1. Omne mevens motum, est corpus. Anima est movens motum. Ergo anima est corpus.

Minor habet duas partes. Prima, quod anima sit movens. Et hæc prob. quia anima movet corpus. Altera est, quod anima moveatur. Et hæc prob. dupliciter.

Primo, Si anima non moveretur, non posset movere corpus: eo quia nemo dat quod non habet, sicut quod non est calidum, non calefacit. Sic anima si non movetur, non movet.

Secundo. Movens non motum causat motum sempiternum, et eodem modo semper se habentem ex 8. Phys. a tex. 45. usque ad 53. Sed anima non causat motum sempiternum, et eodem modo se habentem: cum hoc non videamus in motu animalium. Ergo anima non est movens non motum.

2. Cognoscens corpora est corpus. Anima cognoscit corpora. Ergo anima est corpus.

Maior. Omnis cognitio fit per aliquam similitudinem cognoscentis ad cognitum. Sed corporis ad rem incorpoream nulla est similitudo. Ergo oportet ut cognoscens corpora, sit corpus.

3. Quod tangit corpus est corpus. Anima tangit corpora. Ergo anima est corpus.

Maior prob. Quia contactus non est nisi corporum.

Minor, quod movet corpus, tangit corpus. Sed anima movet corpus. Ergo anima tangit corpus.

Maior hujus prob. Quia moventis ad motum oportet esse aliquem contactum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit. 6. de Trinit. cap. 6. *Quod anima simpliciter dicitur respectu corporis quia mole non diffunditur per spatium loci.*

Determinatio.

Ad inquirendum de animæ natura, duo sunt præsupponenda. Unum est, quod anima dicitur esse primum principium vitæ in his, quæ apud nos vivunt. Et hoc manifestatur. Quia animata dicuntur videntia, inanimata vero carere vita.

Alterum est, quod vita maxime manifestatur duplici opere, scilicet cognitionis, et motus; et hoc de se patet. Quæ enim aliquam habent cognitionem et quæ ex se moventur, manifestum est ea habere vitam.

Antiquorum philosophorum de hoc quæsito sententia.

Antiqui philosophi posuerunt principium vitalium operationum esse corpus. Et hoc, quia non valentes transcendere imaginationem, arbitrati sunt nihil esse in rerum natura nisi corpus. Igitur secundum antiquos philosophos respondendum erat quæsito affirmativo, hac conclusione.

CONCLUSIO. Anima est corpus. Quæ sic probatur. Omne principium vitalium operationum est corpus, ut dictum est secundum ipsos. Anima est principium vitalium operationum. Ergo anima est corpus.

Vera sententia.

Contra supradictam sententiam poni-
tur sequens conclusio.

CONCLUSIO. Anima non est corpus, sed corporis actus.

Prob. Primum vitæ principium non

est corpus, sed corporis actus. Anima est primum vitæ principium. Ergo anima non est corpus, sed corporis actus.

Maior hujus declaratur, deinde prob.

Principium vitæ est duplex, scilicet primum et secundum, sive principale et instrumentale. Aliquod corpus potest quidem esse principium vitæ instrumentale, sive secundarium, non autem primum. Cor enim in animali est quidem principium vitæ, non primum, sed secundarium sive instrumentale. In maiori igitur est sermo non de quocumque principio, sed de principio primo vitæ.

Tunc prob. ipsa maior. Vivere non convenit corpori, ex eo quod corpus, sed ut est tale corpus. Ergo esse principium primum vitæ non convenit corpori, sed ei per quod est tale corpus, scilicet animæ per quam corpus est vivens.

Antec. prob. Quia, si vivere conveniret corpori, ut est corpus; sequeretur quod omne corpus esset vivens, quod est manifeste falsum.

Manifestatur etiam conclusio á simili. Nam sicut calor, qui est calefactionis principium, non est corpus, sed quidam actus corporis; ita anima, quæ est principium vitalium operationum non est corpus, sed corporis actus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod movens est triplex. Quoddam est, quod non movetur, neque per se, neque per accidens, sed est omnino immobile, de quo Aristoteles loquitur in 8. phys. cit. Et tale movens potest causare motum uniformem et sempiternum. Aliud est movens quod movetur ad motum sui mobilis, non quidem per se, sed per accidens. Alterum est, quod movetur etiam per se ad motum sui mobilis.

Tunc ad maiorem dicitur, quod movens, quod per se movetur ad motum sui mobilis, est corpus. Movens autem, quod solum per accidens movetur, non

est necesse ut sit corpus. Anima autem movetur solum per accidens ad motum corporis, et ideo non est necesse ut sit corpus.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod non oportet ut cognoscens sit simile cognito in actu, sed sufficit ut ei possit fieri simile, per speciem ab eo abstractam. Unde licet corpus non sit simile secundum suam naturam animæ potest tamen ei fieri simile per speciem ab ipso abstractam.

Ad 3. Dicitur quod contactus est duplex, scilicet quantitatis et virtutis. Quod tangit corpus contacto quantitativo, est corpus; non autem quod tangit tantum contactu virtuali. Ad minorem dicitur, quod anima tangit corpus contactu virtuali, non quantitativo.

ARTICULUS II.

Utrum anima humana sit subsistens.

Pro negativa.—Videtur quod anima humana non sit subsistens.

1. Quod est subsistens, dicitur hoc aliquid. Sed anima non est hoc aliquid. Ergo anima non est subsistens.

Minor, quia hoc aliquid dicitur illud, quod est compositum ex materia et forma.

2. Omne, quod est subsistens, potest dici operari. Sed non potest dici quod anima operetur. Ergo anima non est subsistens.

Minor prob. quia ut dicitur in 1. de anima 64. *Dicere animam sentire, aut intelligere simile est, ac si dicat eam aliquis texere, aut edificare, quæ profecto anima non operatur.*

3. Formæ subsistentis est aliqua operatio sine corpore. Sed nulla animæ operatio est sine corpore. Ergo anima non est forma subsistens.

Minor prob. quia intelligere, de quo magis videtur inter animæ operationes, ut possit esse sine corpore, non est sine phantasmate, quod non est sine corpore.

ARTIC. II.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod est substantia, est subsistens. Anima est substantia. Ergo anima est subsistens.

Minor est August. in lib. 10. de Trinit. c. 7. qui dicit: *Quisquis videt mentis naturam, et esse substantiam, et non esse corpoream, videt eos qui opinantur eam esse corpoream, ob hoc errare, quod adiungunt ei ea sine quibus nullam possunt cogitare naturam, scilicet corporum phantasias.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Necesse est dicere principium intellectualis operationis, quod dicimus animam hominis, esse incorporeum et subsistens.

Hæc conclusio duas habet partes. Prima est animam esse incorpoream. Altera, animam esse subsistentem, et quoad utramque probatur. Sed prior pars potest habere duplicem sensum; unus est, ut anima sit incorporea in essendo, id est quod non habeat naturam corporum. Alter vero est, quod sit incorporea in cognoscendo, id est quod non cognoscat per organum corporeum, et secundum utrumque sensum probatur, et quoad primum.

Cognoscitivum omnium corporum nullam habet naturam corporis. Sed anima humana est cognoscitiva omnium corporum. Ergo anima humana nullam habet corporis naturam.

Maior prob. si tale cognoscitivum haberet naturaliter aliquam naturam corporis, talis natura impediret ipsum cognitione aliorum, sicut videmus, quod lingua infirmi, quæ infecta est cholericco humore amaro, non potest percipere aliquid dulce, sed omnia sibi videntur amara. Unde si principium intellectuale haberet in se naturam alicujus corporis, non posset omnia corpora cognoscere, eo quod omne corpus habeat naturam determinatam.

Quoad secundum sensum prob. prima

pars conclusionis sic. Si anima intelligeret per corporeum organum, natura illius organi, utpote determinata, impediret omnium aliorum corporum cognitionem: sicut si aliquis determinatus color esset, non solum in pupilla, sed in vase vitreo, liquor infusus ejusdem coloris videretur.

Quoad secundam partem, scilicet quod anima sit subsistens ostenditur. Quod per se potest operari, est per se subsistens. Sed anima humana potest per se operari. Ergo anima humana est per se subsistens.

Maior prob. quia cum operari sit entis in actu, secundum modum essendi, est modus operandi. Unde, quod per se operatur, sequitur á posteriori, quod per se existat.

Minor vero patet ex dictis in probatione secundi sensus, qua ostensum est quod anima per se, et non per corporeum organum intelligit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aliquid potest dici subsistens dupliciter. Uno modo pro eo, quod alteri non inest. Alio modo, pro subsistente completo in natura alicujus speciei.

Primo modo, accidentia non possunt dici subsistentia, quia non per se existunt, sed inhærent subjecto. Partes tamen secundum hunc primum modum subsistere dici possunt. Secundo vero modo, nec accidentia, nec partes dicuntur subsistentia, nec hoc aliquid. Cum igitur anima sit substantia, poterit dici hoc aliquid primo modo, utpote quæ non inest alteri, ut subjecto. Tamen non potest dici hoc aliquid secundo modo, quia non est substantia completa, sed pars speciei. Ad argumentum igitur dicitur ad maiorem. Quod illud, quod est proprie subsistens, potest dici hoc aliquid. Ad minorem vero dicitur, quod anima est subsistens juxta primum modum, et ad probationem dicitur: quod probat animam non esse

subsistentem et hoc aliquid secundo modo.

Ad 2. Dicitur dupliciter. Primo negando minorem. Anima enim potest per se operari, ut probatum est, per hoc quod absque corporeo organo intelligit. Ad probationem dicitur, quod Arist. non est locutus secundum propriam sententiam, sed secundum opinionem illorum, qui dicebant, intelligere esse moveri, ut patet ex his, quæ ibi præmittit. Si enim intelligere esset vere moveri sicut anima absque corpore non potest ædificare, nec posset sine corpore intelligere.

Vel dicitur secundo ad maiorem. Quod operari convenit subsistenti, sive per se existenti, sed tamen secundum diversum modum quo aliquid dicitur per se existens, diverso modo ei attribuitur operari. Unde sciendum quod aliquid potest dici per se existens dupliciter. Uno modo, quia non inest alteri, sicut accidens subjecto: et hoc modo oculus, manus, et caput possunt dici per se existere, quatenus non insunt alicui subjecto ut accidens. Alio modo aliquid dicitur per se existens proprie. Et tale per se existens est illud, quod non inest alteri, neque ut accidens subjecto, neque ut pars toto, et sic manus, oculus, caput, etc. non possunt dici per se existere. Igitur secundum diversum modum per se existendi, potest aliquid dici per se operari. Unde quia accidentia nullo modo per se existunt, nullo modo dicuntur per se operari: calefactio enim non attribuitur calori effective, sed calido. Partibus autem, quia aliquo modo per se existunt, attribuitur aliquo modo operatio. Unde potest dici quod oculus videt, sed proprie actiones attribuuntur ei, quod proprie per se subsistit. Unde proprie dicitur quod homo videt per oculum. Anima autem humana est per se existens primo modo quia non inest ut accidens, et ideo ei aliquo modo attribuitur operatio, scilicet

cet sicut parti, tamen magis proprie attribuitur operatio toti composito. Unde magis proprie dicitur homo intelligit per animam, quam dicatur quod anima intelligit.

Ad formam igitur argumenti dicitur ad maiorem, quod omne subsistens, protest per se operari, si enim vere et proprie et secundum omnem modum subsistat, proprie et per se operatur. Si vero subsistat improprie, ut subsistunt partes non proprie ei convenit operari. Tunc ad minorem dicitur, quod anima, quia aliquo modo est per se existens, dicitur aliquo modo per se operari: sed quia non proprie et secundum omnem modum est per se existens, non proprie ei convenit operari.

Ad probationem minoris, prout tangit hunc sensum dicitur, quod illa similitudo valet tantum quoad hoc, quod sicut texere et ædificare, proprie non conveniunt animæ, sed composito; sic et intelligere: non autem valet quoad alia, puta quod sicut ædificare exercetur per organum, ita et intelligere.

Ad 3. Dicitur, quod aliquam operationem esse sine corpore, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut sit sine corporeo instrumento, seu organo. Alio modo, ut sit sine corporeo objecto. Illa operatio dicitur esse sine corporeo organo, quæ non exercetur per organum corporeum. Illa dicitur esse sine corporeo objecto, quæ non habet objectum corporeum. Tunc ad maiorem dicitur, quod forma cujus nulla est operatio sine corporeo organo, verum est quod non est subsistens: si autem sit aliqua forma, quæ habeat operationem in qua concurrat corpus, solum ut objectum, potest esse per se subsistens.

Ad minorem autem dicitur, quod anima non habet in hoc statu operationem sine corporeo objecto, habet tamen operationem quæ exercetur sine organo corporeo, quæ est intelligere. Nec per hoc quod intellectus indiget corporeo ob-

jecto, sequitur quod non sit subsistens; quia sic nec animal esset subsistens, cum indigeat exterioribus sensibilibus ad sentiendum.

Ad probationem minoris dicitur, quod probat animam indigere corpore, ut objecto non ut organo; phantasma enim est ut objectum in intellectione.

ARTICULUS III.

Utrum animæ brutorum animalium sint subsistentes.

Pro affirmativa.—Videtur quod animæ brutorum animalium sint subsistentes.

1. Anima hominis est subsistens, ut dictum est articulo præcedenti. Ergo et animæ brutorum sunt subsistentes.

Prob. conseq. quia homo convenit in genere cum aliis animalibus.

2. Animæ sensitivæ sunt subsistentes. Sed animæ brutorum sunt sensitivæ. Ergo sunt subsistentes.

Maior prob. animæ habentes operationes sine corpore, sunt subsistentes, ut dictum est de anima intellectiva. Sed animæ sensitivæ habent operationem sine corpore. Ergo animæ sensitivæ sunt subsistentes.

Minor hujus prob. sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia, ut Arist. dicit. Sed intellectus intelligit intelligibilia sine corpore. Ergo sensus etiam sensibilia sine corpore sentit.

3. Animæ, quæ habent operationem, quæ non potest corpori convenire, sunt subsistentes. Sed animæ brutorum habent operationem quæ non potest corpori convenire. Ergo sunt subsistentes.

Minor prob. movere, non convenit corpori, sed solum moveri. Animæ brutorum movent corpus. Ergo animæ brutorum habent operationem, quæ non convenit corpori.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In libro de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 16. dicitur. *Solum hominem credi-*

mus habere animam substantivam, animalium vero animæ non sunt substantivæ.

Determinatio.

Antiquorum Philosophorum sententia.

Antiqui philosophi dixerunt, nedum animas brutorum, sed nec animas humanas esse subsistentes. Et eorum ratio fuit, quia intelligere sicut sentire secundum eorum sententiam sunt operationes provenientes à principio corporeo.

Platonis sententia.

Plato ex adverso posuit, nedum animas humanas, sed etiam animas brutorum esse subsistentes. Et ejus ratio fuit quia sentire et intelligere sunt operationes convenientes animæ, secundum seipsam, absque corpore.

Aristotelis sententia.

Aristoteles autem citatus art. præced. docuit solam animam intellectivam esse subsistentem, animas vero brutorum non esse subsistentes. Et ejus ratio fuit, quia sola operatio, quæ est intelligere, exercetur sine corporeo organo.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Animæ brutorum non sunt subsistentes.

Prob. Formæ subsistentes habent operationes proprias. Sed animæ brutorum non habent proprias operationes, sed omnes eorum operationes sunt conjuncti. Ergo animæ brutorum non sunt subsistentes.

Minor prob. Quia omnes hujusmodi operationes fiunt cum aliqua corporis immutatione, sicut apparet in operatione videndi, in qua immutatur pupilla per speciem coloris.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod etsi homo conveniat in genere cum aliis animalibus, specie tamen differt, quæ differentia causatur ex diversitate formæ. Non enim oportet ut omnis formæ differentia faciat generis diversitatem. Stat ergo, quod homo conve-

niat in genere cum aliis animalibus, et tamen quod anima humana sit subsistens, et non animæ brutorum, cum sint specie diversæ.

Ad 2. Neg. maior. Ad probationem neg. minor. Non enim anima sensitiva habet operationem sine corpore, ut dictum est. Ad cujus probationem dicitur quod intellectus se habet ad intelligibilia, sicut sensus ad sensibilia, quoad aliqua, non autem quoad omnia. Quoad aliqua, inquam, quia sicut intellectus est in potentia ad intelligibilia, ita sensus ad sensibilia. Non autem quoad omnia, quia sensitivum patitur à sensibili cum corporis immutatione, propter quod excellens sensibile corrumpit sensum. Intellectus autem non patitur cum aliqua corporis immutatione, nisi per accidens, quatenus scilicet per sensus præparantur phantasmata: et per hoc patet quod intelligere est propria animæ operatio, cum exerceatur sine aliqua corporis immutatione, non autem sentire.

Ad 3. Neg. minor. Ad probationem dicitur, quod movere sive imperando sive exequendo, non convenit animæ sensitivæ sine corpore.

ARTICULUS IV.

Utrum anima sit homo.

Pro affirmativa. Videtur quod anima sit homo.

1. Quod est intus in homine est homo. Sed anima est intus in homine. Ergo anima est homo.

Maior prob. Quia Apost. dicit 2. Cor. 4. *licet his qui foris est, noster homo corrumpatur; tamen is qui intus est, renocatur de die in diem.*

2. Persona humana est homo. Anima est persona humana. Ergo anima est homo.

Minor probatur, quia anima est substantia non universalis, sed particularis, quæ est idem quod hypostasis, quæ in natura rationali est persona.

Argumentum sed contra.

D. August. 9. de civit. Dei cap. 3. Commendat Varronem, quod hominem, nec animam solam, nec solum corpus, sed animam simul et corpus esse arbitrabatur.

Determinatio.

Distinctio. Animam esse hominem dupliciter potest intelligi. Uno modo ut anima sit homo, sed hæc anima non sit hic homo. Alio modo, quod etiam hæc anima sit hic homo.

1.^a CONCLUSIO. Si materia non esset pars speciei, ut Averroes dixit, anima esset homo.

Prob. Quia tunc tota species esset ipsa forma. Unde anima sola esset species humana, et homo.

2.^a CONCLUSIO. Anima non est homo.

Prob. Materia est pars speciei humanæ. Ergo anima non est totus homo, sed pars hominis.

Antec. Declaratur primo, deinde prob. Sciendum enim, quod duplex est materia, scilicet signata, quæ est individuationis principium, ut sunt hæc carnes, et hæc ossa: et communis ut sunt carnes et ossa. Quando dicitur, quod materia est pars speciei, sermo est de materia in communi.

Prob. Vero duplici ratione, quibus reprobata remanet Averrois sententia.

Prima. Quod significatur per definitionem speciei pertinet ad naturam ipsius speciei. Sed materia in communem significatur per definitionem specierum rerum materialium. Ergo materia in communi est de natura speciei.

Maior prob. Quia ad naturam speciei pertinet id, quod significat definitio.

Minor quia definitio rerum naturalium non significat formam tantum, sed formam et materiam.

Secunda ratio, quod est de substantia omnium individuorum, oportet esse de substantia speciei, sub qua illa individua continentur. Sed de ratione om-

nium individuorum contentorum sub humana specie est materia, quod scilicet sint ex his carnibus, et ex hac anima. Ergo de ratione humanæ speciei est, quod sit ex carnibus et ossibus, et ex anima.

3.^a CONCLUSIO. Si operatio animæ sensitivæ esset eis propria sine corpore, hæc anima esset hic homo.

Prob. Illud est homo, quod operatur operationes hominis. Sed si operationes animæ sensitivæ essent ei propriæ, ipsa anima operaretur operationes, quæ homini attribuantur. Ergo anima esset homo.

4.^a CONCLUSIO. Hæc anima non est hic homo.

Prob. Cui non convenit operatio hominis, non est hic homo. Sed huic animæ non convenit operatio hominis. Ergo hæc anima non est hic homo.

Minor prob. Quia superius ostensum est, quod sentire, quod est quædam operatio hominis, licet non propria, non est solius animæ, sed compositi, et sic homo non est sola anima, sed aliquid compositum ex anima, et corpore.

Platonis positio.

Plato potuit ponere, quod homo esset anima utens corpore, et hoc quæ posuit quod sentire esset propria animæ operatio, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. ad prob. dicitur, quod Apostolus appellat animam hominem, non quod sit totus homo, sed quia secundum rei veritatem, pars intellectiva est principalis pars hominis, sicut rector civitatis, civitas dicitur, et dicitur homo interior, et pars sensitiva dicitur homo exterior, quia secundum quosdam, qui solum circa sensibilia detinentur, pars sensitiva cum corpore est præcipua hominis pars.

Ad 2. Neg. minor. ad prob. dicitur, quod anima est quidem substantia particularis, sed non est hypostasis. Non enim sufficit ad hoc, ut aliquid dicatur hypostasis, quod sit substantia particularis, sed ultra hoc requiritur, quod

sit substantia completa in specie, et non pars speciei, sicut est anima. Unde sicut manus et pes non possunt dici persona, licet sint substantiæ particulares, ita nec anima potest dici persona humana, sed solum est ejus pars.

ARTICULUS V.

Utrum anima sit composita ex materia et forma.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima sit composita ex materia, et forma.

1. Quæcumque participant primam potentiam, habent materiam. Sed anima participat primam potentiam. Ergo anima habet materiam.

Maior prob. quia prima potentia est materia prima.

Minor probatur, quod est in potentia, participat primam potentiam. Sed anima est in potentia ut apparet ex hoc quod est aliquando intelligens in potentia. Ergo anima participat primam potentiam.

Maior hujus probatur. quia quæcumque sunt in actu, participant primum actum, qui est Deus, ut Dionys. dicit, de div. nom. 1. 5. Ergo quæcumque sunt in potentia, participant primam potentiam.

Conseq. hæc prob. quia actus contra potentiam dividitur.

2. In quocumque inveniuntur proprietates materiæ, ibi invenitur materia. Sed in anima inveniuntur proprietates materiæ. Ergo in anima est materia.

Minor prob. subjici, et transmutari sunt proprietates materiæ, quæ reperiuntur in anima, quæ subijcitur scientiæ et virtuti, et mutatur de ignorantia in scientiam, et de vicio in virtutem.

3. Illa, quæ non habent materiam, non habent causam sui esse, ut dicitur 8. Phys. tex. 1. Sed anima habet causam sui esse. Ergo anima habet materiam. Minor prob. quia anima creatur à Deo.

4. Quod non habet materiam, sed est

forma tantum, est actus purus, et infinitum sed anima non est actus purus. Ergo anima habet materiam. Minor prob. solus Deus est actus purus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

D. August. prob. 7. super Genes. ad lit. cap. 7. 8. et 9. Quod anima non est facta de materia corporali, nec ex materia spirituali.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Anima non est composita ex materia, et forma.

Prob. supponendo hoc unum, scilicet quod de ratione animæ est, quod sit forma alicujus corporis, quo supposito prob. concl.

Aut anima est forma corporis secundum se totam, aut est forma secundum unam partem, et secundum aliam est materia. Si dicatur quod anima sit forma secundum se totam. Ergo impossibile est quod anima habeat materiam.

Probatur consequentia, quia materia, cum sit in potentia, non potest esse pars formæ, quæ est actus, utpote quæ contra se invicem sunt divisa.

Si vero dicatur quod anima sit forma tantum secundum unam sui partem, tunc illam partem secundum quam est informans, dicemus formam et animam: aliam vero partem, non dicemus animam, sed primum informatum. Unde semper impossibile est quod materia sit pars formæ.

2.^a CONCLUSIO. Anima intellectiva non est composita ex materia et forma.

Prob. dupliciter. Primo ratione ostensiva. Secundo ducente ad impossibile.

Ostensiva ratio est. Recipiens formas rerum absolute absque materia et conditionibus materialibus, est forma absque materia. Sed anima intellectiva recipit rerum omnium formas absque materia et conditionibus materialibus. Er-

go anima intellectiva est forma absque materia.

Maior probatur, quia unumquodque recipitur per modum recipientis. Unde si aliquid recipit formas etiam materiales immaterialiter, ipsum erit immateriale.

Minor prob. Cognoscens res in sua natura absolute, recipit formas rerum cognitarum absolute, et non contractas per materiam. Sed anima intellectiva est huiusmodi; cognoscit enim lapidem inquantum est lapis absolute. Ergo recipit formas rerum absolute.

Maior hujus probatur, quia unumquodque cognoscitur eo modo, quo ejus forma est in cognoscente.

Ratio ad impossibile est. Si anima intellectiva esset composita ex materia et forma: sequeretur quod formæ rerum reciperentur in ea, ut individuales, et ex hoc ulterius sequeretur quod non cognosceret nisi singularia.

Prima sequela prob. quia in sensibus videmus quod quia sunt potentiæ affixæ organo corporali, non recipiunt formas rerum, nisi ut individuales, scilicet quatenus sunt in hac materia.

Secunda vero sequela prob. quia materia est principium individuationis. Unde potentia recipiens species, sive formas, ut sunt in hac materia, non cognoscit nisi individua.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Respondetur dupliciter. Primo negatur minor, scilicet quod anima participet primam potentiam, quæ est materia prima. Ad probationem negatur maior scilicet quod omnia, quæ sunt in potentia, participant primam potentiam, quæ est materia prima. Ad cujus probationem negatur consequentia. Non enim valet quod sicut omnes actus participant primum actum sic omnia, quæ sunt in potentia, participant primam potentiam, quæ est materia: et ratio est, quia primus actus est universale principium omnium actuum, utpote, qui

est infinitus, et in se virtualiter omnia præhabens, ut Dionys. dicit, et propterea participatur à rebus, non sicut pars, sed per hoc quod in omnia diffunditur. Quia igitur omnes actus effluunt à primo actu, manifestum est quod omnes ad primum actum, tamquam ad omnium actuum principium reducuntur: quod quidem de potentia dici non potest. Potentia enim non est propter seipsam, sed propter actum, unde secundum diversitatem actuum est diversitas potentialium, eo quod potentia debeat actui proportionari, et hac ratione non potest esse una potentia recipiens omnes actus sicut est unus actus influens omnes actus, alioquin potentia receptiva adæquaretur potentiæ activæ primi actus.

Dicitur secundo, ad argumentum. Quod duplex est potentia receptiva. Una est receptiva formarum individualium, et hæc est potentia materiæ primæ. Alia est potentia receptiva formarum absolutarum, et hæc est potentia ipsius intellectus, sive animæ intellectivæ, propter quam dicitur esse in potentia. Quod est in potentia primo modo, est compositum ex materia et forma: non autem quod est in potentia secundo modo. Ad formam igitur dicitur, quod illa maior, quæcumque participant primam potentiam habent materiam, si sit sermo de potentia, quæ respicit formas individuales, in quo sensu adducitur et probatur, est vera. Sed negatur minor. Anima enim non est in potentia ad formas individuales, sed ad formas absolutas. Ad probationem ipsius minoris, prout tangit hunc sensum, jam responsum est, per hoc, quod non est una potentia, ad quam omnes potentiæ absolute reducuntur, nisi sit sermo de potentia ad formas individuales, quæ est materia prima.

Ad 2. Neg. minor. ad prob. dicitur, quod sicut alia est potentia materiæ, et alia potentia intellectus, ut dictum est: ita alius est modus, quo materia subji-

citur et transmutatur, á modo quo anima subicitur et transmutatur. Materia enim subicitur formis individualibus, et per actionem naturalis agentis transmutatur de una in alteram. Anima autem transmutatur de ignorantia in scientiam, per hoc, quod est in potentia ad formas absolutas, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod ea, quæ non habent materiam, non habent quidem causam formalem sui esse, quemadmodum composita, quæ per formam habent esse; habent tamen causam effectivam sui esse, per quam de nihilo in esse fuerunt producta.

Ad 4. Dicitur, quod ad hoc ut aliquid sit actus purus, non sufficit quod sit forma tantum absque materia, sed ultra hoc requiritur, quod non habeat esse receptum in aliquo, et participatum. Anima autem licet careat materia, quia tamen habet esse participatum, et receptum in essentia, et per consequens ad talem naturam determinatum, non est actus purus. Unde solus Deus, qui non habet esse participatum, sed est ejus esse subsistens, est actus purus.

ARTICULUS VI.

Utrum anima humana sit corruptibilis.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima humana sit corruptibilis.

1. Animæ brutorum sunt corruptibiles. Ergo et animæ humanæ.

Conseq. prob. quorum est simile principium, et similis processus, debet etiam esse similis finis. Sed simile est principium generationis hominum, et jumentorum, quia de terra facta sunt. Similis est etiam vita processus in utrisque: quia *similiter spirant omnia, et nihil habet homo jumento amplius*, ut dicitur Eccles. 3. Ergo ut ibidem concluditur, *unus est interitus hominum et jumentorum, et æqua utriusque conditio.*

2. Omne, quod est ex nihilo, vertibile est in nihilum. Sed homo est ex nihilo, non solum quantum ad corpus, sed etiam quantum ad animam: *ex nihi-*

lo enim nati sumus, ut dicitur Sapientiæ 2. Ergo ut ibidem concluditur, *post hoc erimus, tamquam non fuerimus*, etiam secundum animam. Maior prob. quia finis debet respondere principio.

3. Operatio propria animæ non potest esse sine corpore. Ergo nec anima potest remanere sine corpore.

Conseq. prob. Quia nulla res est sine propria operatione.

Antecedens probatur. Quia intelligere, quæ est propria animæ operatio non potest esse sine phantasmate, quod non est sine corpore, ut dicitur 3. de anima tex. 161.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Est expressa sententia Dionysii 5. cap. de divinis nominibus dicentis, quod *animæ humano habent ex bonitate divina, quod sint intellectuales, et quod habeant substantialem vitam inconsumptibilem.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Necesse est dicere animam humanam, quam dicimus intellectivum principium, esse incorruptibilem.

Probatur. Quod non corrumpitur per se, neque per accidens, est incorruptibile. Sed anima humana non corrumpitur per se, nec per accidens. Ergo anima humana est incorruptibilis.

Maior prob. Quia dupliciter aliquid dicitur corruptibile, scilicet per se, vel per accidens.

Minor prob. et primo, quod non sit corruptibilis per accidens. Quod est subsistens, non potest generari, nec corrumpi per accidens. Sed anima humana est subsistens, ut probatum est art. 3. Ergo anima humana non potest generari, nec corrumpi per accidens, id est ad generationem et corruptionem alterius.

Maior hujus prob. Quod habet esse per se, non potest generari, vel corrumpi nisi per se. Sic enim alicui competit

generari et corrumpi, sicut ei competit esse. Sed quod subsistit, habet esse per se. Ergo quod subsistit, non potest corrumpi nisi per se.

Et hoc idem, scilicet quod anima non possit corrumpi per accidens, sicut nec aliquod subsistens, prob. ex opposito. Ideo enim accidentia et formæ materiales, ut sunt animæ brutorum, dicuntur generari et corrumpi per accidens, scilicet ad generationem et corruptionem compositorum, quia non sunt subsistentes.

Quod autem anima humana non possit corrumpi per se, ostenditur verificari non solum de anima humana, sed etiam de quacumque alia forma subsistente. Id á quo non potest separari esse, non corrumpitur per se. Sed nec ab anima, nec ab alia quacumque forma subsistente potest separari esse. Ergo nec anima, nec quæcumque alia forma subsistens est corruptibilis per se.

Maior prob. Quia corruptio fit per hoc, quod separatur esse, ab eo, quod dicitur corrumpi.

Minor, quod competit alicui per se non potest separari ab eo. Sed esse, per se competit formæ subsistenti. Ergo esse non potest separari á forma.

Minor hujus patet. Quia materia secundum hoc acquirit esse in actu, in quantum habet formam, et secundum hoc accidit in ea corruptio, quia separatur á forma. Sed dato etiam, quod anima humana sit composita ex materia et forma, ut quidam dixerunt, adhuc probatur ipsam esse incorruptibilem. In quo est corruptibilitas, est contrarietas. Sed in anima non est contrarietas. Ergo anima est incorruptibilis.

Maior prob. Quia generationes et corruptiones ex contrariis, et in contraria sunt. Unde corpora cælestia quæ non habent materiam contrarietati subjectam, sunt incorruptibilia.

Minor prob. Quod habet modum recipiendi absque contrarietate, habet es-

se absque contrarietate. Unumquodque enim recipit secundum modum sui esse. Sed anima habet modum recipiendi absque contrarietate, utpote in qua etiam rationes contrariorum, non sunt contrariæ, cum una sit scientia contrariorum. Ergo in anima intellectiva non est contrarietas.

Secundo prob. concl. Quod habet naturale desiderium essendi semper, est incorruptibile. Sed anima rationalis habet naturale desiderium essendi semper. Ergo anima rationalis est incorruptibilis.

Maior prob. quia naturale desiderium non potest esse frustra.

Minor prob. ex differentia, quæ est inter appetitum sensitivum et intellectivum. Nam unumquodque naturaliter suo modo desiderat naturaliter esse. Appetitus tamen in rebus cognoscentibus, sequitur cognitionem. Unde appetitus sensitivus appetit, quod apprehenditur per vires cognoscitivas sensitivas. Et appetitus intellectivus appetit quod per intellectum cognoscitur; sensus autem cognoscit ipsum esse solum sub hic et nunc, unde non appetit esse, nisi sub hic et nunc. Intellectus autem cognoscit ipsum esse absolute et secundo omne tempus, ideo desiderat esse secundum omne tempus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. ad prob. neg. minor ad cujus prob. dicitur quod verba illa inducuntur ex persona insipientium, verificantur tamen quantum ad corpus, non autem quantum ad animam. Quantum enim ad corpus est simile principium hominum, et jumentorum: quia ex terra similis progresus: quia similiter spirant omnia. Et similis finis: quia morte finiuntur. At quantum ad animam, non est simile principium: quia anima facta, et creata est á Deo ex nihilo. Unde dicitur Genes. 1. *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vetæ.* De animalibus vero dicitur. Producat terra

animam videntem. Non est similis processus quantum ad animam: quia homo intelligit, non autem animalia bruta. Unde nec est similis finis animæ intellectivæ, et aliorum animalium.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod aliquid posse verti in nihilum, potest dupliciter intelligi. Uno modo per potentiam sibi inhærentem. Alio modo per potentiam in altero existentem. Quod potest non esse primo modo, est corruptibile: non autem, quod potest non esse secundo tantum modo. Tunc ad minorem dicitur, quod anima potest verti quidem in nihilum per divinam potentiam, à qua ex nihilo fuit creata, non autem ex aliquo principio sibi inhærente. Et sicut posse creari non importat in creatura aliquam passivam potentiam ad esse, sed solum potentiam in creante: sic posse annihilari in anima non importat aliquam potentiam, sed solum in creatore, ut non amplius influat esse.

Ad 3. Neg. antec. ad prob. dicitur, quod intelligere cum phantasmate, non est propria animæ operatio, nisi dum est corpori conjuncta, separata autem à corpore habebit alium modum intelligendi similem aliis substantiis: à corpore separatis, ut dicitur quæstione 79. art. 1.

ARTICULUS VII.

Utrum anima, et angelus sint unius speciei.

Po affirmativa.—Videtur quod anima et angelus sint unius speciei.

1. Quæ ad eundem finem ordinantur, sunt ejusdem speciei. Sed anima, et angelus ad eundem finem ordinantur. Ergo anima et angelus sunt ejusdem speciei.

Maior prob. quia unumquodque ordinatur ad proprium finem per naturam suæ speciei, per quam habet inclinationem ad finem.

Minor prob. quia tam anima, quam angelus ordinatur ad æternam beatitudinem.

2. Ea, quæ conveniunt in nobilissimo

sui, conveniunt in eadem specifica differentia. Sed angelus et anima conveniunt in nobilissimo sui. Ergo anima et angelus conveniunt in eadem differentia specifica.

Maior, quia quod est nobilissimum et perfectissimum in re, est ultima specifica differentia, utpote quæ complet rationem speciei. Unde ea, quæ conveniunt in nobilissimo sui, conveniunt in specifica differentia.

Minor, quia conveniunt in esse intellectuali, quo nihil est in anima et angelo nobilius.

3. Corpus non pertinet ad speciem animæ. Ergo anima et angelus non differunt specie. Antec. prob. quia corpus est extra essentiam animæ. Conseq. prob. Quia anima ab angelo differre non videtur, nisi per hoc, quod est corpori unita.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quorum sunt diversæ operationes naturales, ipsa differunt specie. Sed angelorum et animarum sunt diversæ operationes naturales, et ut Dionys. dicit 7. cap. de div. nom. Ergo anima et angelus non sunt unius speciei.

Determinatio.

Origenis sententia.

Origenes lib. 1. Periar. c. 3. et 8. posuit animas humanas et angelos esse unius speciei: et hoc ideo dixit, quia existimavit quod diversitas, quæ invenitur inter substantias spirituales, sit accidentalis, utpote ex libero arbitrio ipsarum proveniens.

Et sic, ejus ratio formatur. Ea, quæ differunt solum accidentaliter, sunt ejusdem speciei. Sed animæ et angeli differunt tantum accidentaliter, scilicet ex diversis motibus liberi arbitrii, secundum quod magis vel minus à Deo recesserunt, ut dictum est supra, secundum Origenem. Ergo non differunt specie.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Angelus et anima sunt

diversarum specierum, et naturaliter inæquales.

Hæc concl. prob. dupliciter. Primo præsupponendo quod angelus et anima sint formæ subsistentes, non compositæ ex materia et forma. Sic in substantiis incorporeis, non compositis ex materia et forma, non potest esse diversitas secundum numerum, absque diversitate secundum speciem, et absque naturali inæqualitate. Sed angelus et anima sunt formæ subsistentes, non compositæ ex materia et forma, ut supponitur. Ergo angeli et anima differunt specie, et sunt naturaliter inæquales.

Maior habet duas partes. Prima est, quod formæ subsistentes non multiplicentur numero sub eadem specie. Altera est, quod huiusmodi formæ sint naturaliter inæquales.

Prima pars prob. Quia non potest intelligi quod forma separata à materia sit multiplicata secundum numerum solum. Si enim esset albedo separata ab omni subjecto, non posset esse nisi una: cum hæc albedo non differat ab illa, nisi per hoc quod sunt in diversis subjectis.

Secunda pars prob. Quia diversitas secundum speciem, semper habet inæqualitatem naturalem concomitantem: semper enim una species est altera perfectior, ut patet de speciebus colorum. Et huius ratio est, quia differentiæ dividentes genus, contrariæ sunt, contraria autem se habent sicut perfectum et imperfectum, utpote quorum principium est habitus et privatio, ut dicitur 10. metaph. tex. 15. et 16.

Secundo prob. concl. Dato quod angelus et anima componantur ex materia et forma. Si angeli et anima haberent materiam aut principium distinctionis numeralis, in eis esset materia vel forma.

Non potest dici quod sit materia. Quia materia non est distincta, nisi per quantitatem, nec potest esse principium

distinctionis, nisi ipsa prius per quantitatem sit divisa. Sed in angelis et animabus non invenitur quantitas, cum sint incorporei. Relinquitur ergo quod principium distinctionis sit forma, ut scilicet sint diversi, propter diversas habitudines diversarum formarum ad diversas materias.

Sed distinctio, quæ est per formam, est specifica, cum naturali inæqualitate, ut supra dictum est in ratione præcedenti. Ergo dato, quod angelus et anima essent compositi ex materia et forma, adhuc specie distinguerentur.

Obiectio.

Sed ex prædictis videtur sequi quod etiam animæ rationales, vel non sint plures, vel si sint plures, quod specie distinguantur, cum et ipsæ sint formæ subsistentes, et immateriales, sicut angeli.

Solutio.

At quomodo animæ rationales numero distinguantur, non obstante earum immaterialitate et subsistentia erit videndum in quæstione sequenti art. 2. præcipue in solutione 1. arg.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod finis est duplex, scilicet proximus et remotus. Quæ ordinantur ad eundem finem proximum, sunt ejusdem speciei. Quæ vero ordinantur solum ad eundem finem remotum, non est necesse ut sint ejusdem speciei. Tunc ad minorem dicitur, quod angelus et anima ordinantur ad eundem finem remotum et ultimum, scilicet ad æternam beatitudinem.

Secundo dicitur, quod finis est duplex. Naturalis, et supernaturalis. Quæ ordinantur ad eundem finem naturalem proximum, sunt ejusdem speciei non autem hoc est necesse in his, quæ ordinantur ad eundem finem supernaturalem.

Ad 2. Neg minor. Ad prob. dicitur negando, quod esse intellectuale sit nobilissimum, quod in angelo et anima

reperitur. Et ratio est, quia id, quod est nobilissimum et perfectissimum, debet esse maxime determinatum per modum actus. Intellectuale autem est indeterminatum, et commune ad multos intellectualitatis gradus, sicut esse sensibile est commune ad omnia sensibilia, quæ tamen sunt specie distincta. Unde nobilissimum et perfectissimum in angelis est proprius gradus intellectualis naturæ repertus in unoquoque.

Vel sub aliis verbis dicitur, ut alias dictum est, quod angeli et animæ conveniunt in nobilissima natura, non au-

tem in nobilissimo gradu naturæ et ideo sunt diversarum specierum.

Ad 3. Dicitur ad antec. et ad ejus prob. quod quamvis corpus sit extræ animæ essentiam, anima tamen ex natura suæ essentiæ habet quod sit corpori unibilis. Unde anima non est proprie in specie, sed compositum: et hoc ipsum quod anima indiget corpore quodammodo ad suam operationem, ostendit quod anima tenet inferiorem gradum in natura intellectuali, quam angelus, qui corpori non unitur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 75.^a QUESTIONE.

Ex art. 1. habes primo, quomodo per rationem interimas hæresim *Tertullianistarum* dicentium, animam esse corpus, sive corpoream, quamvis immortalem. Si enim per esse corpus intelligant, quod anima habeat partes crassas, in hasque scindi possit, quarum una sit in uno loco circumscriptive, alia in alio (hoc vere est esse corpus) tunc ista eorum positio non tantum error, sed etiam hæresis dicenda est. Nam sacris literis manifeste contradicit, ut patebit. *Secundo* igitur habes: quomodo per rationem ostendas, hanc juste damnari à scripturis sanctis, Galat. 5. «Caro concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem.» Hic describens Apostolus bellum inter corpus, et animam, dicit, ipsam animam esse spiritum. Item Luc. 23. *In manus tuas commendo spiritum meum.* Hic etiam Dominus, dum suam animam jam moribundam patri commendat, eam vocat spiritum. Item Eccle. 3. «Quis novit, si spiritus filiorum Adam ascendat sursum?» et hic Salomon per spiritum intelligit animam. Item ab Apostolis (teste *Papa Clemente*, constitutionum Apostolorum lib. 6. c. 11.) sic, «animam incorpoream, et immortalem affirmamus, nec interire eam velut corpora, sed perpetuo manere, uti rationis participem, et libertate præditam.» Item à *Papa Innocentio III.* extra de summa Trinitate, et fide catholica: «firmiter credimus, etc. quod Deus de nihilo condidit creaturam spiritualem, et corporalem, angelicam videlicet, et mundanam, ac deinde humanam, quasi communem ex spiritu, et corpore constitutam.» Vocat ergo *Papa Innocentius* simul cum Concilio *Lateranensi* animam humanam spiritum, et ipsum spiritum (ut patet) dividit contra corpus. Si igitur anima est, ut revera est, spiritus, jam non est corpus, et consequenter supra dicta, atque similia per hoc, quod dicunt animam esse spiritum, damnant positionem dicentem, Animam esse corpus. Nam pro constanti tenendum est, illud, quod est spiritus, non esse corpus, quoniam ex evangelio hoc habetur. Discipulis namque (ut narratur *Luc. 24.*) existimantibus, spiritum esse Dominum post resurrectionem ad eos januis clausis ingredientem, respondit Dominus ipse: «Palpate, et videte, quia spiritus carnem, et ossa non habet, sicut me videtis habere.» Ecce ex ore Domini quod spiritus non habet partes corporeas, carnem scilicet, et ossa, consequenter nec sanguinem, venas, arterias, nervos, musculos, et hujusmodi. Si ergo aliquid est spiritus, non est corpus, et si est corpus, non est spiritus. Eodem tenore interimitur, et damnatur hæresis *Sadducæorum*, et philoso-

phorum (Directorium inquisitorum, *secunda parte quæst. 4.*) Dicentium, animas non esse spiritus, sed solum corpora. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica firmetur, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem rejicias hæresim *Libertinorum* dicentium: Animas nostras nihil esse. Si enim est per se subsistens (ut hic concluditur) utique est aliquid anima nostra. Item hæresim *Arabicorum*, *Sadducæorum*, *Herrmanni Ritschii* concorditer dicentium: Animam hominis simul cum corpore in ipsius morte corrumpi; licet differenter de ipsius animæ resurrectione sentiant. Nec mirandum, si hic adducantur hæreses de mortalitate animæ loquentes: quoniam, cum esse per se subsistens, et esse immortale se necessario consequantur (ut patet intra *articul. sexto*) negantes animæ immortalitatem negant etiam, ipsam esse subsistentem: sicut è converso ponentes animæ immortalitatem ponunt per hoc, ipsam esse per se subsistentem. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illam, immo illas merito fuisse damnatas à «Leone Decimo in Concilio Lateranensi sessione octava. Cum diebus nostris nonnulli ausi sint dicere de natura animæ rationalis, quod mortalis sit; et aliqui temere philosophantes, secundum saltem philosophiam, verum esse asseverant: Nos sacro approbante Concilio damnamus, et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, et hoc in dubium vertentes, cum illa sit immortalis. Quod manifeste constat ex Evangelio, cum Dominus ait: Animam autem non possunt occidere: et alibi: Qui odit animam suam in hoc mundo, in vitam æternam custodit eam: et etiam, cum æterna præmia, et æterna supplicia pro merito vitæ judicandis repromittit. Alias incarnatio, et alia Christi mysteria nobis minime profuissent, nec resurrectio expectanda foret; ac sancti, et justi miserabiliores essent (juxta Paulum) omnibus hominibus. Cumque verum vero non contradicat; omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam falsam omnino esse definimus: et, ut aliter dogmatizare non liceat, districtius inhibemus, omnesque hujusmodi erroneis assertionibus inhærentes, tamquam hæreticos, vitandos, et puniendos fore decernimus. Insuper omnibus, et singulis Philosophis publice legentibus districtè præcipimus: ut, cum Philosophorum principia, aut conclusiones, in quibus à recta fide deviare noscuntur, auctoribus suis legerint, seu explicaverint (quale hoc de immortalitate animæ, ac alia hujusmodi) teneantur eisdem veritatem religionis Christianæ omni conatu manifestam facere, et persuadendo (pro posse) docere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta, cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere, atque resolvere. Et infra idem in eosdem inquit: «Unde infectas philosophiæ, et poesis radices purgare, et sanare valeant.» De mente ergo Concilii est, quod anima per se subsistat: cum hoc, et immortalitas ejus necessario se consequantur: et contrarium, scilicet, quod non sit per se subsistens, ab ipso eadem ratione damnatur. De mente quoque Concilio patet esse; quod dicere, mortalitatem animæ dari secundum philosophiam, aut aliquid contrarium fidei esse verum secundum philosophiam, est hæresis: et quod sic dicentes, tamquam hæretici, sunt puniendi. Talia enim non sunt philosophiæ, cum verum vero non contradicat: sed infectæ philosophiæ. Item easdem hæreses merito damnari à dictis in veritatibus aureis super legem veterem, *Gene. 2. concl. 3.* *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica doctrina præsens declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Gnosticorum*, et *Munichæorum* dicentium; bestias omnes rationis esse capaces; et bruta omnia, æque ut hominem, non solum sentire, verum etiam intelligere. Hac enim positione data, necessario sequitur, brutorum animas esse per se subsistentes, sicut et anima intellectiva. *artic. 2.* brutaque esse ejusdem speciei cum homine, et esse quoad animas incorruptibilia. Contra hos errores pugnat art. præsens in corp. in resp. ad *primum*, et art. 6. Montrando ergo, bruta non habere intellectum, monstratum erit, ipsarum animas non esse immortales, nec subsistentes, et damnando unum horum, damnabuntur per hoc et reliqua. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, præ-

dictam hæresim justissime á Scripturis damnatam, Psal. 31. «Nolite fieri, sicut equus, et mulus, in quibus non est intellectus. Genes. 1. Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram; ut præsit piscibus maris, volatilibus cæli, et bestiis, universæque terræ, omnique reptili, quod movetur in terra. Præminencia hæc hominis, de qua dicitur ly *præsit*, non est quoad corpus præcisse, cum alia animalia sint homine sic præstantiora; puta, cervus in cursu coporali, aquila in visu, leo in fortitudine, vulpes in naturali sagacitate, etc. Taceo quod alia animalia nascuntur in corpore vestita, naturaliter sunt armata, mox, vel quasi mox nata ambulant, et per se pascuntur, et hujusmodi, quæ homini quoad corpus tunc denegata sunt. Auctoritas ergo illa Genesis intelligitur de homine quoad animam intellectivam. Sic enim præest, sive præstantior est homo bestiis omnibusque ibi narratis. A Genesi ergo damnatur illa positio. Item á Psalm. 48. «Homo cum in honore esset, non intellexit; comparatus est jumentis insipientibus, et similis factus est illis.» Ecce jumentis fit homo similis per hoc, quod non intellexit. Quod si bestiæ habent rationem, seu intellectum: tunc homo per hoc, quod non intellexit, dissimilis, non similis fit bestiis. Nam bestiæ, si haberent intellectum, quandoque intelligerent. Tanto autem magis prædictæ auctoritates manifeste expugnant illam positionem, eandemque hæresim esse demonstrant, quanto magis dicit illa, quod bestiæ intelligunt, et æque, ut homo. Item ab Ecclesiasticis dogmatibus, c. 16. in principio tom. 3. inter opera Augustini, sic: *Solum hominem credimus habere animam substantivam, animalium vero animæ non sunt substantivæ. Prima pars hujus auctoritatis facit pro articulo præcedenti: et damnat hæreses ibi damnatas. Item damnantur á dicendis infra qu. 93. art. 2. item 2. 2. artic. num. 447. item in veritatibus aureis super legem veterem, Gens. 1. concl. 15.*

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, bene esse dictum Gen. 1. postquam dixerat, *creavit hominem ad imaginem, et similitudinem suam*, etc. *masculum, et fæminam creavit eos*: et iterum cap. 2. *Formavit hominem de limo terræ et inspiravit in eum spiraculum vitæ: et factus est homo in animam viventem*. In utroque enim loco vult dicere Scriptura; quod homo non est anima sola: et hoc quidem in primo loco denotat per ly «masculum, et fæminam creavit eos: in *Secundo* autem per ly factus est homo in animam viventem: maxime connectendo utrumque locum suis prædictis contextibus. Imago namque Dei non est distinctio sexus masculini, vel fæminini: sed est habere intellectum, et voluntatem seu animam intellectivam, quæ in *secundo* capitulo dicitur *anima vivens*, idest, absolute, seu omni vita cuicumque animæ conveniente, vivens. Vivit enim in homine vita vejetativa, et vita sensitiva, et vita intellectiva. Factus ergo est homo non anima vivens, quasi quod anima intellectiva sola sit homo: sed factus est in animam viventem, quia homo est quid consistens ex corpore illo formato de limo terræ, et ex spiraculo illo vitæ in faciem ejus inspirato. Ad quod designandum, præmisso ly «formavit hominem de limo terræ, et inspiravit in faciem ejus, spiraculum vitæ, mox subintulit; et factus est homo in animam viventem» Cum igitur in anima non sit (ut etiam cæcutientibus patet) sexus masculinus, aut fæmininus, et in c. 1. dicatur *masculum, et fæminam creavit eos*, scilicet, homines: clarissime constat, quod homo, secundum Scripturam, non est anima sola: sed est aliquid compositum ex habente imaginem Dei, et ex habente sexum masculinum, et fæmininum, idest ex anima intellectiva, et corpore. *Secundo* habes: quomodo per rationem defendas sensum catholicum horum duorum locorum Scripture, qui singillatim hominem non esse animam solam testantur; et quomodo cum horum veritate concordet alias Scripturas secundum superficiei apparentiam dissonas, ut est illud 2. Cor. 4.

Ex art. 5. habes *primo*, quomodo per rationem interimas errores *Seleucianorum* dicentium: Animam hominis esse factam de terra. Item *Enthusiastarum* dicentium: Animas factas esse ex igne. Hi enim omnes videntur compositam ponere animam vel de terra, vel de igne, tanquam ex materia, et de seipsa, tanquam ex forma. Ve-

rum manifestius ipsam ex materia, et forma compositam possuit *Seleucus*, et *Hermias* Galatæ, dum expresserunt utramque partem compositionis, dicentes (teste *Alphonso Castr.*) quod animæ factæ sunt ex igne, et spiritu. Hos et per rationem eandem potes rejicere. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, errores prædictos juste damnatos à Papa *Clemente V.* *Clement.* de summa Trin. et fide cathol. sic. «Doctrinam omnem; seu positionem temere asserentem, aut veritatem in dubium, quod substantia animæ rationalis, seu intellectivæ vere, et perfecte non sit forma humani corporis, velut erroneam, ac veritati catholicæ fidei inimicam, hoc sacro approbante Concilio, reprobamus. A *Clemente* igitur damnata videtur positio, quod anima rationalis sit composita ex materia, et forma; cum ab eo reprobetur illa quod scilicet anima non sit perfecte forma corporis. Nam, si esset sic composita, jam non esset perfecte forma corporis: quoniam (ut in *art.* et *q.* 76. *art.* 1. in *sine corporis* habes) non esset tunc secundum se totam forma corporis. Et tanto magis hoc videtur verum, quanto sub *ly perfecte* intelligit Papa (ut ex ibi subjunctis habetur) quod sit et per se, et essentialiter forma corporis: Hæc solum pro tanto adducta sint, pro quanto videntur damnare, quod anima sit composita ex materia, et forma.

Ex *art.* 6. habes *primo*, quomodo per rationem interimas hæreses *Basmotheorum*, qui (teste Papa *Clemente*, *constitutionum Apostolorum libr. 6. capit. 6.*) animæ immortalitatem negant. Item nonnullorum *philosophorum* (*Direct. inquisit. 2. par. qu. 4.*) quorum aliqui dicunt: Mortuo corpore anima moritur; aliqui: Anima non est tota æterna, sed una particula est æterna, et major, alia temporalis; Aliqui: Quoad animam etiam homines non sunt æterni, gloria tamen æterna est ab hominibus affectanda. Item aliquorum innominatorum (teste *Philastrio*) dicentium, Animas hominum post mortem converti in bruta, suis meritis congrua. Item *Tertulliani* dicentis, Animas hominum sceleratorum post ipsorum mortem converti in dæmones. Item *Archonticorum* dicentium, Animam esse cibum Principatumum, ac Potestatum. Istæ tres ultimæ adducuntur hic, pro quanto negant immortalitatem animæ, vel eam negare videntur. Si enim anima convertitur in aliud, vel si est cibus aliquorum: utique non remaneret, quæ prius erat, et consequenter esset mortalis. Hæreses aliorum vide supra *art.* 2. ad hunc etiam locum pertinentes. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas merito damnatas omnes illas fuisse ab Apostolis sic; «animam immortalem affirmamus, et perpetuo manere, uti rationis participem, et libertate præditam.» *Clemens* ibi. c. 11. Item à Papa *Leone X.* in Conc. *Lateranensi.* Vide hæc solemnem damnationem supra *art.* 2. et ibi etiam notabis, quod, tamquam hæretici damnantur hi, qui dicunt, verum esse secundum philosophiam saltem, quod anima nostra sit mortalis. Ultra inconvenientia, quæ ibi à *Leone* adducuntur sequutura, si anima diceretur mortalis, tu ex Sapientiæ capitulo secundo hoc etiam advertes; quod scilicet hæc positio ad se traheret destructionem omnium operum bonorum, et patrationem omnium malorum. Audi, quid illi insipientes in responsione ad *primum* articulum hujus recitati ex mortalitate animæ à seipsis ibi prædicta inferant. *Venite ergo* (concludentes inquirunt) «et fruamur bonis, quæ sunt, et utamur creatura, tamquam in juventute celeriter. Vino pretioso, et unguentis nos impleamus: et non prætereant nos flos temporis. Coronemus nos rosis, antequam marcescant: Nullum pratum sit, quod non pertranseat luxuria nostra. Nemo vestrum exors sit luxuriæ nostræ. Ubique relinquamus signa lætitiæ: quoniam hæc est pars nostra, et hæc est sors nostra. Opprimamus pauperem justum, et non parcamus viduæ, nec veterano: nec revereamur canos nulli temporis. Sit autem fortitudo nostra lex injustitiæ.» Pondera post tot mala omnium pessimam conclusionem illam: *Sit fortitudo nostra lex injustitiæ; et videbis.* quantam hæresis de mortalitate animæ secum malorum colluviem adducat. Specialiter autem (si per *ly Converti* intelligas revolutionem, remanente substantiæ animæ) à regulis fidei narratis ab *Athanasio* in libro sexto de beatitudine filii Dei, damnatur sic: «si quis constituitur, animas hominum in revolutionem ruc-

sus in mundo, aut in hominibus, aut in pecudibus, aut in serpentibus verti Anathema sit.» Quod si per ly *converti* intelligatur versio de substantia in substantiam (in quo sensu adducebatur supra, secundum quod etiam de aliquibus intelligi poterat) tunc damnatur á Leone.

Ex art. 7. habes *primo*, quomodo per rationem, tamquam á quodam præsupposito fortiori, interimas hæresim *Gnosticorum*, et *Manichæorum* dicentium, Animam rationalem ex Dei substantia extitisse, aut Dei substantiam esse, aut Dei naturam. Itemque dicentium, Angelos ex Dei substantia extitisse. Si enim ejusdem speciei non sunt anima et angelus, utique nec ejusdem naturæ numeralis, qualis est substantia, vel natura divina, erunt. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has merito fuisse damnatas á Concilio *Bracarensi primo*: de regulis fidei capitulo quinto, sic: «si quis animas humanas, vel Angelos ex Dei credit substantia extitisse, sicut Manichæus, et Priscillianus dixerunt: Anathema sit» Item á Leone *primo* Papa epist. 93 vel secundum aliorum computum, 71. cap. quinto, sic: «Quinto capitulo refertur, quod animam hominis divinæ asserant esse substantiæ, nec á natura conditoris sui conditionis nostræ distare naturam. Quam impietatem ex philosophorum quorundam, et Manichæorum opinione manantem catholica fides damnat, sciens nullam tam sublimem, tamque præcipuam esse facturam, cujus Deus ipse natura sit.» Adverte *Leonis* ultima verba, *sciens nullam tam*, etc. unde habes, esse contra fidem catholicam dicere, angelos, quantumcumque præstantes, creatos, vel etiam creabiles, aut aliquam facturam majorem, si angelis possit esse superior, ex Dei natura existere. Hoc et *Leonis* dictum monstrat esse hæresim dicere, carnem Christi esse conversam in divinitatem (quod ait *Eutyches* Abbas, secundum *Prateolum*) vel aliquid Verbi fuisse in carnem conversum (quod ait *Apollinaris*, secundum *Prateolum*) vel humanitatem Christi esse æqualem divinitati (quod ait *Arnoldus* secundum *Prateolum*) vel Christi corpus esse Deum, omnino propie dici debere, aut cum ascendit in cælum, plane Deum esse factum (quæ duo ajunt *Metamorphistæ*, secundum *Prateolum*) vel quod natura humana in Christo sit persona Verbi, aut veraciter Deus naturalis, et propius (quod ait *Augustinus de Roma*, *Archiepiscopus Nazarenus*, secundum *Concil. Basil. Sess. 22.*) vel alia hujusmodi. Omnes enim hæ positiones, facturam (licet Christi persona factura non sit) esse ex natura divina, aliququaliter dicere videntur, si bene consideres. *Tertio* videre licet: quomodo ex his vicissim Angelica hæc doctrina confirmetur.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SEXTA, DE UNIONE ANIMÆ AD CORPUS, IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de unione animæ ad corpus.

Et circa hoc quærentur octo.

Primo, utrum intellectivum principium uniatur corpori ut forma.

Secundo, utrum intellectivum principium numero multiplicetur secundum multiplicationem corporum, vel sit unus intellectus omnium hominum.

Tertio, utrum in corpore, cujus forma est principium intellectivum, sit aliqua alia anima.

Quarto, utrum sit in eo aliqua alia forma substantialis.

Quinto, quale debeat esse corpus, cujus intellectivum principium est forma.

Sexto, utrum tali corpori uniatur mediante aliquo alio corpore.

Septimo, utrum mediante aliquo accidente.

Octavo, utrum anima sit tota in qualibet parte corporis.

ARTICULUS I.

Utrum principium intellectivum uniatur corpori ut forma.

Pro negativa.—Videtur quod prin-

principium intellectivum non uniat corpori ut forma.

1. Quod est separatum, et nullius corporis actus, non unitur corpori ut forma. Sed intellectus est separatus, et nullius corporis est actus. Ergo anima intellectiva non unitur corpori ut forma.

2. Si principium intellectivum esset unitum corpori ut forma: sequeretur quod non esset omnium cognoscitivum, quod est contra rationem intellectus.

Prob. conseq. quia quod habet naturam determinatam, non est cognoscitivum omnium, ut superius dictum est, in quæst. præcedenti, art. 2. et 3. Sed si intellectivum principium uniretur corpori ut forma, haberet naturam determinatam. Ergo non esset omnium cognoscitivum.

Minor hujus prob. Quia omnis forma determinatur secundum naturam materiæ, cujus est forma, alioquin non requireretur proportio inter materiam et formam. Sed si principium intellectivum reciperetur in corpore, reciperetur in determinata materia: quia omne corpus habet determinatam materiam. Ergo si principium intellectivum uniretur corpori ut forma, haberet naturam determinatam.

3. Potentia receptiva, quæ est actus corporis, recipit formas rerum materialiter et individualiter. Sed intellectus est potentia receptiva, quæ recipit formas rerum intellectuarum, non materialiter et individualiter, sed magis immaterialiter et universaliter. Ergo principium intellectivum non unitur corpori ut forma.

Maior prob. Quia receptum est in recipiente, secundum modum recipientis. Unde si recipiens sit in materia, materialiter debet recipere, quæ recipit: ut apparet in potentiis sensitivis, quæ quia sunt actus materiæ, materialiter species recipiunt.

Minor, quia alioquin intellectus non esset cognoscitivus universalium et immaterialium, sed solum singularium.

4. Illud, cujus virtus, sive potentia non est actus corporis, non est unitum corpori ut forma. Sed aliqua potentia, sive virtus rationalis animæ non est virtus alicujus corporis. Ergo nec anima est actus corporis.

Maior prob. Quia virtus, sive potentia non potest esse abstractior, vel simplicior quam essentia, à qua potentia, sive virtus derivatur.

Minor. Actio intellectualis non est alicujus corporis, ut ex dictis patet. Ergo nec potentia intellectiva est alicujus corporis.

Conseq. prob. Quia ejusdem est potentia, et actio: idem enim est, quod potest agere, et agit.

5. Quod per se habet esse, non unitur corpori ut forma. Sed intellectivum principium habet per se esse. Ergo non unitur corpori ut forma.

Maior prob. Quia forma, quæ unitur corpori, non habet esse secundum se, sed est quæ aliquid est, et esse ejus est compositum. Minor, quia intellectivum principium est subsistens, ut dictum est.

6. Forma, quæ est in materia, non potest esse sine propria materia. Sed principium intellectivum potest esse, et remanere sine corpore, cum sit incorruptibile. Ergo non unitur corpori ut forma.

Maior prob. Quod inest alicui per se, semper inest ei. Sed forma unitur materiæ secundum se, et secundum suam essentiam: cum ex materia et forma fiat unum per se, et non per accidens. Ergo forma, quæ unitur materiæ, semper inest ei.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Propria differentia rei desumitur à propria forma. Sed rationale, quod est differentia hominis, desumitur à prin-

cipio intellectivo. Ergo principium intellectivum est forma hominis.

Determinatio.

CONCLUSIO. Necesse est intellectivum principium esse formam humani corporis.

Prob. Illud, quo primo aliquid operatur, est forma ejus, cui operatio attribuitur. Sed anima est, qua primo homo operatur unumquodque vitalium operum. Ergo anima est forma substantialis humani corporis.

Maior prob. inductive. Id enim, quo corpus sanatur, est sanitas, et quo primo scit anima, est scientia. Unde sanitas est forma corporis, et scientia animæ.

Secundo prob. eadem maiori ratione. Illud, quo aliquid agit, est ejus actus. Nihil enim agit, nisi secundum quod est actu. Ergo illud, quo aliquid agit, est ejus forma. Conseq. prob. quia actus est forma.

Secundo prob. concl. Si principium intellectivum non uniretur corpori ut forma, actio intelligendi non posset attribui homini, quod tamen est falsum; quia unusquisque experitur seipsum esse, qui intelligit.

Prob. Conseq. præmittendo, quod tribus modis potest alicui attribui aliqua actio, ut patet 5. phys. tex. 4. Primo. Alicui attribuitur operatio secundum se totum, ut cum dicimus, quod medicus sanat. Secundo. Alicui attribuitur actio secundum partem, ut cum dicimus, homo videt. Videt enim homo non secundum totum, sed per oculos. Tercio attribuitur actio alicui per accidens, ut cum dicimus, album ædificat. Quando igitur attribuitur actio intelligendi Sorti, vel Platoni, aut attribuitur secundum accidens, vel secundum totum, vel secundum aliquam partem.

Non potest dici quod attribuat ei secundum accidens: quia quod convenit Sorti, inquantum homo, non convenit ei per accidens, sed per se. Sed Sorti convenit intelligere inquantum homo.

Ergo Sorti non convenit intelligere per accidens, sed per se.

Nec potest dici quod attribuat ei secundum totum, ita ut Sortes secundum totum intelligat. Quia idem est, qui percipit se sentire et intelligere, unde homo, qui sentit, etiam intelligit. Sentire autem non est sine corpore. Ergo impossibile est quod homo secundum totum intelligat, sed necesse est ut secundum unam partem sentiat, quæ utatur corpore, et quod corpus sit aliqua pars Sortis intelligentis, et quod intellectus sit aliquo modo ei unitus.

Commentatoris sententia de modo quo intellectus unitur corpori.

Quidam concedunt quidem intellectum uniri corpori, negant tamen, uniri ei ut forma, et hi divisi sunt in assignando modum unionis principii intellectivi cum corpore, sive cum intelligente. Commentator dicit hanc unionem fieri per speciem intelligibilem. Dicebat enim Commentator quod intellectus possibilis erat speratus à corpore, et ei uniebatur per species intelligibiles, quas ponebat habere duplex subjectum, scilicet ipsum intellectum possibilem ex una parte, et phantasmata existentia in Sorte intelligente, ex altera parte. Unde species intelligibiles erant quoddam vinculum, quo intellectus uniebatur cum phantasmatibus, et quia hæc phantasmata sunt in corpore, hac ratione dicebatur quod Sortes intelligit.

Reprobatio opinionis Commentatoris.

Sed hæc Commentatoris opinio sic reprobatur. Nam ista continuatio non sufficit, ad hoc quod actio intellectus dicatur actio Sortis. Ergo aliquo modo unitur intellectus ipsi Sorti.

Prob. antec. per similitudinem in sensu, ex quo Aristoteles procedit ad considerandum ea quæ sunt intellectus. Sic enim se habent phantasmata ad intellectum, sicut colores ad visum ut dicitur 3. de anima tex. 18. sicut ergo species colorum sunt in visu, ita species

phantasmatum sunt in intellectu possibili. Patet autem quod ex hoc quod colores sunt in pariete, cujus species sunt in visu, actio visus non attribuitur parieti. Non enim dicimus quod paries videat, sed magis quod videatur: sic etiam ex hoc quod species phantasmatum sunt in intellectu possibili separato, non sequitur quod Sortes, in quo sunt phantasmata, intelligit, sed quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur.

Formatur igitur sic ratio. Sicut se habet species colorum ad colorem, et ad potentiam visivam; sic se habent species intelligibiles ad phantasmata, et ad intellectum possibilem. Sed ex hoc quod species colorum sunt in visu, non attribuitur actio videndi parieti, in quo sunt colores: non enim dicimus quod paries videat, sed potius quod videatur. Ergo nec actio intelligendi poterit attribui Sorti per hoc, quod phantasmata sunt in ipso, sed magis dicetur, quod ipse, vel ejus phantasmata intelligantur. Et sic patet, quod unio ficta à Commentatore, non sufficit, ad hoc quod intelligere attribuitur homini.

Quorundam aliorum opinio.

Quidam autem alii dixerunt quod intellectus unitur corpori ut motor, et sic ex intellectu et corpore fit unum, ut actio intellectus toti attribui possit.

Reprobatio.

Sed hoc quadrupliciter reprobatur.

Primo, ex ordine inter movere et intelligere sic. Intelligere est prius quam movere. Ergo per unionem intellectus cum Sorte per motum, non potest dici quod Sortes intelligat.

Antec. prob. quia motus animæ fit per appetitum, qui est posterior cognitione. Non ergo quia movetur Sortes ab intellectu, ideo intelligit, sed potius è converso, quia intelligit, ideo ab intellectu movetur.

Secundo, ex differentia operum penes immanere et transire. Si principium in-

tellectionis esset unitum intelligenti homini, sicut motor unitur moto; sequeretur quod intelligere esset actio transiens, quod est falsum, cum intelligere sit actio manens in agente et non transiens in alterum, sicut calefactio.

Conseq. prob. quia actio, quæ est à principio, quod est extra essentiam ejus, cui talis operatio attribuitur, est transiens. Sed si intellectus, qui est principium intellectionis, non est unitus Sorti ut forma, erit extra essentiam Sortis, qui cum sit individuum in natura, compositum ex materia et forma substantiali, habet propriam formam. Ergo intelligere esset actio transiens, scilicet à principio extrinseco in Sortem.

Tertio si intelligere esset à principio unito intelligenti tantum sicut motori, sequitur quod intelligere attribuitur Sorti, sicut instrumento. Sed hoc est contra Aristotelem lib. 1. de anim. tex. 12. qui vult quod intelligere non sit per instrumentum corporeum. Ergo, etc.

Conseq. prob. quia actio motoris nunquam attribuitur moto, nisi sicut instrumento, sicut attribuitur serræ actio carpentarii.

Quarto. Aut cum dico Sortes intelligit, ly Sortes significat tantum partem corpoream compositi ex motore et mobili: aut totum compositum. Si partem tantum. Ergo sibi non potest attribui intelligere.

Prob. sequela, quia operatio partis non potest attribui alteri parti. Si totum; ergo Sortes non est unum simpliciter. Ergo nec simpliciter ens. Patet prima sequela. Quia ex motore, et mobili non fit unum simpliciter. Secunda vero, quia unumquodque eo modo est ens, quo unum. Ex quibus omnibus patet, quod necessarium sit asserere, principium intellectivum esse unitum Sorti intelligenti ut forma: nec aliter potest salvari, quod operatio intelligendi possit attribui Sorti, nisi per hunc modum.

Secundo prob. concl. sic, principium

propriæ operationis in unoquoque est ejus forma substantialis, per quam speciem sortitur. Sed intelligere est propria operatio hominis, inquantum homo. Ergo principium intellectionis est forma substantialis intelligentis hominis, et est corpori ut forma unitum.

Maior prob. quia natura uniuscujusque rei, ex ejus propria operatione ostenditur.

Minor vero prob. quia homo per hanc operationem, quæ est intelligere, transcendit omnia alia. Unde et Arist. in lib. 10. Etich. cap. 7. in hac operatione, sicut in propria hominis, ultimam felicitatem posuit.

Ad objectionem tacitam responsio.

Sed posset quis dubitare circa prædicta, quomodo sit possibile quod intelligere, et intellectus nullius corporis dicantur actus, et tamen sit forma corporis, dans illi esse, ut conclusum est. Sed dicitur, quod licet anima rationalis sit forma corporis; tamen quia est nobilissima forma inter formas, quæ sunt in materia, non immergitur materiæ totaliter, sed excedit eam, in hoc quod habet virtutem et operationem, in qua non communicat corpus. Unde est actus corporis secundum suam essentiam, et nullius corporis actus secundum virtutem intellectivam.

Ad alteram interrogationem tacitam responsio.

Posset etiam circa prædicta quæri, an si anima esset composita ex materia et forma (ut aliqui dixerunt) posset esse unita corpori ut forma? Et dicitur, quod non, cum enim forma sit actus, materia vero sit ens in potentia, nullo modo, id quod est ex materia et forma compositum, potest esse alterius forma secundum se totum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod aliquid esse separatum, et non esse corporis actum, dupliciter potest intelligi. Uno modo secundum essentiam. Alio

modo secundum virtutem, quod est separatum utroque modo á materia, verum est quod á nullius corporis est forma. Sed quod est altero tantum horum modorum separatum, potest esse corporis forma. Tunc ad minorem dicitur, quod anima est actus corporis secundum seipsam, et secundum suam substantiam, sed tamen secundum virtutem intellectivam est separata, et nullius corporis est actus: quia virtus intellectiva nullius organi corporalis est actus, sicut virtus visiva est actus oculi, ut Philosophus dicit in 3. de anima text. 6. et 7.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur ad maiorem, quod omnis forma, quæ est in materia secundum esse et secundum virtutem, nec elevatur supra materiam, et est immersa totaliter materiæ, verum est quod determinatur secundum determinationem materiæ, si autem non sit totaliter immersa materiæ, sed aliquantulum supra materiam elevata, secus est. Tunc ad minorem dicitur, quod anima licet secundum se sit in materia, non tamen est immersa totaliter materiæ, sed est elevata taliter, quod secundum suam virtutem est supra materiam, et operatur absque corporali organo, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod verificatur de forma pure materiali, quæ non potest elevari ad operandum absque organo corporali. Anima autem secundum potentiam intellectivam, in qua immaterialiter recipiuntur species omnium, est elevata et separata, ut dictum est.

Ad 4. Neg. maior, ad prob. dicitur, quod per hoc anima non est minus abstracta, quam sua potentia, committitur enim fallacia figuræ dictionis, monendo quomodo in magis. Licet enim anima non habeat illum modum abstractionis, quem habet potentia intellectiva, qui est non esse corporis formam. Anima tamen alium modum abstractionis nobiliorem, scilicet posse per se subsis-

tere, absque eo quod dependeat á corpore, et tamen intellectus non potest esse nisi alteri inhæreat, scilicet ipsi essentiæ animæ.

Ad 5. Neg. maior. Ad prob. dicitur quod propositio illa assumpta verificatur de formis non subsistentibus in suo esse, non autem de his formis, quæ possunt per se subsistere. Illæ enim possunt tantum esse, ut quo, et dant esse composito quod tamen esse, ipsæ per se non possunt retinere. Formæ autem subsistentes, ut est anima, habent esse et illudmet, per quod ipsæ sunt, communicant composito et destructo composito, retinere possunt suum esse, ut patet in ipsa anima nostra.

Ad 6. Neg. maior. Ad prob. dicitur ad maiorem, quod aliquid convenire per se alicui, dupliciter contingit, scilicet actu, vel aptitudine: sicut igni actu convenit levitas, esse autem sursum ei convenit aptitudine. Si enim sit á loco proprio separatus, est leve, secundum suam naturam, cum aptitudine et inclinatione ad locum sursum. Animæ igitur per se convenit posse per se esse, sed dum est á corpore separata; semper aptitudinem habet et inclinationem naturalem ad corpus.

ARTICULUS II.

Utrum principium intellectivum multiplicetur secundum multiplicationem corporum.

Pro negativa.—Videtur quod principium intellectivum non multiplicetur secundum multiplicationem corporum.

1. Nulla substantia immaterialis multiplicatur secundum numerum in una specie. Sed anima humana est substantia immaterialis, cum non componatur ex materia et forma, et omnes homines sunt unius speciei. Ergo non potest multiplicari in eadem specie, sed est unus tantum intellectus.

2. Si secundum multiplicationem corporum multiplicarentur animæ humanæ. Videtur quod remotis corporibus, mul-

ARTIC. II.

tudo animarum non remaneret, sed ex omnibus animabus remaneret aliquod unum solum; quod est hæreticum.

Conseq. prob. Quia remota causa, removetur effectus. Sed multitudo corporum est causa multitudinis animarum. Ergo remotis corporibus, removetur multitudo.

3. Si intellectus tuus est alius ab intellectu meo: ergo uterque intellectus recipit species rerum, quas cognoscit individualiter quod est contra rationem intellectus, qui est cognoscitivus universalium et non singularium.

Prob. conseq. Quia si intellectus meus est alius ab intellectu tuo, uterque intellectus erit quoddam individuum. Individua enim sunt, quæ differunt numeru sub eadem specie. Tunc sic, intellectus est individuum. Ergo recipit species individualiter. Prob. conseq. Quia unumquodque recipitur per modum recipientis.

4. Si intellectus non esset unus in omnibus, sequeretur quod numquam plures homines possent intelligere unum et idem intelligibile, puta naturam leonis, vel lapidis quod est manifeste falsum: cum omnes intellectus possint intelligere unam et eandem naturam intelligibilem.

Conseq. prob. Quia res intellecta est in intellectu. Si igitur intellectus meus est alius ab intellectu tuo. Ergo res, quæ est in intellectu meo, est alia á re, quæ est in intellectu tuo, et non poterit esse idem intellectum in utroque intellectu, sed semper erunt diversa intellecta.

Ex his ulterius sequitur quod illa duo intellecta á me et á te, erunt distincta tantum numeraliter, sicut ipsi intellectus numeraliter distinguuntur, et cum ea, quæ numero differunt, sint intellecta tantum in potentia, sequeretur quod illa duo erunt intellecta tantum in potentia: et iterum, cum ab omnibus diversis contingat abstrahere rem communem intelligibilem, poterit ab his

duobus abstrahi res communis, intelligibilis, et sic in infinitum. Et tandem cum abstrahere á singularibus naturam eis communem, sit officium imaginativæ, sequeretur quod intellectus non esset differens ab imaginativa. Et cum omnia hæc falsa sint et absurda, dicendum videtur quod intellectus omnium est unus et idem.

5 Intellectus magistri docentis, et discipuli addiscentis est unus et idem. Ergo Pari ratione, intellectus omnium hominum est unus.

Antec. Intellectus discipuli et magistri habent unam et eandem numero scientiam. Ergo unus intellectus est utriusque.

Antec. hujus. Scientia magistri non potest generare aliam scientiam in intellectu discipuli, cum scientia non sit forma activa. Ergo communicat ei eandem numero scientiam.

6. Animæ non sunt plures. Ergo nec intellectus plures.

Conseq. prob. Quia anima maxime una esse videtur quantum ad intellectum. Si ergo ipsa anima est tantum una, Ergo multo magis intellectus.

Antec. prob. Quia inquit Aug. libro de quantitate animæ cap. 22. *Si plures tantum animas humanas dixerim, ipse me ridebo.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Arist. in 2. physic. text. 38. dicit, sicut se habent causæ universales ad universalia; ita se habent causæ particulares ad particularia. Sed impossibile est quod una anima secundum speciem sit diversorum animalium secundum speciem. Ergo impossibile est quod anima intellectiva una numero sit diversorum secundum numerum.

Determinatio.

CONCLUSIO. Intellectum esse unum omnium, est omnino impossibile.

Prob. tripliciter. Primo. In via Pla-

tonis; secundo in via Aristotelis; tertio simpliciter.

In via Platonis sic probatur. Si intellectus Sortis et Platonis est unus. Ergo Sortes et Plato essent unus homo, nec distinguerentur ab invicem, nisi per aliquid, quod est extra essentiam utriusque, et erit tunc distinctio Sortis et Platonis, sicut hominis tunicati et cappati, quod est omnino impossibile.

Conseq. prob. Quia secundum Platonem intellectus est ipse homo. Si igitur Sortes et Plato est unus intellectus. Ergo erunt unus et idem homo.

In via Aristotelis sic. prob. Plura numero non possunt habere unum et idem esse numero. Ergo nec unam et eandem formam numero. Ergo nec unum et eundem numero intellectum.

Antecedens patet, prima conseq. prob. quia forma est proprium essendi principium. Unde si unum est esse, una est forma et é contra.

Secunda conseq. prob. quia in via Aristotelis, intellectus est potentia animæ, quæ est forma corporis.

Simpliciter autem sic ostenditur conclusio. Si intellectus esset unus in omnibus: omnes homines essent unus intelligens, et unum numero haberent intelligere, respectu ejusdem intelligibilis. Sed hæc sunt impossibilia. Ergo impossibile est, esse unum intellectum in omnibus.

Prob. conseq. quando agens principale est unum, et non operatur per aliquid instrumentum, sed per seipsum, dicitur simpliciter unum agens, et una actio. Sed intellectus est agens principale in intelligendo, qualitercumque uniatur homini, et non utitur in intellectione aliquo instrumento, sed per seipsum intelligit, obediunt enim ei vires sensitivæ et deserviunt. Ergo si omnium hominum est unus intellectus, omnes homines sunt unus intelligens et omnium erit una intellectio, respectu ejusdem intelligibilis.

Declaratur maior. nam si sit unum principale agens, et duo instrumenta, poterit dici unum agens simpliciter, sed plures actiones: sicut si unus homo tangat diversa duabus manibus, erit unus tangens, sed duo tactus. Si vero è converso instrumentum sit unum, et agentes plures, dicentur agentes pulres, sed una actio: sicut si multi uno fune trahant navim, erunt multi trahentes, sed unus tractus. Si vero agens principale sit unum et instrumentum unum, dicetur unum agens, et una actio: sicut cum faber uno martello percutit, dicitur unus percutiens et una percussio.

Ex quibus patet quod si agens principale sit unum, etiamsi sint diversa instrumenta, dicitur unum agens. Unde si intellectus sit unus, dato quod uteretur sensibus et phantasmatis, tamquam diversis instrumentis in diversis hominibus, semper tamen diceretur unus intelligens, et sic Plato et Sortes non essent duo intelligentes, sed unus tantum non obstante diversitate sensuum ipsorum, etiam si ejus intellectus diversis instrumentis uteretur. Multitudo enim instrumentorum non facit quod agentes sint plures, sed tantum actiones, ut dictum est. Unde si intellectus uteretur sensibus ut instrumentis in intellectione, possent quidem dici plures intellectiones, non autem plures intelligentes: et cum, ut dictum est, intellectus non utatur sensibus tamquam organis, sed per seipsum intelligat, sequitur quod si esset unus omnium intellectus, quod esset unus intelligens tantum, et una intellectio, respectu ejusdem intelligibilis; nam respectu diversorum intelligibilium essent plures intellectiones, ut modo accidit: Sortes enim est quidem unus intelligens, sed habet diversorum intellectiones, ut patet.

Sed posset quis dicere, quod intellectio in Sorte et in Platone diversificatur per diversitatem phantasmatum ejusdem speciei existentium in intellectu utrius-

que: puta quia in Sorte est unum phantasma lapidis, in Platone vero aliud, diversificatur intellectio in utroque, non obstante unitate intellectus utriusque.

Sed hoc non potest dici. Eo quia, phantasmata non sunt formæ intellectus, quibus intellectus intelligat. Unde sciendum, quod ad hoc, ut unum agens producat diversas actiones, debet habere diversas formas: agens enim agit per suam formam. Unde si diversa illa phantasmata essent formæ intellectus, quibus indigeret, multiplicarentur intellectiones: sed quia formæ, quibus intellectus intelligit, non sunt phantasmata, sed species à phantasmatis abstractæ, et à diversis phantasmatis ejusdem rei, potest una sola species abstrahi, ideo multitudo phantasmatum ejusdem rei, non causat diversitatem intellectionum. Unde si unus esset omnium intellectus, una etiam esset intellectio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod substantia immaterialis est duplex: quædam dicitur immaterialis, quia caret materia ex qua, et in qua: hoc est, non fit ex materia, neque est in materia. Et hoc modo angelus dicitur substantia immaterialis. Quædam vero dicitur immaterialis, quia non fit ex materia, est tamen forma materiæ: et sic anima est substantia immaterialis. Tunc ad majorem dicitur, quod substantia, quæ est immaterialis primo modo, non multiplicatur secundum numerum in una specie, ut est in angelis. Substantia vero immaterialis secundo modo, multiplicatur secundum numerum in una specie. Et ad minorem dicitur, quod anima est immaterialis secundo modo.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. neg. minor: et ratio negationis est, quia animæ non multiplicantur per corpora, sed sicut habent esse per se, et remanent in suo esse, destructo corpore, sic etiam remanent multiplicatæ, separatæ à

corporibus. Et ratio horum est, quia corpora non sunt causa, nec esse, nec multiplicationis animarum, nisi occasio-
nalis, et propterea cessante hæc causa, non cessat multitudo animarum.

Ad 3. Conceditur quod intellectus sit quoddam particulare et singulare. Et similiter quod species, quam recipit, sit singularis: et negatur quod hoc sit contra rationem intellectus. Non enim singularitas intelligentis, vel speciei, per quam intellectus intelligit, impedit intellectionem, aliquin intellectus separati, qui sunt subsistentes substantiæ, et per consequens particulares, non possent intelligere universalia: sed id, quod impedit intellectionem universalium, est materialitas cognoscentis, vel speciei repræsentantis. Unde si cognoscens sit materiale, ut est sensus, vel species repræsentans non sit denudata á conditionibus materialibus; non poterit per eam cognosci universale, ratione talis materialitatis. Si vero cognoscens sit immateriale, et species sit denudata ab individualibus, seu materialibus conditionibus, poterit per eam universalia cognoscere.

In forma igitur ad argumentum dicitur, concesso quod intellectus, et species sint singulares, quod cognoscens singulare est duplex. Quoddam materiale, et organo corporali utens: et tale non potest cognoscere universale. Quoddam vero est cognoscens singulare immateriale: et tale potest cognoscere universale. Similiter species repræsentans est duplex, materialis, hoc est non depurata á conditionibus materialibus, et hæc non recipitur in intellectu, nec repræsentat universale. Alia est singularis quidem secundum esse, sed abstracta á conditionibus materialibus, et hæc recipitur in intellectu, et per ipsum universale cognosci potest.

Dicitur secundo, quod argumentum hoc, si aliquid valeret, non minus probaret contra ponentes multipliciter unitatem intellectus quam contra ponentes unitatem.

tem. Nam si esset unus intellectus, esset singularis et aliquis, et similiter species per quam cognosceret, esset quædam species particularis. Unde nihil refert quantum ad hoc, utrum sint plures, vel unus intellectus.

Ad 4. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod rem intellectam esse in intellectu, potest dupliciter intelligi. Uno modo ut sit intellectu secundum suam naturam, secundum quod est extra intellectum: ut si lapis, vel animal esset in anima. Alio modo, secundum suam speciem et similitudinem. Si primo modo res intellecta esset in intellectu; sequerentur omnia illa inconvenientia, quæ adducuntur in argumento. Sed hoc est falsum; non enim lapis est in anima, sed species lapidis. Sunt igitur res intellectæ in intellectu, non secundum suam materialitatem, et secundum seipsas, sed per suas species et similitudines. Et quia ab eadem re possunt abstrahi diversæ species et similitudines, potest eadem res á diversis cognosci: ut patet in colore, qui á diversis per diversas species et similitudines potest videri. Non tamen species sunt illæ quæ intelliguntur, nisi reflexe; sed ipsæ res extra existentes, quatenus per suas species repræsentantur: sicut non videtur species coloris, sed color ipse per speciem repræsentatus. Hoc tamen interest inter sensum et intellectum, secundum Aristotelis sententiam lib. 3. de anim. tex. 38. quod res sentitur secundum illam dispositionem quam habet extra animam in sua particularitate, non autem sic est de intelligere. Natura enim rei, quæ intelligitur, est quidem extra animam, sed non habet illum modum essendi extra animam, secundum quem intelligitur. Intelligitur enim natura communis, seclusis principiis individuantes: non habet autem hunc modum essendi extra animam, nisi secundum Platonis sententiam, qui posuit naturas rerum á materia separatas.

Ad 5. Neg. antecedens. Non enim est idem intellectus magistri, et discipuli. Ad prob. neg. assumptum: non enim habent eandem numero scientiam, sed diversam. Ad cujus improbationem dicitur, quod magister est causa scientiæ discipuli, sed quomodo dicitur in quæstione 117. art. 1. ad secundum, quo in loco poteris videre responsionem.

Ad 6. Dicitur. Quod August. intelligit quod non sunt plures animæ humanæ specie distinctæ.

ARTICULUS III.

Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.

Pro affirmativa. = Videtur quod præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentiam differentes.

1. Corruptibile et incorruptibile non possunt esse unius substantiæ. Sed anima intellectiva est incorruptibilis, aliæ vero animæ, scilicet sensitiva, et nutritiva sunt corruptibiles, ut dictum est. Ergo in homine non potest esse una substantia, sive essentia animæ intellectivæ, et sensitivæ, et nutritivæ, sed sunt diversæ.

Sed quis posset dicere, quod licet animæ sensitivæ, et nutritivæ in brutis sint corruptibiles, in homine tamen sunt incorruptibiles.

2. Sed contra. Si dictæ animæ in brutis sunt corruptibiles, et in homine incorruptibiles. Sequitur, quod anima sensitiva in brutis, et in homine non sint ejusdem generis, et per consequens, quod animal non sit unum genus commune homini et cæteris animalibus, quod est inconveniens.

Conseq. prob. Quia corruptibile, et incorruptibile differunt secundum genus, ut dicitur 10. meta. tex. 26.

3. Ea, quæ sic se habent, quod unum est prius, et alterum posterius, non possunt esse idem secundum substantiam. Sed anima sensitiva et rationalis sic se

habent, quod una est prior, et altera posterior. Ergo non sunt idem.

Minor prob. Quia dicit Arist. lib. 2. de generatione animalium cap. 3. Quod embrio prius est animal, quam homo. Fit autem embrio animal, per animam sensitivam, homo vero, per animam intellectivam. Unde patet quod anima sensitiva in embrione est prior (etiam secundum tempus) ipsæ animæ intellectivæ.

4. Ea, quæ sic se habent, quod unum comparatur alteri, ut formale ad materiale, non sunt idem secundum substantiam: quia materia et forma differunt secundum substantiam. Sed anima intellectiva comparatur ad animam sensitivam, ut formale ad materiale. Ergo anima intellectiva non est eadem cum sensitiva secundum substantiam, sed præsupponit eam.

Minor prob. Quia dicit philos. 8. metaph. tex 6. Quod differentia sumitur à forma, genus autem à materia. Sed rationale, quod est differentia constitutiva hominis, sumitur ab anima intellectiva, et animal, quod est genus, sive materiale, sumitur ab anima sensitiva. Ergo anima sensitiva et intellectiva se habent, ut materiale et formale.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur in libro de Ecclesiasticis dogmatibus c. 15. *Neque duas animas esse in homine uno dicimus, sicut Jacobus, et alii Syrorum scribunt; unam animalem qua animetur corpus, et immixtæ sit sanguini; et alteram spiritualem, qua rationi ministret. Sed dicimus unam, et eandem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.*

Determinatio.

Platonis sententia.

Plato relatus ab Arist. lib. 1. anim. tex. 90. posuit diversas animas esse in corpore uno, etiam secundum diversitatem organorum distinctas, quibus diversa opera vitæ attribuebat: dicens,

vim nutritivam esse in hepate, concupiscibilem in corde cognoscitivum in cerebro.

Reprobatio.

Hanc opinionem reprobatur Aristoteles in 3 de anima tex. 41. quantum ad illas animæ partes, quæ corporeis organis in suis operibus utuntur, ex hoc, quod in animalibus, quæ decisa vivunt, in qualibet parte inveniuntur diversæ operationes animæ, sicut sensus, et appetitus, hoc autem non esset, si diversa principia operationum animæ tamquam per essentiam diversæ, diversis partibus corporis distributa essent. De intellectiva autem ipse Aristoteles loco dicto, sub dubio videtur relinquere, utrum sit separata ab aliis partibus animæ solum ratione an etiam loco.

Quomodo opinio Platonis posset sustineri, et quomodo non.

Platonis opinio posset sustineri, si poneretur quod anima unitur corpori non ut forma, sed ut motor, ut ipse posuit. Non enim est inconveniens quod unum mobile moveatur à diversis motoribus, secundum diversas partes. Unde non inconvenit quod idem corpus animatum moveatur à diversis animabus, secundum diversas partes, et organa. Si vero ponamus animam uniri corpori ut formam, non potest opinio Platonis sustineri, ut patebit.

Vera sententia.

CONCLUSIO. In homine, præter animam intellectivam, non sunt aliæ animæ per essentiam differentes, sed eadem numero est in homine anima sensitiva, intellectiva et nutritiva.

Prob. tripliciter. Primo. Si in homine essent plures animæ per essentiam differentes: sequeretur quod homo non esset unum ens simpliciter.

Conseq. prob. Quod habet plures formas, non potest esse unum simpliciter: nihil enim est simpliciter unum nisi per unam formam. Et ratio est quia ab eodem habet res, quod sit ens, et

quod sit una: et propterea ea quæ denominantur à diversis formis, non sunt unum simpliciter, ut homo albus. Sed si homo haberet plures animas essentia distinctas, haberet plures formas. Ergo si homo ab alia forma haberet esse vivum, scilicet ab anima vegetabili, et ab alia, quod sit animal, scilicet ab anima sensibili, et ab alia, quod sit homo, scilicet ab anima rationali, sequeretur quod homo non esset unum simpliciter.

Hæc ratio confirmatur argumentatione quadam Aristotelis contra Platonem 3. Metaph. tex. 20. qui inquit. Quod si esset alia idea animalis, et alia bipedis, animal bipes non esset unum simpliciter. Et à simili, si sunt diversæ formæ animalis sensibilis et hominis, homo non erit unum simpliciter.

Confirmatur secundo argumentatione Aristotelis lib. 1. de anim. tex. 9. qui volens probare, quod in uno corpore non sunt plures animæ inquit, quid contineat illas? idest per quid fiant unum? Non potest dici quod contineantur et uniantur per corpus; quia potius est è converso; nam anima continet corpus. Unde relinquitur quod si corpus haberet plures distinctas formas non esset unum simpliciter.

Secundo principaliter prob. concl. Si in homine essent distinctæ animæ sensitiva et rationalis: ergo prædicarentur de invicem, vel per accidens, vel in secundo modo dicendi per se. Sed hoc est falsum. Ergo falsum est quod in homine sint plures animæ distinctæ secundum essentiam.

Conditionalis, sive consequentia prob. quia, aut illæ plures animæ erunt formæ adinvicem subordinatæ, vel non. Si non sunt subordinatæ: ergo prædicantur per accidens, ut patet de albo et dulci, quæ quia sunt duæ formæ in saccaro, non subordinatæ, prædicantur per accidens una de altera, dum dicimus album est dulce. Si vero sint subordinatæ; igitur una erit subjectum respectu alterius: et

sic erit prædicatio in secundo modo, ut cum dicimus, superficiatum corpus est coloratum, est in secundo modo: quia superficies est forma habens rationem, subjecti respectu colorum.

Falsitas autem consequentis, quoad utramque partem prob. et primo, quod hæc animæ, puta sensibilis, et rationalis non fundent prædicationem per accidens. Quia animal per se de homine prædicatur, et non per accidens, ut patet. Quoad aliam vero partem, scilicet quod non prædicentur in secundo modo. Quia cum dico, homo est animal, ly homo habet rationem subjecti, et animal prædicati. Si hæc esset in secundo modo, necessarium esset quod homo poneretur in diffinitione animalis: et tamen contrarium est. Nam animal ponitur in diffinitione hominis, et non e contra.

Tertia ratio ad conclusionem. Cum una operatio animæ est intensa, impeditur alia operatio animæ. Ergo non sunt plures animæ.

Prob. conseq. quia hoc non contingeret, nisi principium actionis esset unum per essentiam.

Quarta ratio, anima rationalis continet in sua virtute, quicquid habet anima sensitiva brutorum, et nutritiva plantarum. Ergo in homine superfluerent aliæ animæ.

Antec. prob. sicut se habet numerus maior ad numerum minorem, puta quaternarius ad ternarium, et figura plurimum angulorum ad paucorum angulorum, ut quadratum ad triangulum, ita se habet forma perfectior ad imperfectiores. Sed numerus maior, unus existens, continet numerum inferiorem: et figura quadrata, una existens, continet triangulum et excedit. Ergo forma perfectior, una existens, continebit formas inferiores sua virtute, et omnes earum perfectiones.

Comparisones factæ in maiori propositione sunt Aristotelis. Et prima quidem 8. Metaph. tex. 10. ubi assimilatur

species rerum numeris; qui differunt specie secundum additionem, vel subtractionem unitatis. Altera vero in 2. de anima. tex. 30. et 31. quo in loco comparatur diversas animas speciebus figurarum, quarum una continet aliam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod sensitivum, et nutritivum dupliciter considerantur. Uno modo, secundum se, et sic sunt animæ corruptibiles. Alio modo, ut sunt una substantia cum intellectivo, et sic incorruptibilitatem habent. Ad id vero quod dicitur secundo, quod sequeretur animam sensitivam in homine, et in brutis, non esse ejusdem generis dicitur, quod profecto si anima sensitiva hominis, et brutorum ponerentur proprie in genere, non essent ejusdem generis, ratione dicta. Quia tamen formæ non proprie reponuntur in genere, sed composita et ipsa composita tam hominis, quam brutorum sunt corruptibilia, propterea ponuntur in eodem genere.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem. Quod embrio prius quidem habet animam sensitivam tantum, qua ablata, advenit perfectior anima simul sensitiva, et intellectiva, ut plenius inferius apparebit.

Ad 4. Neg. maior: quod enim est vere forma, et vere materia, non sunt idem secundum substantiam. Sed quæ se habent ut materiale et formale, per operationem intellectus, non est necesse quod sint diversæ substantiæ, sed sufficit, quod distinguantur secundum rationem. Unde, prout intellectus considerat in anima intellectivum, sensitivum et vegetativum, quæ (quia sunt imperfecta) comparantur intellectivo, ut materiale ad formale.

ARTICULUS IV.

Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam.

Pro affirmativa. = Videtur quod in homine sit alia forma præter animam intellectivam.

1. Anima est actus corporis physici organici potentia vitam habentis, ut Arist. dicit lib. 2. de anim. tex. 4. et 5. Ergo anima præsupponit in corpore, cujus est actus, aliam formam, scilicet formam substantialem, per quam est corpus.

2. Movens seipsum dividitur in partem moventem, et motam, ut Arist. probat 8. Phys. tex. 30. Sed homo, et quolibet animal est movens seipsum. Ergo dividitur in partem moventem, et motam. Pars movens est anima. Pars autem mota, vel erit materia sola; et hoc non, quia est in pura potentia, et per consequens non potest esse mota. Igitur erit materia cum forma, et sic anima præsupponit aliam formam in eo, cujus est anima.

3. Si anima intellectiva non præsupponeret alias formas in corpore cujus est forma, sed immediate reciperetur in materia prima, et eam actuaret: sequeretur ipsam animam esse imperfectissimam omnium formarum, quod est inconvenienti.

Conseq. prob. Quia ordo in formis attenditur secundum habitudinem ad materiam primam, ita ut imperfectiores sint, quæ prius recipiuntur.

4. Corpus humanum est mixtum ex elementis. Ergo remanent in humano corpore formæ elementorum, quæ sunt substantiales. Ergo in corpore humano sunt aliæ formæ præter animam.

Conseq. prima prob. Quia mixtio non fit secundum materiam tantum: tunc enim esset corruptio sola, unde oportet quod remaneant elementa cum suis formis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Unius rei est unum esse substantiale. Ergo unius rei est una tantum forma substantialis. Sed anima est forma substantialis hominis. Ergo impossibile est, quod in homine sit aliqua alia forma substantialis præter animam intellectivam.

Conseq. prob. Quia res habet esse substantiale per formam substantialem.

Determinatio.

Quid secundum Platonem respondendum.

Si poneretur anima intellectiva non uniri corpori ut forma, sed solum ut motor, ut Platonici posuerunt, necesse esset dicere quod in homine esset alia forma substantialis præter animam per quam corpus mobile ab anima, in suo esse constitueretur.

Vera sententia.

CONCLUSIO. In homine nulla est forma substantialis nisi anima intellectiva.

Prob. Si præter animam intellectivam præexisteret quæcumque alia forma substantialis in materia, per quam subjectum animæ esset ens actu; sequeretur quod anima non daret esse simpliciter, et per consequens, quod non esset forma substantialis, et per adventum animæ non esset generatio simpliciter, sed solum secundum quid, quæ omnia sunt manifeste falsa.

Conseq. prob. Ex differentia quæ est inter formam accidentalem et substantialem. Forma enim substantialis à forma accidentali in duobus differt. Primo, quia forma accidentalis non dat esse simpliciter, sed esse tale: sicut calor facit esse suum subjectum, non simpliciter sed calidum, forma vero substantialis dat esse simpliciter. Secundo, quia cum advenit forma accidentalis, non dicitur aliquid fieri, vel generari simpliciter, sed fieri tale, et similiter cum recedit, non dicitur aliquid corrumpi simpliciter, sed secundum quid; per adventum autem formæ substantialis dicitur aliquid generari, et per ejus recessum simpliciter corrumpi.

Et manifestatur hæc differentia per hoc; quia hæc de causa antiqui naturales, qui posuerunt materiam primam esse aliquid ens actu, puta ignem, aut aerem aut aliquid hujusmodi, dixerunt, quod nihil generatur, aut corrumpitur

simpliciter, sed omne fieri statuerunt alterari, ut dicitur 1. phys. tex. 33. Si igitur anima esset forma corporis actuati per aliam formam esset forma accidentalis, non dans esse simpliciter, sed accidentale.

Modus quo anima gerit vices aliarum formarum.

Unde dicendum est quod nulla alia forma substantialis est in homine nisi sola anima intellectiva, et quod ipsa sicut virtute continet animam sensitivam et nutritivam, ita virtute continet omnes inferiores formas, et facit ipsa sola, quidquid imperfectiores formæ in aliis faciunt: et similiter dicendum est de anima sensitiva in brutis, et de nutritiva in plantis, et universaliter de omnibus perfectioribus formis, respectu imperfectarum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Arist. non solum dicit, quod anima est actus primus, sed subjungit etiam quod talis potentia, in qua reperitur corpus, est non abiciens animam, sed includit animam, eo modo loquendi quo dicimus quod calor est actus calidi, et lumen est actus lucidi, non quod seorsum sit lucidum sine luce; sed quia lux comparatur ad lucidum, ut actus ad potentiam: sic etiam anima est actus corporis formati per ipsammet animam, prout est forma: per animam enim est, et corpus, et organicum, et vivens.

In forma igitur dicitur ad minorem, quod corpus habet quidem suam formam substantialem, sed hæc non est distincta ab anima, sed est ipsamet anima, quæ comparatur ad ipsum, ut actus ad potentiam.

Ad 2. Dicitur, quod anima est movens corpus, non per suum esse, sed per potentiam motivam. Unde anima secundum vim motivam est pars movens, et corpus animatum per ipsammet animam secundum suum esse, et secundum quod est ejus forma, est pars mota.

ARTIC. IV.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod materia est in potentia ad diversos gradus perfectionis, quos habet à formis, puta ad esse, vivere, sentire, et intelligere. Forma igitur, quæ perfectiorem gradum essendi dant, sunt perfectiores, et formæ, quæ dant imperfectiorem gradum, sunt imperfectiores. Forma igitur, quæ recipitur in materia nuda, et dat tantum primum gradum essendi, est imperfectissima, ut dicitur in argumento. Sed si sit aliqua forma, quæ det materiæ et primum et secundum gradum essendi, et perfectiones quas sigillatim darent aliæ formæ est perfectior illis, etiam si sit in materia nuda recepta. Quia igitur anima rationalis dat esse, et vivere, et sentire, et intelligere, est perfectissima.

Responsio Avicennæ.

Ad 4. Dicitur, quod Avicenna posuit formas substantiales elementorum remanere integras in mixto, et quod mixtio sit secundum quod contrariæ qualitates elementorum reducuntur ad medium. Unde secundum Avicennam non est respondendum huic argumento, sed concedendum, quod concludit, scilicet quod in homine præter animam, sunt aliæ substantiales formæ scilicet formæ elementorum, ex quibus corpus mixtum componitur.

Reprobatio.

Sed hæc Avicennæ positio stare non potest, quia ex ea sequeretur quod non fieret vera mixtio ex elementis, quæ sit secundum totum, sed fieret mixtio solum secundum sensum, quæ est per hoc, quod minimæ partes juxta se ponuntur.

Prob. conseq. Nam si in mixto remanerent formæ elementares integræ illæ formæ erunt in diversis partibus materiæ. Plures enim tales formæ non possunt esse in eadem parte materiæ. Ergo illæ partes materiæ habent diversas dimensiones: aliter materia non potest in partes dividi. Ex quo sequitur

quod illæ diversæ partes sint diversa corpora. Materia enim subjecta dimensionis est corpus. Ergo illæ partes sunt in diversis locis, cum plura corpora in eodem loco esse non possint. Ergo elementa in mixto non miscentur, si vera est sententia Avicennæ, sed solum juxta se ponuntur, quod est falsum.

Averrois sententia.

Averroes 3. Cæli tex. 67. posuit, quod formæ elementorum propter sui imperfectionem sunt mediæ inter formas accidentales et substantiales, et ideo dixit quod recipiunt magis et minus, remittunturque in mixtione, et ad medium reducuntur, et conflatur ex eis una forma.

Reprobatio.

Hæc opinio reprobatur, quoad utrumque, quod dicit, scilicet quod formæ elementorum sint mediæ inter formas accidentales et substantiales: et quod suscipiant magis et minus.

Quoad primum. Quia inter accidens et substantiam nullum potest esse medium. Ergo forma elementorum non possunt esse mediæ.

Quoad secundum. Cujus esse consistit in indivisibili, non potest suscipere magis vel minus. Sed esse substantiale cujuslibet rei consistit in indivisibili, ita ut omnis additio, vel subtractio variet speciem, sicut in numeris, ut dicitur 8. Metaph. tex. 10. Ergo impossibile est quod forma substantialis quæcumque suscipiat magis vel minus.

Vera responsio.

Et ideo dicendum est secundum Philosophum in 2. de part. anim. á princ. Quod formæ elementorum manent in mixto non actu, sed virtute. Manent enim qualitates propriæ elementorum, licet remissæ, et in eis est virtus formarum elementarium, et hujusmodi qualitas mixtionis est propria dispositio ad formam substantialem corporis mixti, puta ad formam lapidis, vel animæ cujuscumque.

ARTICULUS V.

Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.

Pro negativa. = Videtur quod anima intellectiva inconvenienter tali corpori uniatur.

1. Forma incorruptibilis inconvenienter unitur corpori corruptibili: quia materia debet esse proportionata formæ. Sed anima intellectiva est forma incorruptibilis. Ergo inconvenienter unitur corpori corruptibili.

2. Forma maxime immaterialis debet uniri subtilissimo corpori, utpote habenti minus de materia. Sed anima intellectiva est maxime immaterialis: cujus signum est, quod habet operationem, in qua non communicat materia corporalis. Ergo anima debet uniri corpori subtilissimo, puta igni, et non corpori mixto, et magis terrestri.

3. Ab una forma non proveniunt diversæ species: forma enim est principium speciei. Sed anima intellectiva est una forma. Ergo non debet uniri corpori, quod componitur ex partibus dissimilium specierum, ut sunt elementa.

4. Perfectioris formæ debet esse perfectius susceptibile. Sed anima intellectiva est perfectissima animarum. Ergo corpus, cui unitur, debet esse perfectius cæteris. Sed hoc est falsum. Et sic ostenditur. Nam aliorum animalium corpora habent naturaliter insita tegumenta, puta pilorum, loco vestium, unguium, loco calcamentorum. Habent etiam arma naturaliter sibi data, sicut ungues, dentes, et cornua. Anima autem intellectiva unitur corpori, omnibus his auxiliis privato, et propterea videtur esse omnibus aliis imperfectius.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus in 2. de anima tex. 4. et 5. dicit, quod anima est actus corporis phisici organici, potentia vitam habentis.

Determinatio.

CONCLUSIO. Anima intellectiva convenienter unitur corpori mixto, et maxime ad æqualitatem complexionis reducto, quale est corpus humanum.

Prob. anima rationalis exigit corpus mixtum, et ad æqualitatem complexionis maxime reductum. Ergo convenienter tali corpori unitur.

Conseq. quia formā non est propter materiam, sed é converso materia est propter formam, et ideo assignanda est formæ materia, quam exigit, et ex forma accipienda est ratio, quare materia sit talis.

Antec. prob. anima intellectiva non habet sibi inditam cognitionem veritatis, sicut angeli, cum teneat infimum locum in ordine substantiarum intellectualium, sed eam oportet ut colligat ex rebus sensibilibus per viam sensus, ut Dionys. 7, ca. de div. nom. dicit. Ergo oportet ipsam habere non solum virtutem intelligendi, sed etiam sentiendi, quia natura nulli deest in necessariis. Ergo oportet animam intellectivam uniri corpori, quod possit esse conveniens organum sensus; quia actio sensus non fit sine corporeo instrumento. Ergo oportet tale corpus esse conveniens organum sensus et quia omnes alii sensus fundantur in tactu, oportet quod tale corpus sit mixtum quia ad organum tactus requiritur, quod sit medium inter contraria, quæ sunt calidum et frigidum, humidum et siccum, quorum est tactus apprehensivus. Ergo tale corpus est maxime reductum ad æqualitatem complexionis; quia tactus est in potentia ad contraria, et potest ea sentire. Unde quanto organum tactus fuerit magis reductum ad æqualitatem complexionis, tanto perceptibilior erit actus. Et cum anima habeat excellentissime virtutem sensitivam: quia quod est inferioris, præexistit perfectius in superiori, ut Dionys. dicit. Ergo etc. et propter hoc homo inter omnia animalia est melioris

tactus, et inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt melioris intellectus, cuius signum est, quod molles carne bene aptos mente videmus, ut dicitur in 2. de anima tex. 94.

Vel sic formes.

Prob. concl. Illi corpori convenienter unitur anima rationalis, quod potest esse organum excellentissimi sensus tactus. Sed tale corpus debet esse mixtum, et ad æqualitatem reductum. Ergo anima convenienter tali corpori mixto unitur.

Maior prob. nam anima nostra, cum sit in infimo gradu intellectualium substantiarum, non habet scientiam inditam sed eam per sensus acquirere debet, et sic necessario debet simul cum virtute intellectiva habere etiam sensitivam: cum natura in necessariis non deficiat. Ergo oportet animam uniri corpori, quod possit esse organum sensus; et quia omnes sensus fundantur in tactu, necesse est tale corpus esse conveniens organum tactus, qui sensus in homine excellenter inter omnia animalia reperitur. Unde patet maior.

Minor prob. quia ad organum tactus requiritur quod sit medium inter contraria, ut immediate superius dictum est.

Corrollaria.

Ex quibus sequuntur duo. Primum est, quod homo inter omnia animalia est melioris tactus, utpote cuius corpus est maxime ad æqualitatem complexionis reductum.

Alterum vero quod inter ipsos homines, qui sunt melioris tactus, sunt etiam melioris intellectus. Unde Arist. dicit in 2. de anima. Quod molles carne bene aptos mente videmus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Posset quis respondere dicendo, quod anima in sui creatione fuit unita corpori incorruptibili, sed post peccatum factum est corpus corruptibile.

Sed hæc responsio insufficiens apparet. Quia corpus humanum ante peccatum fuit quidem immortale non per naturam, sed per gratiam, et hoc apparet, quia si corpus humanum per naturam incorruptibile fuisset, ejus incorruptibilitas non fuisset ablata per peccatum, sicut nec fuit ablata incorruptibilitas dæmonum.

Vera responsio.

Dicitur ergo ad argumentum aliter, negando maiorem universaliter; nam forma debet uniri tali materiæ, quæ sit apta ad hoc ut possit suas operationes exercere, et hæc est proportio requisita inter formam et materiam: quod autem talis materia postea sit corruptibilis, nihil refert; hoc enim sequitur conditionem talis materiæ.

Quamvis igitur anima sit forma incorruptibilis, tamen quia indiget acquirere scientiam à sensibus, requirit corpus, quod possit esse organum sensus, quod ratione materiæ est corruptibile.

Ad 2. Neg. maior, anima enim non indiget uniri corpori propter suam immaterialitatem, vel propter operationem intellectualem secundum se, et præcise sumptam, sed propter sensitivam virtutem: et quia hæc virtus requirit quod uniatur corpori maxime ad æqualitatem complexionis reducto, quale non esset illud, in quo esset maxime de igne, propter ignis excellentem virtutem; ideo hoc corpus æqualiter complexionatum habet quamdam dignitatem, per hoc quod est magis remotum à contrariis, in quo quodammodo assimilatur corpori cælesti.

Ad 3. Neg. id quod supponitur, scilicet quod diversa organa, et partes sint diversarum specierum. Nam partes animalis ut oculus, manus, caro et os, et hujusmodi non sunt in specie, sed totum: et ideo non potest dici proprie loquendo, quod sint diversarum specierum, sed quod sint diversarum dispositionum. Et hoc competit animæ intel-

lectivæ, quæ quamvis sit una secundum essentiam, tamen propter sui perfectionem esset multiplex in virtute. Et ideo ad diversas operationes indiget diversis dispositionibus in partibus corporis, cui unitur. Et propter hoc videmus, quod maior est diversitas partium in animalibus perfectis, quam in imperfectis, et in his, quam in plantis.

Ad 4. Neg. falsitas ad prob. dicitur, quod quia anima intellectiva est universalium comprehensiva, habet virtutem ad infinita. Et ideo non potuerunt sibi determinari à natura, determinatæ existimationes naturales, vel etiam determinata auxilia defensionum, vel tegumentorum, sicut aliis animalibus, quorum animæ habent apprehensionem, et virtutem ad aliqua particularia determinata: sed loco horum omnium homo habet naturaliter rationem et manus quæ sunt organa organorum, quia per ea homo potest sibi præparare instrumenta infinitorum modorum, et ad infinitos effectus.

ARTICULUS VI.

Utrum anima intellectiva uniatur corpori, mediantibus dispositionibus accidentalibus.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima intellectiva uniatur corpori, mediantibus dispositionibus accidentalibus.

1. Forma quæ recipitur in materia disposita, recipitur in materia, mediantibus dispositionibus accidentalibus: dispositiones enim materiæ ad formam sunt accidentia. Sed quælibet forma substantialis, et per consequens anima rationalis, recipitur in materia disposita, et sibi propria. Ergo anima nostra, et quælibet substantialis forma recipitur in corpore, et in materia, mediantibus dispositionibus accidentalibus.

Vel sic. Omnis forma substantialis recipitur in materia disposita. Anima est forma substantialis. Ergo recipitur in materia disposita. Sed tales dispositiones sunt accidentia. Ergo anima reci-

pitur in corpore, mediantibus dispositionibus accidentalibus.

2. Forma quæ præsupponunt dimensiones in materia, recipiuntur in ea, mediantibus accidentibus, quia dimensiones sunt accidentia de genere quantitatis. Sed plures formæ ejusdem speciei, qualis est anima, præsupponunt dimensiones in materia; requirunt enim diversas materiæ partes in quibus recipiantur, quæ partes non possunt intelligi divisæ, nisi habeant dimensiones. Ergo anima unitur corpori, mediantibus accidentibus.

3. Potentia animæ est quoddam accedens. Sed anima unitur corpori, mediante sua potentia. Ergo unitur mediante accidente.

Minor, spirituale unitur corporali per contactum virtutis, quæ virtus idem est quod potentia. Sed anima est spiritualis. Ergo anima unitur corpori, mediante sua potentia.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur 7. Metaph. tex. 4. quod accedens est posterius substantia et tempore et ratione. Ergo forma accidentalis aliqua non potest intelligi in materia ante animam, quæ est forma substantialis.

Determinatio.

Juxta Platonis sententiam quid respondendum.

Si anima uniretur corpori solum ut motor, necessarium esset esse aliquas dispositiones medias inter animam et corpus. Ratio est quia esset necessaria potentia ex parte animæ per quam moveret corpus, et aliqua habilitas ex parte corporis per quam corpus esset ab anima mobile.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Si anima intellectiva unitur corpori, ut forma substantialis, sicut jam dictum est, impossibile est quod aliqua dispositio accidentalis cadat media inter corpus et animam vel inter

quamcumque formam substantialem, et materiam suam.

Prob. Inter formam dantem materiæ primum actum simpliciter ad quem ipsa est primo in potentia, et ipsam materiam, nulla potest mediare accidentalis dispositio. Sed anima, et universaliter quælibet forma substantialis dat materiæ primum actum simpliciter, ad quem materia primo est in potentia. Ergo impossibile est inter materiam, et formam substantialem mediare tales dispositiones.

Maior prob. Quia cum materia sit in potentia ad omnes actus ordine quodam oportet quod id, quod est primum simpliciter in actibus, primo in materia intelligatur.

Minor, quia forma substantialis dat esse simpliciter, quod est primum inter omnes actus. Nam impossibile est intelligere materiam esse calidam, vel quantam, nisi prius habeat actum essendi, qui datur per formam substantialem, quæ facit esse simpliciter.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod formam recipi in materia disposita, potest dupliciter intelligi. Uno modo ut sit sermo de dispositionibus in transmutando, hoc est de his, quæ disponunt materiam, quæ est sub una forma ad hoc ut recipiat aliam: ut febris, et cæteræ infirmitates possunt dici dispositiones in transmutando, quia disponunt materiam quæ est sub anima, ad recipiendam formam cadaveris. Et de his dispositionibus non est sermo in hoc articulo: clarum enim est, quod hujusmodi dispositiones præcedunt in materia, omnes formas, quæ per naturalia agentia introducuntur in materia. Vel de dispositionibus in informando, hoc est, quod antequam forma substantialis informet materiam, præintelligantur in ipsa materia tempore, vel natura dispositiones accidentales informantes materiam, quibus mediantibus ipsa forma in ea reci-

piatur: et de his dispositionibus est sermo. Et dicitur, quod forma substantialis non recipitur in materia, mediantibus dispositionibus informantibus.

Sed sciendum est quod formæ substantiales, quanto perfectiores sunt, tanto plures perfectiones formarum inferiorum continent virtualiter. Sicut anima intellectiva, utpote perfectissima, continet omnes perfectiones aliarum formarum: unde dat materiæ esse corporeitatem, vivere, sentire, et intelligere. Si igitur consideretur anima vel quælibet alia forma substantialis, secundum quod dat materiæ primum gradum perfectionis, scilicet esse, ipsa forma nullam præsupponit accidentalem dispositionem in materia, ratione dicta in corpore articuli. Et quando dicitur quod quælibet forma substantialis recipitur in materia disposita, conceditur. Et quando additur quod dispositiones sunt accidentia, dicitur quod materia nulla eget dispositione accidentali ad recipiendam formam substantialem ut sic, scilicet prout dat perfectionem essendi, quia materia ex se semper est summe disposita ad formam substantialem, ut sibi det perfectionem essendi. Secundo modo potest considerari forma, prout dat materiæ alios perfectionis gradus, et tunc secundum primum gradum perfectionis, qui est esse, non recipitur in materia, medio aliquo accidente præexistente, nec præintellecto, sed secundum alios perfectionis gradus recipitur in materia, mediantibus accidentibus præsuppositis ordine naturæ secundum intellectum. Sicut quando recipitur anima rationalis in materia secundum quod dat materiæ esse, non præsupponitur in materia aliquod accidens ordine temporis, vel naturæ vel secundum intellectum, quia esse est primum quod in materia recipitur, dat postea esse corporeum, ut hoc præsupponit in materia ordine naturæ accidentia entis,

puta bonum, verum, etc. dat postea esse corpus, et hoc præsupponit in materia accidentia corporis, puta esse quantum, etc. dat postea esse sensibile et hoc præsupponit accidentia, quæ consequuntur esse vivens, et sic de aliis inter quæ tamen non est ordo temporis quia anima in eodem instanti temporis dat omnes has perfectiones, sed tantum ordo naturæ, et intellectus. Et sic patet quod illa maior propositio vera est de forma, non secundum primum perfectionis gradum, sed secundum posteriores gradus.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod materia sub corporeitate intellecta, jam habet formam substantialem, quoad primam ejus perfectionem, et si alias ejus perfectiones debet recipere, præsupponitur in materia quantitas, secundum posteriores illos gradus, ut dictum est.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod substantia spiritualis, quæ unitur corpori solum, ut motor mobili, verum est quod unitur per suam virtutem, per quam mobile tangit et movet: sed substantia, quæ unitur corpori non solum ut motor, sed ut forma, immediate, et per substantiam ei unitur, quod postea per suam virtutem movet.

ARTICULUS VII.

Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima uniatur corpori, animalis mediante aliquo corpore.

1. Forma, quæ unitur corpori, animalis mediante igne et aëre, unitur mediante aliquo corpore. Ignis enim et aër sunt corpora. Sed anima unitur corpori, mediante igne et aëre, ut Aug. dicit lib. 3. super Genesim ad literam cap. 5. Ergo anima unitur corpori mediante corpore.

2. Forma, quæ unitur corpori mediante spiritu, unitur medio corpore: spiritus enim est quoddam corpus subtile. Sed anima unitur corpori, median-

te spiritu. Ergo unitur mediante corpore.

Minor. Id, quo subtracto, solvitur unio aliquorum unitorum, videtur esse medium inter ea. Sed deficiente spiritu, anima separatur á corpore. Ergo corpus medium est in unione corporis et animæ.

3. Ea, quæ multum distant non uniuntur nisi per medium. Sed anima intellectiva multum distat á corpore. Ergo anima intellectiva unitur corpori per medium.

Minor prob. quia anima est incorporea, et incorruptibilis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Sicut se habet figura impressa in cera ad ceram, ita anima ad corpus. Sed inter figuram et ceram nullum medium invenitur. Ergo nec inter animam et corpus. Est ratio Arist. 2. de anima tex. 7.

Determinatio.

Quid secundum Platonicos respondendum sit.

Si anima corpori solum, ut motor uniretur, ut Platonici volunt, conveniens esset dicere quod inter animam hominis vel cuiuscumque animalis et corpus, aliqua alia corpora intervenirent.

Prob. quia convenit motori, aliquid distans per media magis propinqua movere.

Quid secundum veritatem dicendum

CONCLUSIO. Si enim anima unitur corpori ut forma, sicut jam dictum est, impossibile est quod uniatur ei, aliquo corpore mediante.

Prob. id quod per se, et immediate facit esse rem in actu, per seipsum, et non per aliquod medium facit esse unum. Sed forma per seipsam immediate facit formaliter rem, scilicet compositum esse in actu. Ergo per seipsam facit esse unum, et per consequens non est aliquod medium uniens formam cum materia.

ARTIC. VII.

Maior prob. quia unumquodque eo modo est ens, quo modo est unum. Unde illud, quo immediate dat esse in actu, dat immediate etiam unitatem.

Minor prob. quia cum forma per suam essentiam sit actus non dat esse per aliquod medium, sed per seipsam.

Prob. secundo concl. Aristotelis auctoritate dicentis in 8. Metaph. tex. 15. Quod non est aliud uniens, quod faciat materiam esse in actu, nisi agens.

Excluduntur quædam falsa opiniones circa hoc quesitum.

Ex quibus patet falsas esse opiniones eorum qui posuerunt aliqua corpora esse media inter animam et corpus hominis: fuerunt enim de hoc tres opiniones.

Prima fuit Platoniorum, qui dixerunt quod anima intellectiva habet corpus incorruptibile sibi naturaliter unitum, á quo numquam separatur, et eo mediante unitur corpori corruptibili.

Secunda opinio fuit quorundam dicentium, quod anima unitur corpori, mediante spiritu corporeo.

Tertia, alii tandem dixerunt, quod anima unitur corpori mediante luce, quam dicunt esse corpus, et de natura quintæ essentiæ, ita quod anima vegetabilis unitur corpori mediante luce cæli syderei. Anima vero sensibilis unitur corpori mediante luce cæli chrySTALLINI. Anima vero intellectualis mediante luce cæli empyrei.

Reprobatio.

Sed hoc apparet fictitium, et derisibile propter tria. Primo, quia lux non est corpus. Secundo, quia quinta essentia non venit in compositionem corporis mixti materialiter, cum sit inalterabilis, sed virtualiter tantum. Tertio, quia anima immediate unitur corpori, ut forma materiæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor, ad prob. quæ est Divi Augustini auctoritas dicitur, quod August. loquitur de anima in quantum

mouet corpus. Unde utitur verbo *administrationis*, et verum est quod anima mouet partes grossiores corporis per subtiliores, et primum instrumentum virtutis motivæ est spiritus, ut dicit Philos. in libro de causa motus animalium c. 6. tamen omnibus partibus immediate dat esse.

Ad 2. Neg. minor, ad prob. dicitur negando maiorem. Illud enim, quo subtrahitur, solvitur unio aliquorum, non est necesse quod sit medium, sed potest esse dispositio sine qua non fuerit facta, nec manere potest ipsa unio. Tunc dicitur ad minoris probationem, quod subtrahitur spiritus, deficit unio animæ ad corpus, non quia sit medium, sed quia tollitur dispositio, per quam corpus est dispositum ad talem unionem.

Secundo dicitur, quod spiritum esse medium inter animam et corpus, dupliciter potest intelligi. Primo, quod sit medium in informando, et sic spiritus non est medium, ut dictum est. Alio modo in movendo, et sic spiritus est medium; est enim primum instrumentum motus.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod anima intellectiva potest dupliciter considerari. Uno modo secundum proprias conditiones, nullo habito respectu ad corpus; et sic verum est quod habet conditiones valde distantes à corpore. Unde si utrumque ipsorum separatim esse haberet, multa media inter ea intervenirebant. Alio modo consideratur, ut est forma dans esse corpori: sic enim non habet esse seorsum ab esse corporis, sed per suum esse ei immediate unitur, nec est inter ipsam, et corpus aliqua distantia.

ARTICULUS VIII.

Utrum anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte corporis.

Pro negativa.—Videtur quod anima non sit tota in toto, et tota in qualibet parte corporis.

1. Aristoteles dicit lib. 1. de causa

motus animalium cap. 7. *Non opus est in unaquaque corporis parte esse animam sed in quodam principio corporis existente alia vivere, eo quod simul nata sunt facere proprium motum per naturam.*

2. Anima est in corpore organico. Ergo anima non est in qualibet parte corporis.

Antec. prob. Quia anima est actus corporis organici. Ergo est in corpore organico.

Conseq. prob. Quia non quælibet pars corporis organici est organica, ut de se patet.

3. Si anima est in qualibet parte corporis, sequitur quod quælibet pars corporis sit anima, quod est falsum.

Prob. conseq. Quia dicitur in 2. de anima tex. 9. Quod sicut se habet pars animæ ad partem corporis (ut puta visus ad pupillam) ita anima ad totum corpus animalis. Unde sicut pupilla dicitur oculus, quia in ea est potentia visiva, ita quælibet pars animalis erit animal, quia in ea est tota anima.

4. Si anima tota est in qualibet parte corporis sequitur quod omnes potentiae animæ sint in qualibet parte corporis, et ita visus erit in aure, et auditus in oculo, quod est inconveniens.

Conseq. prob. Quia omnes potentiae animæ in ipsa essentia animæ fundantur.

5. Si anima tota esset in qualibet parte corporis, sequeretur quod in corpore non esset una pars principalis, et alia minus principalis, quod est manifeste falsum.

Conseq. prob. Quia tunc omnes partes immediate dependerent ab anima, et non una ab altera, et sic non posset una esse magis, vel minus principalis altera.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. Aug. dicit. in 6. de Trin. c. 6. *Quod anima in quocumque corpore, et*

in toto est tota, et in qualibet ejus parte tota est.

Determinatio.

Quid secundum Platonicos sit respondendum.

Si anima uniretur corpori solum ut motor, posset dici quod non esset in qualibet parte corporis, sed in una tantum, per quam alias moveret.

Vera sententia.

1.^a CONCLUSIO. Anima est in toto, et in qualibet parte corporis.

Prob. primo. Formasubstantialis perficit, et dat esse non solum toto, sed singulis partibus. Sed anima est forma substantialis. Ergo dat esse, non solum toto, sed etiam singulis partibus.

Maior prob. Quia dare esse toto, et non singulis partibus, est conditio propria formæ accidentalis, sicut patet in forma domus, quæ quia non perficit totam domum, et singulas ejus partes, est forma accidentalis, et consistit in compositione et ordine.

Secundo prob. concl. Recedente anima, nec totum, nec partes remanent, nisi æquivoce. Ergo anima est actus totius, et partium. Antec. prob. auctoritate Philos. in 2. de anima tex. 9.

Tertio. Recedente anima, partes non refinent proprium opus. Ergo non remanent ejusdem speciei. Ergo anima erat in eis.

Prima conseq. prob. quia retinens speciem retinet operationes speciei. Secunda, quia actus est in eo cujus est actus.

2.^a CONCLUSIO. Anima est tota in toto, et tota in qualibet parte corporis.

Quæ conclusio declaratur, explicando et distinguendo terminos ejus scilicet ly totum, et ly partes. Totum enim dicitur illud, quod est divisibile in partes, et secundum triplicem divisionem, est triplex genus partium, et triplex totum. Primo dicitur totum, illud quod dividitur in partes quantitativas, sicut linea dicitur tota, et corpus totum, quia di-

vidantur in partes quantitativas, et hoc dicitur totum quantitativum. Secundo dicitur totum, illud quod dividitur in partes essentialis sive rationis, sicut definitum dividitur in partes definitionis, ut animal dividitur et resolvitur in partes definitionis, ut sunt substantia animata, sensibilis et compositum in materiam et formam, quæ sunt ejus partes essentielles et hoc dicitur totum essentialis. Tertio dicitur totum quod dividitur in partes potestativas, et est illud, quod dividitur in partes virtutis, sicut dicimus quod potentia animæ sunt partes ejus, et hoc dicitur totum potestativum.

Differt autem primum totalitatis genus, scilicet quantitativum ab aliis duobus, in hoc, quod illud non convenit formis nisi per accidens. Immo nec per accidens convenit omnibus formis, sed aliquibus tantum. Sunt enim formæ in duplici differentia. Quædam enim sunt quæ respiciunt indifferenter totum, et partes: sicut albedo indifferenter respicit totum parietem, et partes ejus, et forma aquæ similiter respicit indifferenter aquam totam, vel aliquam ejus partem, et universaliter, ut sunt omnes illæ, quæ non requirunt diversitatem partium in subjecto, quod informant. Quædam vero sunt formæ quæ requirunt diversitatem in partibus: et hujusmodi sunt animæ animalium, præcipue perfectorum, hujusmodi enim formæ requirunt diversitatem partium, et organorum in subjecto informabili.

Dividi igitur in partes quantitativas convenit per accidens tantum formis primi generis, scilicet quæ respiciunt indifferenter totum, et partes, et non requirunt diversitatem partium. Et propter hoc albedo existens in pariete, dividitur per accidens in partes quantitativas ad divisionem parietis. Anima autem animalium perfectorum non dividitur per accidens ad divisionem animalis.

Duæ vero reliquæ totalites propriæ conveniunt omnibus formis. Et de prima quidem clarum est; nam omnes formæ habent suam essentiam, et partes suæ essentiæ. De totalitate etiam virtuali patet, quia forma est principium operationis. Si igitur fiat questio an albedo existens in pariete, sit tota in toto pariete, et tota in qualibet parte? Tripliciter respondendum est, secundum triplicem totalitatem, quæ invenitur in albedine.

Si enim sermo sit de totalitate quantitativa, quæ ei per accidens convenit, ut dictum est, respondendum est, quod non est tota in toto, et tota in qualibet parte parietis, ut de se patet: quia secundum unam partem est in una parte, et secundum aliam in alia parte parietis, ad cujus extensionem est extensa.

Si sit sermo de totalitate essentiali, respondendum est affirmative; nam ipsa secundum suam essentiam est tota in toto, et tota in qualibet parte, et manifestum est: ejusdem enim essentiæ sunt omnes partes albedinis existentes in toto et in qualibet parte.

Si vero tandem sermo sit de totalitate potestativa, respondendum est negative: quia maioris virtutis, et potentior ad movendum visum erit tota albedo existens in pariete, quam aliqua ejus particula.

Quando vero quæritur de anima an sit tota in toto, et tota in qualibet parte corporis? Non est respondendum nisi de duplici totalitate, scilicet de totalitate essentiali, et virtutis: totalitas enim quantitativa, jam dictum est, quod non convenit animæ.

Unde si sermo sit de totalitate essentiali respondendum est affirmative, quod anima est tota in toto, et tota in qualibet parte. Hoc enim commune est omnibus formis, ratione dicta, et sic intelligitur conclusio.

Si vero sit sermo de totalitate vir-

tuali, respondendum est negative scilicet quod non est tota in qualibet parte corporis. Nam anima secundum visum est in oculo, secundum auditum in aure, et sic de aliis.

Advertendum tamen est quod licet anima secundum suam essentiam sit tota in toto, et in qualibet ejus parte, tamen non eodem modo respicit totum et partes. Totum enim respicit, ut primum et proportionatum perfectibile, partes autem respicit per posterius, et secundum quod habent ordinem ad totum. Ex quibus omnibus redditur declarata, ac probata secunda conclusio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Philos. loquitur ibi de anima, ut est totum potestativum. Loquitur enim de parte motiva, quod scilicet anima, quoad partem motivam non est necesse quod sit in qualibet parte, sed in una determinata, et hoc est verum. Anima enim, quoad suas potentias, non est tota in qualibet parte, ut dictum est.

Ad 2. Neg. consequens. Ad prob. dicitur, quod anima est in corpore organico, ut in primo perfectibili, tamen potest esse in parte non organica, ut in secundario perfectibili.

Ad 3. Neg. consequ. Ad prob. dicitur, quod visus est pars potestativa, cujus adæquatum perfectibile est pupilla, et ideo sicut ex pupilla et visiva potentia fit visus, ita ex anima et corpore toto fit animal. Non autem sequitur quod pars corporis possit dici animal, quia animal est, quod componitur ex anima, et toto corpore, et non ex parte tantum corporis.

Ad 4. Neg. consequ. Ad prob. dicitur, quod potentia animæ sunt in duplici differentia. Quædam, quæ conveniunt animæ, secundum quod excedit totam corporis capacitatem, ut sunt intellectus et voluntas, et secundum has potentias in nulla corporis parte reperitur. Cum hujusmodi potentia non sint

affixæ organo, nec alicui corporis partii. Quædam vero sunt potentia, quæ conveniunt animæ et corpori, ut sunt potentia sensitivæ etc. et hujusmodi potentia non possunt esse in qualibet parte corporis, sed solum in parte proportionata, ad exercendam operationem talis potentia. Unde licet anima sit tota in qualibet parte secundum suam essentiam, tamen secundum suas potentias, secundum quas excedit corpus, in nulla est parte corporis, et secundum alias, est secundum unam in una parte, et secundum aliam in alia secundum

diversam proportionem organorum ad potentias.

Ad 5. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod partes corporis si comparentur ad essentiam animæ, una non est altera magis, vel minus principalis: omnes enim æqualiter informantur, et habent esse ab anima, si vero comparentur ad potentias, una est principalior altera: secundum quod potentia, cujus sunt subiectum, est magis, vel minus principalis. Argumentum igitur concludit quod una pars corporis non est altera principalior respectu essentia, non respectu potentiarum.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 76.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses *Petri Joannis* dicentis: Anima rationalis, inquantum rationalis, non est forma corporis humani. Item *Averrois* (Direct. inquisit. 2. p. q. 4.) dicentis ex anima intellectiva, et corpore constituitur unum tertium nisi sicut ex motore cæli et cælo. Hinc enim necessario sequitur, quod anima intellectiva non sit informans corpus. *Secundo* habes: quomodo per rationem demonstres, quod jure damnatæ sunt à Papa *Clemente V.* in concilio *Vienensi* sic: Doctrinam omnem, seu positionem temere asserentem, aut vertentem in dubium quod substantia animæ rationalis, seu intellectualis vere, ac perfecte humani corporis non sit forma velut erroneam, ac veritatis catholicæ fidei inimicam, hoc sacro approbante Concilio reprobamus definientes, ut cunctis nota sit fidei sincera veritas, ac præcludatur universis erroribus aditus, ne subintrent, quod quisquis deinceps asserere, defendere seu tenere pertinaciter præsumperit, quod anima rationalis, seu intellectiva non sit forma corporis humani per se essentialiter, tamquam hæreticus sit censendus. Hæc in Clem. de sum. trin. et fid. cathol. c. unico: *Intellige Clementem* loqui formaliter, quoniam, si philosophorum verba formaliter sumenda sunt, multo magis utique sacrorum Conciliorum dogmata formaliter intelligere quisque tenetur, et hoc pro universali regula tenendum est. Hoc autem eo verius est in proposito, quanto explicatius Papam locutum videmus, et *vere* (inquit) «et perfecte, et per se, et essentialiter est humani corporis forma anima rationalis, seu intellectiva.» Quis, nisi hæreticus, dicat, tot, tantisque gravissimis verbis hic non importari sermonem formalem? Animam ergo rationalem, inquantum rationalem, esse formam veram, non æquivocam, corporis humani, definivit hic Summ. Pontifex. Accedit ad hæc, quod *Petrus Joannes* suscitavit prædictam hæresim tempore *Clementis V.* (vide *Prateolum*) et consequenter, cum *Petrus* formaliter de anima rationali (ut patet) loqueretur, Pontifex contra *Petrum* Concilio accito de necessitate formaliter locutus est. Cæterum si ne his additis ad majorem rei hujus expressionem sufficeret pro veritate locutionis formalis demonstranda universalis regula, quæ ex comparatione philosophorum ad sacra concilia superius data est. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica firmitur conclusio, atque declaretur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem interimas phantasticam hæresim *Averrois* (Direct. Inquisit. 2. p. q. 4.) ponentis. Intellectum esse unum numero in

omnibus hominibus. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc justissime damnari ab Evangelio Luc. 16. « Factum est, ut moreretur mendicus, et portaretur ab angelis in sinum Abraham. Mortuus est autem et dives, et sepultus est in inferno. » Dictam siquidem positionem ab Averroe hæc verba necessario destruunt, dum animas intellectivas (alioquin non discurreret Abraham, et dives allegando rationes, et reprobando, ut ibi patet) Abraham, ac Lazari ponunt salvatas, divitis vero animam damnatam. Aut enim dives cum illis esset salvatus in anima aut illi cum isto essent damnati, quoniam secundum *Averroem* una est omnium hominum anima intellectiva, quam ipse vocat intellectum. Item á Job. 19. *quem* Salvatorem meum *visurus sum ego ipse, et non alius*. Si enim Job, et non alius pro Job visurus est Salvatorem, in anima proprie intellectiva etiam ab eo pro meritis remunerandus, ergo et Petrus, non alius pro Petro, visurus, etc. ergo et Paulus non alius pro Paulo, visurus, etc. et sic de singulis, quoniam Job ibi loquitur in persona omnium, ut patet ex applicatione Ecclesiae, in officio mortuorum. Quæ, si vera sunt, ut sunt procul dubio, per illa verba omnino destruitur prædicta insania. Alioquin Job unius anima intellectiva esset una omnium, et sic, Job vidente Salvatorem, alius pro Job, et alius pro isto alio videret, immo et omnes simul sine discretionem numerali reali animarum viderent, licet unus pro alio discretionem illa Chimerica intercedente videret. Isto autem contra scripturam illam sacram dato tolleretur quoque diversitas præmiorum essentialium, atque pænarum in anima intellectiva principaliter consistentium. Item á Leone Papa X. in *Lateranensi* Conc. sess. 8. sic. « Cum diebus nostris nonnulli ausi sint dicere de natura animæ rationalis, quod mortalis sit, aut unica in cunctis hominibus: et aliqui temere philosophantes, secundum saltem philosophiam verum esse asseverant, sacro approbante concilio damnamus, et reprobamus omnes asserentes, animam intellectivam mortalem esse, aut unicam in cunctis hominibus, et hæc in dubium vertentes, cum illa immortalis existat, et pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda. Quod manifeste constat ex Evangelio, cum dominus ait. *Animam*, etc. Vide q. 75. artic. 2. Adhuc sequitur Leo et dicit. « Cumque verum vero minime contradicat, omnem assertionem veritati illuminatæ fidei contrariam omnino falsam esse definimus, et, ut aliter dogmatizari non liceat, districtius inibemus, omnesque hujusmodi erroneis assertionibus inhærentes, tamquam hæreticos vitandos, et puniendos fore decernimus. Insuper omnibus, et singulis philosophis in universitatibus studiorum generalium, et alibi publice legentibus, districtè præcipimus, ut, cum philosophorum principia, aut conclusiones, in quibus á recta fide deviare noscuntur, auditoribus suis legerint, seu explicaverint, quale hoc de immortalitate animæ aut unitate, et mundi æternitate, ac alia hujusmodi, teneantur ejusdem veritatem religionis Christianæ omni conatu manifestam facere et persuadendo pro posse dicere, ac omni studio hujusmodi philosophorum argumenta cum omnia solubilia existant, pro viribus excludere, atque resolvere. Et infra: Unde infectas philosophiæ, et Poesis radices purgare, et sanare valeant. Et infra: Hos canones per Ordinarios locorum, et rectores in universitatibus, singulis annis in principio studii, in virtute sanctæ obedientiæ publicari mandamus. » Non ergo philosophia, sed infecta philosophia dicit aliquid contra fidem, et dicentes contrarium, saltem secundum philosophiam esse verum sunt secundum Concilium temere philosophantes, et tamquam hæretici, vitandi, ac puniendi.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Jacobi*, *Syro-rumque* aliorum (ut refert liber de *ecclesiasticis dogmatibus*, dicentium: *Duas animas esse in homine uno*, unam animale, qua animatur corpus, et immixta est sanguini, et alteram spiritualem, quæ rationi ministret. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc damnatam merito esse ab iisdem Ecclesiæ dogmatibus, tamquam dogma sibiipsis contrarium. Nam ibidem cap. 15. (est *tomo tertio inter opera Augustini*) sic statuitur: « Neque duas animas esse dicimus in uno homine, unam ani-

malem, alteramque spiritualem, sed dicimus, unam et eandem esse animam in homine, quæ et corpus sua societate vivificat, et semetipsam sua ratione disponit.» Item à Concilio Constantinopolitano octavo, actione decima, canon 11. sic: «Apparet, quosdam id temporis in tantum impietatis venisse, ut hominem duas animas habere impudenter dogmarent. Talis igitur impietatis inventores, et similia sentientes, cum vetus et novum testamentum, omnesque Ecclesiæ patres unam animam rationalem habere hominem asseverent, sancta, et universalis synodus anathematizat.» Ubi pondera valde ly *vetus et novum*, etc. *Tertio* videre licet: quomodo ex his vicissim Angelica firmetur conclusio, atque declaretur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem rejicias errorem *Platonis*, qui, ut ajunt, animam intellectivam posuit uniri tantum corpori, ut motor mobili, et consequenter ultra animam ipsam in homine aliam substantialem formam. Cum Platone sensisse videntur idem *Averroes*, et *Petrus Joannes*, recitati supra a. 1. Nam, si anima rationalis non est, secundum illum Petrum, forma corporis, dicit consequenter Petrus, quod ultra animam datur forma substantialis aliqua in homine per quam formam corpus humanum habeat esse substantiale. De *Averro* patet. *Secundo* habes: quomodo per rationem horum omnium errorem prædictum ostendas merito esse damnatum à Papa *Clemente Quinto* in Concilio *Viennensi*, ut deducitur in probatione conclusionis hujus articuli, et proxima notatione supra. Verba *Clementis* habes in *quæstionis hujus articulo primo*. Ex his huc applicatis concludes unam verissimam regulam, quæ est hæc. Quando damnatur una hæresis, et stabilitur aliqua veritas catholica ab Ecclesia sancta; tunc eodem tenore cointelliguntur damnari, quæcumque necessario sequuntur ad illam hæresim, et quæcumque necessario repugnant illi veritati catholicæ, alioquin opporret quotidie congregare nova Concilia propter positiones verbis differentes ab iis, quæ olim damnatæ sunt, et conciliorum non esset finis. Verbi gratia. Damnavit *Clemens* expresse hanc pro hæresi, scilicet anima rationalis, ut rationalis, non est vere substantialis forma corporis humani, stabilivit et hanc pro veritate catholica, scilicet, anima rationalis est vere, perfecte, per se essentialiter forma corporis humani, ergo damnasse cointelligit hanc scilicet, in homine præter animam intellectivam est alia forma substantialis, stante deductione jam superius facta, quo scilicet, posita alia forma substantiali in homine, tunc anima rationalis non erit forma substantialis humani corporis. Secus autem si hæc positio de alia forma substantiali in homine posset stare cum veritate determinata à *Clemente*. Regulam præmissam suadet ratio ostensiva, ut patet consideranti.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte assignatum fuisse animæ corpus physicum, organicum, æqualiter complexionatum à philosopho 2. de anima text. 4. 5. *Secundo* habes: quomodo per rationem hanc definitionem intelligas, maxime si conjunxeris dicta in tota ista quæstione, atque per rationem defendas contra aliquos in hoc temere philosophantes, parumque honori Aristotelis consulentes. Vide q. 75. art. 2. ad tertium cum appendice.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, *Clementinam de sum. trin. et fid. cath. c. unico* recte virtualiter determinasse; quod anima intellectiva unitur corpori immediate, non autem mediantibus dispositionibus accidentalibus. Virtualiter, dixi, quia hoc in eo continetur implicite, quod ibi expresse Papa docet. Docet enim aperte ibi esse de fide tenendum, quod «anima intellectiva est vere, perfecte, per se, et essentialiter essentialis forma corporis.» Virtualiter ergo docet illud, sine quo prædicta veritas catholica stare non potest. Hæc consequentia adeo clara est, ut nulla approbatione indigeat. Vide regulam in art. 4. appen. Cum igitur anima intellectiva non possit esse forma substantialis per se corporis, si intercedant aliquæ dispositiones medie accidentales (ut in probatione conclusionis manifeste demonstratur) patet, quod *Clemens*, docendo expresse animam esse substantialem formam corporis, docuerit virtualiter, seu implicite, animam uniri immediate corpori, non mediantibus dispositionibus accidentalibus.

Secundo habes: quomodo per rationem intelligas illud dictum implicitum *Clementis*, illud defendas, et ab incidendo in ejus excommunicationem caveas.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, *Clementinam de sum. tri. et fid. cath. c. unic.* merito virtualiter determinasse, quod anima intellectiva unitur corpori immediate, non mediante aliquo corpore, dixi virtualiter: quia hoc in eo quod inibi Pontifex Romanus docet, continetur implicite. Docet enim ibi expresse, esse de fide tenendum, quod «anima intellectiva est forma substantialis per se corporis humani perfecte, et essentialiter,» et per consequens docet virtualiter, ut patet, illud sine quo talis veritas catholica stare non potest. Vide regulam universalem positam in appendice sup. á 4. qua, si bene ea usus fueris, in talibus negotiis multum juvaberis. Cum igitur anima intellectiva esse non possit forma substantialis per se corporis, si mediante alio corpore corpori humano uniatur, ut in probatione conclusionis clare demonstratur, patet, quod *Clemens* docendo expresse, animam intellectivam esse formam per se substantialem corporis humani, docuerit per hoc etiam implicite, quod anima intellectiva unitur corpori humano, non mediante aliquo corpore sed immediate per seipsam. *Secundo* habes quomodo per rationem intelligas dictum illud implicitum *Clementis*, illud defendas, et á cadendo in ejus censuram caveas.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, *Clementinam de sum. tr. et fid. cath.* recte virtualiter definiisse, quod anima intellectiva est tota in toto, et tota in qualibet parte. Dixi *virtualiter*, quia istud in illo, quod inibi expresse definit, continetur implicite. Docet namque expresse ibi, quod anima intellectiva est substantialis per se, perfecte, vere, et essentialiter forma corporis humani, et ex consequenti, ut patet, docet implicite omne illud, sine quo talis veritas catholica consistere non potest. Vide regulam universalem art. 4. *appen.* Cum igitur anima intellectiva non possit esse forma essentialis per se corporis, nisi sit tota in toto, et tota in qualibet parte, ut in probatione conclusionis aperte demonstratur, patet, quod Papa docendo, animam intellectivam esse essentialiter, vere, per se, et perfecte formam corporis humani: per hoc etiam implicite docuerit, ipsam animam esse totam in toto, et totam in qualibet parte. *Secundo* habes: quomodo per rationem dictum illud *Clementis* implicitum, scilicet anima est tota in toto, etc. recte intelligas, intellectumque defendas, et ab ejus censura caveas. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica stabiliatur conclusio.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SEPTIMA,

DE HIS, QUÆ PERTINENT AD POTENTIAS
ANIMÆ IN GENERALI, IN OCTO
ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his, quæ pertinent ad potentias animæ. Et *primo* in generali. *Secundo* in speciali.

Circa primum quæruntur octo.

Primo. Utrum essentia animæ sit ejus potentia.

Secundo. Utrum sit una tantum potentia animæ vel plures.

Tertio. Quomodo potentia animæ distinguantur.

Quarto. De ordine ipsarum adinvicem.

Quinto. Utrum anima sit subjectum omnium potentiarum.

Sexto. Utrum potentia fluant ab essentia animæ.

Septimo. Utrum potentia una oriatur ex alia.

Octavo. Utrum omnes potentia animæ remaneant in ea post mortem.

ARTICULUS I.

Utrum essentia animæ, sit ejus potentia.

Pro affirmativa.—Videtur quod essentia animæ sit ejus potentia.

1. Ea, quorum unum substantialiter et essentialiter est in altero, sunt idem. Sed potentia animæ sunt substantialiter et essentialiter in anima. Ergo essentia,

et potentia animæ sunt unum et idem.

Minor prob. per Augustinum 9. de Trinit. cap. 4. dicentem, quod *mens, notitia, et amor sunt substantialiter in anima*, et in libro 10. cap. 11. dicit, quod *memoria, intelligentia, et voluntas, sunt una vita, una mens, et una essentia.*

2. Materia prima est sua potentia. Ergo multo magis anima est sua potentia. Prob. consequ. quia anima est nobilior materia prima.

3. Forma accidentalis est ipsa sua virtus. Ergo multo magis forma substantialis, quæ est anima.

Prob consequ., quia forma substantialis est simplicior quam accidentalis. Cujus signum est quod forma substantialis non intenditur, nec remittitur, sicut accidentalis, sed in indivisibili consistit.

4. Id quo primo sentimus et intelligimus, est anima, ut ait Philos. Sed potentia sensitiva est, qua primo sentimus, et intellectiva qua primo intelligimus. Ergo hæ potentia sunt anima.

5. Si potentia animæ non essent essentia ejus; sequeretur quod essent accidentia ipsius. Sed hoc est falsum. Ergo etc.

Falsitas prob. quia Divus August. 9. de Trinit. c. 4. dicit, quod *prædicta, scilicet potentia, non sunt in anima sicut in subjecto, ut color, aut figura in corpore, aut ulla alia qualitas, aut quantitas: et adducit rationem dicens, quidquid enim tale est, non excedit subjectum in quo est. Mens autem potest etiam alia amare et cognoscere.*

6. Forma simplex subjectum esse non potest, ut Boetius dicit lib. de Trinit. Sed anima est forma simplex: utpote non composita ex materia et forma, ut dictum est. Ergo anima non potest esse subjectum potentialium, sed est idem cum ipsis.

7. Ea, quæ sunt principium substantialis differentia, non possunt esse accidentia. Sed potentia sunt principium substantialis differentia. Ergo non sunt accidentia, sed substantia animæ.

Minor prob. Quia sensibile et rationale, quæ sunt substantiales differentia, desumuntur a sensu, et ratione, quæ sunt potentia animæ.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Celestes spiritus dividuntur in essentiam, virtutem et operationem, ut ait. Dion. 11. cap. cæl. Hier. sic. Ergo multo magis in anima aliud est essentia, et aliud virtus, sive potentia.

Determinatio.

CONCLUSIO. Impossibile est dicere quod essentia animæ sit ejus potentia.

Prob. dupliciter primo id, cujus operatio non est in genere substantia, nec ipsum principium immediatum operationis potest esse substantia. Sed operationes animæ non sunt in genere substantia. Ergo principium harum operationum immediatum non est substantia: et per consequens potentia, quæ sunt principia operationum immediatam non possunt esse essentia animæ quæ est substantia.

Maior prob. quia potentia et actus dividunt ens, et quodlibet genus entis, et propterea oportet quod ad idem genus referatur potentia, et actus. Et ideo si actus non est in genere substantia, potentia quæ dicitur ad illum actum, non potest esse in genere substantia.

Minor prob. quia in solo Deo hoc invenitur, quod operatio sit ejus substantia, et præterea Dei potentia, quæ est operationis principium, est ipsa Dei essentia, quod non potest esse verum, neque in angelo, neque in aliqua creatura, ut dictum est alias.

Secundo prob. concl. Si essentia animæ esset immediatum principium operationis, ita ut potentia operativa esset ipsamet essentia animæ. Sequeretur quod habens animam, semper actu haberet omnia opera vitæ et sic semper actu videret, audiret, intelligeret etc. quod est falsum. Ergo potentia animæ non est idem quod sua essentia.

Conseq. prob. dupliciter, primo quia anima secundum suam essentiam est actus. Igitur si secundum suam essentiam operaretur, semper operaretur, alioquin non esset actus, sed potentia.

Secundo á simili, sicut enim anima, quia secundum suam essentiam dat esse vivum; habens animam, semper actu vivit: ita, si sua essentia esset immediatum operationis principium, semper habens animam, haberet opera ipsius.

Sed posset quis dicere, ad primam probationem consequentiæ. Quod anima est quidem actus, sed ordinatus ad alium actum, scilicet ad operationem. Unde anima, secundum quod ordinatur ad operari, dicitur potentia.

Sed hoc dici non potest, quia anima, inquantum est actus, non ordinatur ad alium actum, sed est ultimus terminus generationis, et cum secundum essentiam suam sit ultimus actus, impossibile est quod possit ordinari ad alium actum. Unde quod sit in potentia ad alium actum, non competit ei secundum suam essentiam, inquantum est forma, sed secundum suam potentiam, et sic ipsa anima, secundum quod subest suæ potentiæ, dicitur actus primus, ordinatus ad actum secundum.

Falsitas autem consequentis dupliciter ostenditur. Primo, quia invenitur habens animam, non semper esse in actu operum vitæ.

Secundo. Quia in diffinitione animæ dicitur, quod anima est actus corporis, potentia vitam habentis, quæ tamen potentia non abjicit animam. Si igitur anima est actus habentis vitam in potentia. Igitur vivens non semper habet opera vitæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, et primo ad primam Augustini auctoritatem, quod nomine notitiæ, et amoris non intelligit Augustinus potentias, sed actus et habitus, scilicet actum amandi et cognoscendi, qui actus

et habitus possunt comparari ad animam, dupliciter. Uno modo ut ad cognoscentem, et amantem. Alio modo, ut ad cognitum et amatum. Si comparentur ad animam primo modo, profecto sunt ejus accidentia ut de se patet. Si comparentur secundo modo, substantia-liter sunt in anima, quatenus scilicet substantia et essentia animæ amatur et cognoscitur: secundum quem modum possumus dicere quod cognitum secundum substantiam in esse intelligibili est ipsum cognoscens, quatenus cognitum fit unum cum cognoscente, in esse intelligibili. Sensus ergo verborum Augustini est, quod mens, notitia, et amor sunt substantialiter in anima, quia ipsa substantia animæ est, quæ cognoscitur, et amatur. Secundum quem modum potest etiam intelligi altera auctoritas, scilicet quod memoria, intelligentia, et voluntas sunt una vita, una mens et una essentia, quatenus scilicet anima est cognita, et amata secundum essentiam, vel substantiam.

Vel dicitur secundo ad secundam auctoritatem, quod locutio Augustini verificatur secundum illum modum, quo totum potestativum prædicatur de suis partibus. Pro cujus intelligentia est sciendum quod totum est triplex, scilicet totum universale, totum integrale, et totum potestativum. Differunt autem hæc ab invicem. Quia totum universale prædicatur proprie de singulis suis partibus: ut animal proprie, prædicatur de homine, equo, et aliis animalibus. Et ratio est quia totum universale adest cuilibet ex suis partibus, secundum totam suam essentiam, et virtutem. Animal enim secundum totam suam essentiam est in quolibet animali.

Totum vero integrale nullo modo prædicatur de singulis partibus: non enim dicitur, quod paries sit domus. Et ratio est, quia totum integrale non est in singulis partibus neque secundum totam essentiam, neque secundum totam

virtutem. Prædicatur tamen de omnibus partibus simul sumptis, sed improprie: dicimus enim quod fundamentum, parietes, et tectum sunt domus.

Totum vero potestativum medio modo se habet: quia enim adest singulis potentiis secundum essentiam, de qualibet parte prædicatur: et quia non adest secundum totam suam virtutem, improprie de partibus prædicatur. Anima igitur, quia secundum suam essentiam adest omnibus suis potentiis, potest aliquo modo prædicari de potentiis: sed quia eis non adest, nisi secundum virtutem, improprie de his prædicatur. Et secundum hunc improprium modum potest verificari Augustini sententia.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod non est eadem ratio de potentia materiæ primæ, et de potentiis animæ. Nam potentia materiæ est ad formam substantialem, ad quam ipsa materia secundum se, et non per aliquid aliud est in potentia, et talis actus materiæ est substantia, propterea potentia materiæ primæ est ejus substantia. Anima autem est in potentia ad actus accidentales, quos respicit mediis potentiis, et propterea tales potentiæ sunt aliud à sua substantia.

Ad 3. Neg. assumptum. Accidens enim non est sua virtus, sed est alterius, scilicet compositi, quod agit mediante virtute. Et hoc manifestatur, quia ei est attribuenda virtus, cui competit agere: virtus enim est propter actionem. Agere vero convenit composito sicut et esse, existentis enim est agere. Unde ipsum compositum habet esse substantiale per formam substantialem, operatur vero per virtutem consequentem formam substantialem: accidens vero cum non sit existens, vel compositum, non potest agere. Sicut igitur se habet forma accidentalis, ad suam formam substantialem, ut calor ad ignem, sic se habet potentia animæ ad animam. Ex quibus patet quod forma accidentalis

non debet dici sua virtus, cum ei non competat agere, nisi ut est quasi instrumentum substantiæ, sed debet dici virtus substantiæ, sive compositi operantis.

Ad 4. Dicitur, quod animam, et potentias esse principium intellectionis, et aliarum operationum, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut sint principium proximum. Alio modo, ut sint principium primum, et remotum. Anima non est principium proximum operationum, sicut nulla alia substantia est immediatum principium operandi, sed primum et principale. Potentiæ vero sunt principium proximum. Tunc ad argumentum dicitur, quod anima, est quo vivimus et intelligimus, et sentimus tanquam principio primo, et principali. Potentiæ vero sunt principia proxima harum operationum. Unde non sequitur quod anima et potentiæ sint idem. Ad formam argumenti dicitur, quod si in maiori sit sermo de principio primo, vera est; sed tunc negatur minor, quia potentiæ non sunt, quibus primo operamur. Si vero in maiori sit sermo de principio proximo, est falsa, nec Philosophus in hoc sensu est intelligendus, quia anima non est principium proximum operationum.

Ad 5. Dicitur, quod accidens dupliciter sumitur. Uno modo, ut dividitur contra substantiam, et tunc accidens comprehendit etiam proprium, et si sic sumatur nihil est medium inter substantiam, et accidens: quia dividuntur secundum affirmationem et negationem, scilicet esse et non esse in subiecto, et hoc modo loquendo de accidente, potentia animæ est accidens in secunda specie qualitatis. Alio modo sumitur accidens, ut est unum quinque prædicabile, et sic inter substantiam et accidens est aliquod medium, scilicet ipsum proprium. Proprium enim non potest dici substantia, quia est extra essentiam, et esse rei, nec potest dici ac-

cidens, quia fluit á principiis essentialibus. Unde est medium quoddam inter substantiam et accidens, et sic potentiæ animæ possunt dici mediæ inter substantiam et accidens, quasi proprietates naturales animæ. Ad formam igitur argumenti dicitur, quod si in consequente conditionalis sit sermo de accidente, prout est contradistinctum substantiæ, negatur esse falsum, quod potentiæ sint accidentia: sunt enim accidentia propria, ut dictum est; nec contrarium intendit Aug. ut dicitur. Si vero sit sermo de accidente, ut est quantum prædicabile, conceditur falsitas: falsum est enim, quod potentiæ animæ sint accidentia, ut distinguitur accidens contra proprium. Ad id autem quod August. dicit. Quod notitia, et amor non sunt in anima, sicut accidentia in subjecto, dicitur quod sensus Augustini est, quod actus amandi et cognoscendi non sunt in anima ut amata et cognita, sicut in subjecto. Et hoc verum est: quia amor, quo anima se amat, et notitia actus, quo se cognoscit, non est in anima amata, ut amata, sicut in subjecto; sed huiusmodi actus ad ipsam terminantur, ut ad obiectum, et secundum hunc sensum procedit ratio Augustini.

Ad 6. Dicitur, quod forma potest dici simplex dupliciter. Primo, quia non est composita ex materia et forma. Secundo, quia est actus purus, nullam habens admixtam potentialitatem. Ad maiorem dicitur, quod est vera de forma simplici quæ est actus purus. Tunc ad minorem dicitur, quod anima non est forma simplex tali modo, quia habet potentialitatem admixtam, ut dictum est.

Ad 7. Neg. minor Ad prob. dicitur, quod rationale, et sensibile, prout sunt differentiæ, non sumuntur á potentiis sensus, et rationis, sed ab ipsa anima sensitiva et rationali. Nominantur tamen nominibus harum potentiarum, quia differentiæ substantiales sunt nobis igno-

tæ, propter quod multoties nominantur nominibus accidentium.

ARTICULUS II.

Utrum sint plures potentiæ animæ.

Pro negativa. = Videtur quod non sint plures potentiæ animæ.

1. In Deo est una simplex potentia. Ergo in anima intellectiva est tantum una potentia.

Prob. Conseq. Quia anima intellectiva maxime ad divinam similitudinem accedit.

2. Anima intellectiva excedit omnes alias formas in virtute. Ergo maxime debet habere unam virtutem, sive potentiam. Conseq. prob. Quia quanto virtus est superior, tanto est magis unita.

3. Per eandem essentiam animæ, homo habet esse secundum diversos gradus perfectionis. Ergo per eandem potentiam animæ operatur diversas operationes diversorum graduum. Prob. conseq. Quia operari est existentis in actu.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus in 2. de anima tex. 13. ponit plures animæ potentias.

Determinatio.

CONCLUSIO. Necesses est ponere plures animæ potentias.

Prob. Id quod non potest consequi perfectam bonitatem nisi multis mediis, et operationibus, indiget pluribus potentiis. Sed anima non potest consequi suam perfectam bonitatem, nisi multis mediis, et operationibus. Ergo anima debet habere plures potentias.

Maior manifestatur, sciendum est enim quod entia sunt in quadruplici differentia. Quædam sunt infima, et ista non possunt consequi perfectam bonitatem, sed aliquam imperfectam consequuntur paucis motibus: et huiusmodi sunt res omnes infra hominem. Quædam vero sunt his superiora, quæ possunt consequi perfectam bonitatem, sed motibus multis: ut homo, qui est capax

beatitudinis, sed eam non nisi multis, et diversis mediis actibus et operationibus consequi potest. Quædam vero sunt, quæ consequuntur perfectam bonitatem, sed motibus paucis, ut angelus, qui unico actu consecutus est beatitudinem. Quædam tandem sunt quæ absque ullo medio perfectam possident bonitatem, ut solus Deus.

Manifestatur amplius distinctio hæc exemplo. Nam ad sanitatem quatuor modis quis potest esse dispositus. Primo, ut possit consequi tantum quamdam imperfectam sanitatem, sed remediis paucis, et tunc est infime dispositus ad sanitatem. Secundo, ut possit quidem perfectam consequi sanitatem, sed multis, et varis remediis, et tunc est melius dispositus. Tertio ut perfectam consequi possit sanitatem paucis remediis, et tunc est adhuc melius dispositus. Quarto tandem, ut perfectam possideat sanitatem, et tunc optime est dispositus: et sic patent ambæ propositiones. Cum enim homo possit consequi beatitudinem pluribus operationibus et mediis, indiget pluribus potentiis operativis. Angelis autem minor diversitas potentialium est necessaria, cum per pauciores actus suam consequantur beatitudinem. In Deo vero non est aliqua potentia, vel actio præter ejus essentiam.

Secundo prob. concl. specialiter de anima humana. Est enim anima humana in confinio spiritualium et corporalium creaturarum, et ideo concurrunt in ipsa virtutes utrarumque creaturarum.

AD ARGUMENTA.

Ad. 1. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod anima intellectiva accedit maxime ad divinam similitudinem, respectu eorum, quæ sunt infra se, et propterea ipsa potest consequi perfectam bonitatem, quam non possunt consequi ea, quæ sunt infra ipsam. Attamen si comparatur ad ea, quæ sunt supra se deficit à divina similitudine, et propterea indiget pluribus mediis, ut suam consequatur beatitudinem.

ARTIC. III.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod virtus superior est magis unita, si se extendat tantum ad ea, ad quæ se extendit virtus inferior: sed si plura ei subiciantur, quam virtuti inferiori, qualis est anima, non est necesse quod sit magis unita.

Ad 3. Neg. conseq. non enim est eadem ratio de esse rei, et de operari: nam unius rei est tantum unum esse substantiale, et ideo dari potest per unicam formam. Operationes autem sunt diversæ, et propterea ponendæ sunt plures potentiæ, et ideo est tantum una essentia animæ, et plures potentiæ.

ARTICULUS III.

Utrum potentiæ distinguantur per actus et objecta.

Pro negativa.—Videtur quod potentiæ non distinguantur per actus, et objecta.

1. Nihil determinatur ad speciem per illud quod est posterius, vel extrinsecum. Sed actus est posterior potentia, objectum autem est extrinsecum. Ergo per ea potentiæ non distinguuntur secundum speciem.

2. Si potentiæ distinguerentur penes objecta; sequeretur quod contrariorum non esset eadem potentia. Sed hoc est falsum. Ergo falsum est potentias distinguere per objecta.

Conseq. prob. quia contraria sunt, quæ maxime differunt, et per consequens duo objecta contraria non pertinent ad eandem potentiam.

Falsitas consequentis prob. potentia visiva est albi et nigri; et gustus est dulcis, et amari.

3. Si potentialium differentia esset ex differentia objectorum, sequeretur quod idem objectum non posset pertinere ad diversas potentias, quod patet esse falsum.

Prob. conseq. quia remota causa removetur effectus. Si igitur distinctio objectorum est causa diversitatis potentialium, remota hac diversitate objecti,

removetur pariter distinctio potentiarum.

Falsitas consequentis patet. Quia id, quod potentia cognoscitiva cognoscit, appetitiva appetit.

4. Id, quod per se est causa alicujus, in omnibus causat illud. Sed quædam objecta diversa, quæ pertinent ad diversas potentias, pertinent etiam ad aliquam unam potentiam, sicut sonus et color pertinent ad visum et auditum, quæ sunt diversæ potentia, et tamen pertinent ad unam potentiam sensus communis. Ergo potentia non distinguuntur secundum distinctionem objectorum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Posteriora distinguuntur secundum priora. Sed actus et objecta sunt priora potentiis, ut Arist. 2. de anima tex. 33. dicit. Ergo potentia distinguuntur secundum actus, et objecta.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Potentia distinguuntur per actum et objectorum diversitatem.

Prob. Illud, quod secundum id quod est, essentialiter ordinatur ad aliud, habet rationem et distinctionem ab illo. Sed potentia, secundum illud quod sunt, essentialiter ordinantur ad actum. Ergo potentia habent rationem et distinctionem ab actu. Sed ratio et distinctio actuum desumitur ab objecto. Ergo potentia diversificantur secundum diversitatem actuum et objectorum.

Subsumptum ostenditur. Actus desumit speciem á termino, vel á principio. Sed objectum est vel terminus, vel principium actus. Ergo actus desumit speciem, et distinctionem ab objecto.

Maior hujus manifestatur, quia calefactio differt ab infrigidatione, quia calefactio est á calido, scilicet activo, ad calidum; et frigeffectio est á frigido activo, ad frigidum. Calidum enim activum est principium, et calidum produc-

tum est terminus. Et similiter frigidum activum est principium frigeffectiois, et frigidum productum est terminus. Unde patet maior; scilicet quod actus desumunt speciem et distinctionem á termino, et á principio.

Minor manifestatur. Nam actus sunt in duplici differentia. Quidam dicuntur actus potentia activæ ut calefacere. Quidam actus potentia passivæ, ut videre, audire, etc. Omnis enim actio est potentia activæ, vel passivæ. Objectum comparatur ad actum potentia passivæ, sicut principium movens. Color enim in quantum movet visum, est principium visionis. Ad actum autem potentia activæ comparatur objectum ut terminus, et finis: sicut augmentativa virtutis objectum est quantum perfectum, quod etiam est finis augmenti. Ex quibus patet minor. Quod scilicet objectum est principium vel terminus actionis.

2.^a CONCLUSIO. Non quælibet differentia objectorum causat distinctionem potentialiarum, sed tantum differentia ejus, quod per se potentia respicit.

Prob. Ea, quæ sunt per accidens, non diversificant speciem. Ergo sola differentia per se objectorum facit distinctionem potentialiarum secundum speciem.

Antecedens manifestatur. Nam quia coloratum accidit animali, non diversificantur species animalis per differentias colorum, sed per differentiam ejus, quod per se convenit animali, per differentiam scilicet animæ sensitivæ, quæ quandoque invenitur cum ratione, et quandoque sine ratione. Unde rationale, et irrationale sunt differentia divisivæ animalis, diversas ejus species constituentes. Sic etiam in proposito, non quæcumque diversitas objectorum diversificat potentias animæ sed differentia ejus quod per se potentia respicit: sicut sensus per se respicit passibilem qualitatem, quæ per se dividitur in colorem, sonum, et hujusmodi, et ideo alia potentia sensitiva est coloris, alia soni. Sed

passibili qualitati, aut colorato accidit esse musicum, vel grammaticum, hominem, vel lapidem, etc. et ideo penes huiusmodi differentias, potentiæ animæ non distinguuntur. Ex quibus patet manifeste conclusio, et ejus ratio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod maior est vera de his, quæ sunt posteriora, et nullo modo priora: et de his, quæ sunt extrinseca, et nullo modo pertinentia ad intrinseca. Quod enim est posterius, et secundum nullam rationem prius, et omnino extrinsecum, non potest esse ratio distinctiva aliquorum: quod tamen est ita posterius secundum unam rationem, quod secundum alteram sit prius; et extrinsecum, quod tamen aliquo modo spectet ad intrinseca, potest esse id, quod distinguit. Tunc ad minorem dicitur, quod licet actus sit posterior potentia in esse, tamen est prior in intentione, et secundum rationem: sicut finis est prior agente. Objectum autem licet sit intrinsecum, est tamen principium, vel finis actionis, principio autem, et fini proportionantur ea, quæ sunt extrinseca rei.

Ad 2. Negatur consequens. Ad probationem dicitur, quod si aliqua potentia per se respiceret rationem unius contrarii sicut objectum, tunc profecto aliud contrarium ad aliam potentiam pertineret ratione dicta in argumento: sed potentia animæ non per se respicit propriam rationem unius contrarii, sed communem rationem utriusque contrariorum: sicut visus non respicit propriam rationem albi, ut objectum: sed rationem coloris, quæ communis est albo et nigro, et quia unum contrariorum est quodammodo ratio alterius, cum se habeant sicut perfectum et imperfectum, ideo ad eandem potentiam pertinere possunt.

Ad 3. Neg. falsitas consequentis. Ad prob. dicitur, quod nihil prohibet, id quod est subjecto idem, esse diversum

secundum rationem, et ideo potest ad diversas potentias pertinere. Sicut idem secundum rationem veri spectat ad intellectum, et prout est bonum, et appetibile ad voluntatem etc.

Ad 4. Dicitur, quod maior verificatur de potentiis ejusdem ordinis, non autem de potentiis subordinatis, quarum una sit superior, et alia inferior. Nam objectum unius potentiæ particularis numquam spectare potest ad aliam potentiam ejusdem ordinis, scilicet quæ non sit ei superior. Si vero una potentia sit superior aliquibus aliis potentiis, objecta omnium illarum potentialium, quæ illi subordinantur, poterunt spectare ad illam potentiam superiorem: et ratio est, quia potentia superior per se respicit universaliorem rationem objecti, quam potentia inferior, quia quanto potentia est superior, tanto ad plura se extendit, et ideo multa conveniunt in una ratione objecti, quam per se respicit superior potentia, quæ tamen differunt secundum rationes, quas per se respiciunt inferiores potentiæ, et inde est quod diversa objecta pertinent ad diversas inferiores potentias, quæ tamen uni superiori potentiæ subduntur.

ARTICULUS IV.

Utrum in potentiis animæ sit ordo.

Pro negativa.—Videtur quod in potentiis animæ non sit ordo.

1. In his, quæ cadunt sub una divisione, non est prius, nec posterius, sed sunt naturaliter simul. Sed potentiæ animæ cadunt sub una divisione, et contra se invicem distinguuntur. Ergo inter eas non est ordo.

2. Si inter potentias animæ est ordo, aut hic ordo desumitur per comparisonem ad animam, vel per comparisonem ad objecta. Sed nec ex parte animæ nec objectorum potest inter eas desumi ordo. Ergo inter potentias animæ non est ordo.

Maior prob. Quia potentiæ animæ comparantur ad objecta, et ad ipsam

animam. Unde si sunt ordinatæ, penes hæc duo ordo desumi debet.

Minor prob. Non ex parte animæ desumi potest ordo, quia anima est una. Nec ex parte objectorum, cum objecta sint diversa, et penitus disparata, ut patet de colore et sono.

3. In potentiis ordinatis hoc invenitur, quod operatio unius dependet ab operatione alterius. Sed actus unius potentiæ non dependet ab actu alterius. Ergo inter potentias animæ non est ordo.

Minor prob. Quia visus potest exire in actum, absque auditu, et é converso.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aristoteles in 2. de anima tex. 30. et 31. comparat partes sive potentias animæ figuris. Sed figuræ habent ordinem adinvicem. Ergo potentiæ animæ etiam habent ordinem adinvicem.

Determinatio.

CONCLUSIO. In potentiis animæ est ordo.

Prob. Inter ea, quæ procedunt ab uno est ordo. Sed potentiæ animæ sunt plures procedentes ab uno scilicet ab essentia animæ. Ego inter potentias animæ est ordo.

Maior prob. Quia ab uno non transitur naturaliter ad multa sine ordine.

Quotuplex et qualis ordo sit inter potentias.

Sed sciendum quod triplex ordo invenitur inter eas: quorum duo attenduntur secundum dependentiam unius potentiæ ab altera, et tertius secundum ordinem objectorum.

Primus ordo, qui desumitur ex primo capite, dicitur ordo perfectionis, sive naturæ, prout perfecta sunt imperfectis priora.

Secundus ex eodem capite, dicitur ordo generationis et temporis, prout de imperfecto ad perfectum devenitur.

Tertius ordo ex secundo capite, scilicet ex obiectis est, quando obiectum unius potentiæ est prius obiecto alterius potentiæ. His sic suppositis declaratur intentum tribus dictis.

Primum. Secundum primum ordinem, scilicet perfectionis, sive naturæ, potentiæ intellectivæ sunt priores potentiis sensitivis, et sensitivæ nutritivis. Manifestatur á signo. Quia potentiæ intellectivæ imperant sensitivis, et dirigunt eas, et similiter potentiæ sensitivæ nutritivis.

Secundum. Iuxta secundum ordinem, scilicet generationis, vel temporis. Potentiæ nutritivæ sunt priores sensitivis, et sensitivæ, intellectivis. Unde nutritivæ ad earum actiones præparant corpus.

Tertium juxta ordinem objectorum. Potentia visiva est prior potentia auditiva, et auditiva est prior odorativa. Manifestatur. Quia visibile est prius naturaliter, quia est commune superioribus et inferioribus corporibus, videntur enim superiora et inferiora corpora: et sonus fit in aëre, qui est naturaliter prior commixtione elementorum, quem sequuntur olfactus et gustus, et tactus. Igitur cum triplex sit ordo, scilicet perfectionis, generationis, et objectorum: potentiæ intellectivæ sunt priores sensitivis ordine perfectionis, et sensitivæ nutritivis. Ordine vero generationis, nutritivæ sunt priores sensitivis. Ordine autem desumpto ex obiectis, visus est prior auditu, auditus olfactu, olfactus gustu, gustus tactu.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod ea, quæ cadunt sub una divisione, dupliciter possunt considerari. Primo, prout comparantur ad commune divisum, et sic simul esse dicuntur, quatenus omnia illa participant naturam divisi. Alio modo quatenus comparantur adinvicem, et sic inter ea est ordo, et unum est prius altero, sunt etiam species dividentes genus, sicut numeri et figuræ, inter

quæ est ordo, ut patet. Potentia igitur animæ adinvicem comparatæ, una est altera prior, ut dictum est.

Ad 2. Neg. minor quoad utramque partem. Habent enim potentia animæ ordinem ex parte animæ, quæ licet sit una secundum essentiam, habet tamen, secundum quemdam ordinem, habitudinem ad diversos actus. Habent etiam ordinem ex parte actuum, quia actus unius ordinatur, ad actus alterius, ut dictum est de nutritiva, respectu sensitivæ. Et tandem habent ordinem ex objectis, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod ipsa est vera de his potentiis, quæ ordinantur secundum primum, vel secundum modum, scilicet de his quæ ordinantur ordine perfectionis, vel generationis. In his enim actus unius dependet ab actu alterius, ut dictum est de nutritiva, quæ præparat corpus sensitivæ et de intellectiva, quæ ordinat actus sensitivæ. Non tamen est vera de his potentiis, quæ ordinantur tantum ex parte objectorum: in his enim non est necesse ut actus unius ex actu alterius dependeat, ut in arguendo ostenditur.

ARTICULUS V.

Utrum omnes potentia animæ sint in anima sicut in subjecto.

Pro affirmativa.—Videtur quod omnes potentia animæ sint in anima sicut in subjecto.

1. Sicut se habent potentia corporis ad corpus, sic se habent potentia animæ ad animam. Sed corpus est subjectum omnium corporalium potentiarum. Ergo anima est subjectum omnium potentiarum animæ.

2. Prima principia operationum animæ sunt in anima. Sed potentia sunt prima principia operationum animæ. Ergo potentia sunt in anima.

Maior prob. quia operationes animæ attribuantur corpori propter animam; et ideo principia talium operationum debent prius esse in ipsa anima.

ARTIC. V.

3. *Anima sentit sine corpore*, ut Aug. dicit 12. super Genes. ad litteram cap. 19. et 20. Ergo potentia sensitivæ sunt in anima.

Prob. consequ. quia si potentia sensitiva non esset in anima sola, non posset sentire sine corpore.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Potentia, cujus actus non est solius animæ, non est in anima sola ut in subiecto. Sed sentire, quod est actus potentia sensitivæ, non est proprium animæ solius. Ergo sensitiva potentia non est in anima.

Minor prob. quia Arist. libro de somno et vigilia cap. 1. dicit, quod *sentire non est proprium animæ, neque corporis sed conjuncti.*

Determinatio.

Distinctio. Potentia animæ sunt in duplici differentia. Quedam sunt organica. Et quedam non organica. Potentia organica sunt, quarum actus exercentur per organa corporea: ut visus per oculum, auditus per aurem, etc. Potentia vero non organica sunt, quarum actus non exercentur per organa corporea, ut sunt intelligere, et velle.

CONCLUSIO. Potentia organica sunt in conjuncto sicut in subiecto. Potentia vero non organica sunt in anima sola sicut in subiecto.

Prob. in eo est potentia sicut in subiecto, cujus est operatio. Sed conjunctum est, quod operatur mediis potentiis organicis, et anima mediis potentiis non organicis, ut supra dictum est. Ergo anima est subjectum potentiarum non organicarum, et corpus organicarum.

Maior prob. quia omne accidens denominat suum proprium subjectum: et etiam est sententia Aristot. in libro de somno et vigilia cap. 1.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod nomine potentia corporis duo possumus intelligere. Vel potentiam, cujus opera-

tiones, et actus exercentur per organum corporeum. Vel potentias cujus principium sit corpus. Si hoc secundo modo intelligatur illa maior, incompetens est: nam potentia non sunt corporis sicut principii, sed omnes sunt animæ sicut principii, et per animam conjunctum habet, ut per tales potentias operari possit. Si vero primo modo intelligatur illa maior, vera est. Nam sicut omnes potentia cujus actus exercentur per organum corporeum sunt in conjuncto, sicut in subjecto: ita potentia omnes non organicae sunt in anima sicut in subjecto, et per hoc concluditur, non quod anima sit subjectum omnium suarum potentiarum licet sit omnium potentiarum principium: sed solum, quod sit subjectum potentiarum non organicarum, sicut conjunctum est subjectum organicarum.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod principia operationum animæ esse in anima, dupliciter intelligi potest. Primo ut sint in anima sicut in subjecto. Secundo sicut in principio. Et iterum nomine operationum animæ duo possumus intelligere, vel intelligimus operationes, quæ sunt ab anima, et non exercentur per organum, et hæ dicuntur propriae ejus operationes, ut intelligere et velle. Vel intelligimus operationes, quæ licet sint ab anima, tamen exercentur per organa corporea. Dicitur ergo quod principia operationum animæ, sive operationum organicarum, sive non organicarum sunt in anima, vel sicut in principio, vel sicut in subjecto: organicarum inquam solum ut in principio, non organicarum vero, ut in principio, et ut in subjecto.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod Aug. in multis, quæ ad philosophiam pertinent, utitur opinionibus Platonis, non asserendo, sed recitando: et quia Platonis opinio fuit, quod sentire esset operatio propria animæ sicut intelligere, propterea Augustinus hoc idem recitando dixit.

Secundo dicitur, quod hoc quod dicitur animam quædam sentire cum corpore, et quædam sine corpore, dupliciter potest intelligi. Uno modo, quod hoc, quod dico cum corpore, vel sine corpore, determinet actum sentiendi, secundum quod exit a sentiente. Et sic nihil sentit sine corpore; quia actio sentiendi non potest procedere ab anima, nisi per organum corporale. Alio modo potest intelligi ita quod prædicta determinent actum sentiendi ex parte objecti, quod sentitur. Et sic quædam sentit cum corpore, idest in corpore existentia; sicut cum sentit vulnus, vel aliquid hujusmodi. Quædam vero sentit sine corpore, idest non existentia in corpore, sed solum in apprehensione animæ; sicut cum sentit se tristari, vel gaudere de aliquo audito.

ARTICULUS VI.

Utrum potentia animæ fluant ab ejus essentia.

Pro negativa.—Videtur quod potentia animæ non fluant ab ejus essentia.

1. Ab uno simplici non procedunt diversa. Essentia animæ est una simplex et potentia sunt diversæ. Ergo potentia animæ non possunt procedere ab ejus essentia.

2. Illud, a quo aliquid procedit, est causa ejus. Sed animæ essentia non est causa potentiarum, ut patet discurrenti per singula genera causarum. Ergo potentia animæ non fluunt ab ejus essentia.

3. Si ab anima emanarent potentia: sequeretur, quod ipsa moveretur a se ipsa. Sed hoc est falsum. Ergo anima non est causa suarum potentiarum.

Conseq. prob. Quia emanatio quemdam motum nominat. Unde si ab ipsa emanarent potentia, quatenus causaret, moveret, et quia reciperet potentias, moveretur.

Falsitas consequentis prob. Tum quia nihil potest moveri a seipso, nisi forte ratione partis. Tum etiam quia in 1. de

anima tex. 66. probatur, quod anima non movetur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Subjectum est causa proprii accidentis. Unde et ponitur subjectum in ejus definitione. Sed potentiæ sunt propria animæ accidentia. Ergo anima est causa potentialiarum.

Determinatio.

CONCLUSIO. Omnes potentiæ animæ fluunt ab essentia animæ sicut á principio.

Prob. Formæ accidentales propriæ fluunt á subjecto, cujus sunt proprietates. Sed potentiæ animæ sunt formæ accidentales propriæ ipsius animæ. Ergo potentiæ animæ fluunt ab essentia animæ. Sed quia duo sunt genera potentialiarum animæ, scilicet organicarum, et non organicarum, hæc ratio evidenter concludit de non organicis, quia illæ sunt in anima sicut in subjecto, et cum proprium fluat á suo subjecto, sequitur quod tales potentiæ sint ab anima.

Dubium tamen remanet de potentiis organicis, quæ recipiuntur in conjuncto sicut in subjecto: videtur enim quod istæ fluant á conjuncto, et non ab anima: et ideo sciendum quod forma substantialis et accidentalis in aliquibus conveniunt, et in aliquibus differunt. Conveniunt quidem in duobus. Primo, in prædicato essentiali, quod est esse actuum: utraque enim forma tam accidentalis quam substantialis est actus. Secundo, in effectu, effectus enim formæ est facere aliquid esse in actu, et hoc etiam convenit tam formæ substantiali, quam accidentali, secundum utramque enim aliquid dicitur esse in actu. Et ex his innuitur tertium in quo conveniunt, scilicet quod subjectum utriusque formæ est aliquo modo in potentia.

Differunt autem in duobus. Primo, in qualitate effectus formalis, qui est facere aliquid esse in actu. Nam forma substantialis facit esse suum subjectum

in actu simpliciter. Accidentalis vero facit esse in actu suum subjectum, non simpliciter, sed tale, vel tale, aut tantum, etc. Ex hac sequitur alia differentia, scilicet quod subjectum formæ substantialis sit in potentia simpliciter, nullum præhabens actum. Subjectum autem formæ accidentalis est ens in actu præhabens aliam formam. Ex qua sequitur alia differentia secundum ordinem actualitatis, quia scilicet actualitas formæ substantialis est prior actualitate subjecti. Nam subjectum est in pura potentia, et recipit actualitatem á forma substantiali. Actualitas vero formæ accidentalis est posterior actualitate subjecti: nam subjectum prius est in actu per formam substantialem, deinde recipit formam accidentalem. Et hinc oritur alia differentia secundum causalitatem, scilicet quod actualitas formæ substantialis est causa actualitatis subjecti. Actualitas vero formæ accidentalis est causata á subjecto (loquendo tamen de accidente proprio) nam accidens commune causatur ab extrinseco agente. Et ratio hujus ultimæ differentiæ est quia primum in unoquoque genere est causa cæterorum; cum igitur actualitas subjecti præcedat actualitatem formæ accidentalis, sequitur quod actualitas subjecti sit causa actualitatis formæ accidentalis. Subjectum igitur inquantum est actu, est causa formæ accidentalis; et inquantum est in potentia, eam recipit.

Secundo differunt forma substantialis et accidentalis; quia materia est propter formam substantialem. In accidentali autem é contra, forma est propter materiam. Minus enim principale est propter principalius, et quia subjectum est minus principale, quam forma substantialis, et magis principale, quam accidentalis, ideo, etc.

E quibus sic prob. Quod potentiæ animæ, quæ sunt in conjuncto, ut in subjecto, fluant ab anima.

Actualitas subjecti est causa actualitatis formæ accidentalis propriæ ut probatum est. Nam subjectum inquantum est in actu, est causa suæ proprietatis. Sed actualitas conjuncti est ab anima. Ergo actualitas communicata ab anima conjuncto, est causa talium proprietatum. Ergo anima est primum principium, et causa à qua fluunt potentie animæ, etiam organicæ, existentes in conjuncto ut in subjecto.

Potest etiam ex prædictis patere veritas maioris propositionis assumptæ in probatione conclusionis, scilicet quod proprietates fluant à subjecto. Nam dictum est quod actualitas propriæ formæ accidentalis est ex actualitate subjecti, ad differentiam formæ substantialis. Ex quo evidenter sequitur, quod proprietates causentur à subjecto.

Ex secunda differentia inter formam accidentalem, et substantialem potest haberi veritas ejusdem maioris. Nam sicut quia materia, ut minus principalis, est propter formam substantialem, habet esse à forma substantiali; sic etiam, quia forma accidentalis est propter suum subjectum, habet esse ab ipso subjecto.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Nam ab uno simplici, ex duplici capite multa procedere possunt. Vel ex ordine: ex uno enim simplici multa ordine quodam possunt procedere. Vel ex multitudine recipientium. Et propter utrumque ab anima procedunt plures potentie; habent enim potentie inter se ordinem, et sunt multa organa recipientia ipsas potentias.

Ad 2. Neg. minor. Subjectum enim potest esse causa proprii accidentis in triplici genere causæ, scilicet finalis: quia hujusmodi accidentia sunt propter subjectum. Quasi efficientis: quatenus ab ipso fluunt, ut dictum est. Et materialis quatenus suscipit ea. Anima igitur

est causa effectiva, et finalis omnium potentialium, et quarundam etiam materialis, scilicet non organicarum, quæ in ea recipiuntur.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod aliquid potest produci ab alio dupliciter, scilicet vel per mediam actionem, vel per resultantiam naturalem. Quod procedit primo modo, procedit per motum: non autem quod procedit secundo modo. Potentia fluunt ab anima per naturalem resultantiam, ideo etc.

ARTICULUS VII.

Utrum una potentia animæ oriatur ab alia.

Pro negativa.—Videtur quod una potentia animæ non oriatur ab alia.

1. Eorum quæ simul esse incipiunt, unum non oritur ab alio. Sed omnes potentie animæ simul esse incipiunt. Ergo una earum non oritur ab alia.

2. Una potentia animæ non potest esse subjectum alterius. Ergo una non oritur ab alia.

Antec. prob. Quia accidentis non est accidens.

Conseq. prob. Quia potentia animæ oritur ab anima, sicut accidens à subjecto.

3. Oppositum non oritur à suo opposito. Potentie animæ sunt oppositæ. Ergo una ab altera non oritur. Maior prob. Quia unumquodque oritur ex simili secundum speciem. Minor, quia potentie ex opposito dividuntur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Actus unius potentie causatur ab actu alterius potentie. Ergo et potentia una causatur ab alia. Antec. apparet. Quia actus phantasie causatur ab actu sensus. Conseq. quia potentie cognoscuntur per actus.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Una potentia animæ oritur ab alia.

Prob. In his quæ procedunt natura-

li ordine ab uno, sicut primum, est causa omnium, ita id quod est primo propinquius, est quodammodo causa eorum quæ sunt á primo magis remota. Sed potentiæ animæ procedunt multiplici ordine naturæ ab uno, scilicet ab essentia animæ. Ergo potentia quæ est primo, scilicet essentiæ propinquior, est causa potentialiarum quæ sunt magis á primo remotæ.

Distinctio. Anima est principium suarum potentialiarum tripliciter. Primo, in ordine principii effectivi, vel quasi effectivi. Secundo, in ordine causæ finalis, et tertio, in ordine principii susceptivi sive materialis. Est enim anima principium á quo fluunt potentiæ, et propter ipsam, et in ipsa sunt potentiæ. Et his tribus modis inter ipsas potentias est ordo, scilicet secundum causam activam, finalem et materialem.

2.^a CONCLUSIO. Potentiæ imperfectiores sunt á perfectioribus in genere causæ efficientis et finalis.

Declaratur. Nam intellectus, qui est nobilissima potentia inter potentias animæ, est quodammodo principium effectivum, et finale sensus: finale quidem; quia sensus est propter intellectum, et non è converso. Activum vero; quia sensus est quædam participatio intellectus.

3.^a CONCLUSIO. Potentiæ perfectiores sunt ab imperfectioribus in genere causæ materialis.

Declaratur. Quia sensitivum est principium materiale intellectus, quoniam animal, secundum quod habet sensitivam virtutem, est subiectum, et materiale respectu intellectus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, Quod eorum quæ simul esse incipiunt, unum non potest esse ab alio per transmutationem, sive motum: potest tamen esse ab alio per naturalem resultantiam: et secundum hunc modum, una potentia animæ, est ab alia. Sicut enim animæ essentia est á qua fluunt potentiæ, quam-

vis simul esse incipiunt per naturalem resultantiam, ita una est ab alia.

Ad 2. Dicitur ad antec. Quod accidens posse esse subiectum alterius accidentis, potest dupliciter intelligi. Uno modo proprie, ita ut unum accidens recipiatur in alio, et ab ipso sustentetur, et hoc modo verum est, antecedens: nam sola substantia proprie est subiectum accidentium. Alio modounum accidens potest intelligi esse subiectum alterius improprie, quatenus unum accidens per prius recipitur in substantia, quam aliud: sicut quantitas per prius recipitur in substantia, quam qualitas, et hoc modo unum accidens dicitur subiectum alterius, ut superficies dicitur subiectum coloris, non quia superficies sustentet colores, sed quia colores non recipiuntur in substantia, nisi per superficiem: et secundum hunc modum, una potentia potest dici subiectum alterius, quatenus scilicet una oritur ab anima, et in ea recipitur, mediante alia. Intellectus enim non est in anima, nisi mediante sensu, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur primo, quod aliqua possunt dici opposita dupliciter. Primo, proprie, ut sunt calidum et frigidum, album et nigrum, et similia. Quædam vero dicuntur opposita improprie, et sunt ea quæ opponuntur adinvicem oppositione perfecti et imperfecti, sicut sunt species figurarum et numerorum: ea quæ opponuntur primo modo, unum non oritur ab alio, ea vero quæ opponuntur secundo modo, non inconvenient quod unum ab altero procedat, imo imperfecta naturaliter á perfectis procedunt. Potentiæ animæ opponuntur secundo modo, et ideo una ab alia oriri potest.

ARTICULUS VIII.

Utrum omnes potentiæ animæ remaneant in anima á corpore separata.

Pro affirmativa. Videtur quod omnes potentiæ animæ remaneant in anima á corpore separata.

1. Dicitur in libro de spiritu et anima, cap. 15. *quod anima recedit à corpore secum trahens sensum et imaginationem, et rationem, et intellectum, et intelligentiam, et concupiscibilitatem, et irascibilitatem.*

2. Proprium semper inest, et numquam separatur ab eo cuius est proprium. Potentiæ animæ sunt ejus naturales proprietates. Ergo potentiæ animæ sunt in ea etiam post mortem.

3. Potentiæ sensitivæ animæ non corrumpuntur, corrupto corpore. Ergo remanent in anima post mortem.

Antec. prob. potentiæ sensitivæ animæ non debilitantur, debilitato corpore, ut dicitur primo de anima, tex 65. *quia si senex accipiat oculum iuvenis, videbit utique sicut et iuvenis.* Ergo non corrumpuntur corrupto corpore.

Hæc conseq. prob. quia debilitas est via ad corruptionem. Unde si non debilitantur, nec corrumpuntur.

4. Memoria remanet in anima separata: ut patet de epulone. Sed memoria est potentia animæ sensitivæ, ut Philosophus probat in libro de memoria et reminiscencia c. 1. Ergo aliqua potentia sensitiva (et eadem ratione omnes potentiæ sensitivæ) remanent in anima.

5. Cujus actus manet, ipsum quoque cuius est actus, manere necesse est. Sed actus potentialium sensitivarum manent in anima separata. Ergo ipsæ quoque potentiæ manere debent.

Minor prob. quia animæ separatæ tristantur de pœnis, et gaudent de præmiis, Sed gaudium et tristitia sunt in concupiscibili. Ergo etc.

6. Imaginatio manet in anima separata, ut Augtinus dicit 12. super Genes. ad lit. cap. 22. *quod sicut anima, cum corpus jacet sine sensu, nondum penitus mortuum, videt quædam, secundum imaginariam visionem, ita cum fuerit à corpore penitus separata post mortem.* Sed imaginatio est potentia

sensitivæ prrtis. Ergo potentia sensitivæ partis manet in anima separata: et per consequens omnes aliæ potentiæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur in libro de ecclesiasticis dogmatibus, c. 19. *quod ex duabus tantum substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.* Ergo defuncta carne, potentiæ sensitivæ non remanent.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Potentiæ intellectivæ remanent in anima separata.

Prob. quia anima sola est subjectum proprium harum potentialium.

2.^a CONCLUSIO. Potentiæ sensitivæ non remanent in anima separata.

Prob. quia corrupto subjecto, non possunt remanere propria accidentia. Sed subjectum proprium harum potentialium, scilicet conjunctum, corrumpitur. Ergo ipsæ potentiæ non possunt remanere.

3.^a CONCLUSIO. Omnes potentiæ sensitivæ remanent in anima separata, non actu, sed tantum virtute.

Prob. quia potentiæ sensitivæ sunt in anima, sicut in principio vel radice.

Primum coroll. ex his sequitur, falsum esse quod aliqui dicunt, scilicet quod potentiæ sensitivæ remanent in anima separata.

Secundum, falsius autem dicunt hi qui asserunt etiam actus harum potentialium in anima remanere. Cum nullus actus harum potentialium possit exerceri nisi per organum corporeum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod liber ille auctoritatem non habet. Potest tamen dici, quod anima trahit secum hujusmodi potentias, non actu, sed virtute.

Ad 2. Dicitur ad minorem quod potentiæ, quas dicimus non manere in anima separata, non sunt proprietates solius animæ, sed conjuncti.

Ad 3. Dicitur, quod ratio, quare potentiae non debilitantur, est quia sunt radicate in anima, quæ est immutabilis, et secundum hoc esse virtuale, et radicale, manent in anima. Ad antecedens igitur dicitur, quod potentiae animæ non corrumpuntur, quoad esse radicale, quia quoad hoc, nec debilitantur, tamen corrumpuntur et debilitantur quoad esse actuale.

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod memoria non solum est in parte sensitiva,

sed etiam in parte intellectiva, et hæc remanet in anima separata.

Ad 5. Dicitur ad minorem, quod tristitia et gaudium non solum sunt in parte sensitiva, sed etiam in parte intellectiva; sunt enim hæc etiam in angelis, et sic huiusmodi actus sunt in anima separata.

Ad 6. Negatur minor, ad Augustinum dicitur, quod loquitur ibi inquirendo, non asserendo.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 77.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, philosophum recte virtualiter dixisse, animæ essentiam non esse ejus potentiam. Dixit autem hoc tunc, quando 2. *de anima*, *tex.* 4. et 5. ait, quod anima est actus corporis phisici, organici, potentia vitam habentis, quæ tamen potentia non est abiciens animam. Quasi dicat. Illud corpus, quod habet animam, non est necessario semper in actu operationum vitæ. Ut puta. Non semper actu augmentatur homo, nec semper actu sentit, nec semper actu intelligit, ut patet. Clarum est autem, quod habens animam semper actu est animatum, et vivum. Unde á simili, si anima esset suæ potentiae; tunc habens animam semper etiam esset actu operans opera vitæ. Cum ergo dicit Philosophus, quod talis habet actu animam, et tamen est in potentia ad opera vitæ, dixisse voluit, quod essentia animæ non est suæ potentiae, sed quod potentiae animæ non sunt ipsius essentia. *Secundo* habes: quomodo per rationem dictum Philosophi propositum declares, probes, defendas.

Ex art. 2. habes *Primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum recte, posuisse plures potentias unius animæ, ut patet in 2. *de anima*, *tex.* 13. et seq. et 27. *Secundo* habes: quomodo per rationem ipsum ibi recte intelligas intellectumquo defendas.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum recte, potentias distingui per actus, et objecta, dixisse 2. *de anima* *tex.* 33 in his verbis «priorres potentiis actus, et operationes secundum rationem sunt, et adhuc his priora sunt opposita, sive objecta.» *Secundo* habes: quomodo per rationem hoc Philosophi dictum sic intellectum defendas.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas recte á Philosopho 2. *de anima*, *tex.* 30. 31. comparatas fuisse partes, sive potentias animæ figuris; et ex consequenti ab eo per hanc comparisonem insinuatam fuisse, quod in potentiis animæ est ordo. Item, quantum est ex ista parte, per rationem hanc ostendere potes: recte á Philosopho dictum 8. *Physic.* *te.* 15. quod *nihil inordinatum est eorum, quæ natura constant.* *Secundo* habes quomodo per rationem ipsius sensum declares, declaratumque contra adversariorum objectiones defendas.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas á Philosopho recte dictum in 2. *de somno*, et *vigilia*, *c.* 1. quod sentire non est proprium animæ, neque corporis, sed conjuncti et hoc eodem in *lib.* 1. *de anima*, *tex.* 12. 64. 66. et *lib.* 3. *tex.* 6. et 7. fuisse recte positum discrimen inter sensum, et intellectum, insinuatumque, quod intelligere sine organo corporali fit, et consequenter, quod potentiae

ad intellectivam partem attinentes sunt in sola anima, tamquam in subjecto. *Secundo* habes quomodo per rationem sensum verum Philosophi in huiusmodi locis declares, declaratumque defendas.

Ex art. 6. habes *primo* quomodo per rationem ostendas, Philosophum recte virtualiter dixisse, potentias animæ fluere ab ejus essentia. Dixit autem hoc tunc, quando in 7. *Metaphys. t. 12. usque ad 16.* determinavit, quod subjectum ponitur in definitione accidentis, utpote causa illorum existens, et in *secundo de anima te. 27.* animam debere poni in definitione potentiarum suarum, tamquam causam earum pro constanti relinquit dicens: potentias animæ esse «vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum.» Quasi dixerit: *Vegetativum, sensitivum*, etc. sunt accidentia, seu proprietates naturales ipsius animæ, non autem essentia animæ (*quæst. 77. art. 1.*) et consequenter, si potentia ipsæ definiantur, anima, tanquam earum subjectum, vel saltem causa, ponetur in earum definitione. *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum Philosophi, scilicet, essentia animæ est causa, à qua fluunt potentia suæ, declares, probes, defendas.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum merito possuisse virtualiter, unam animæ potentiam oriri ab alia. Hoc autem posuit tunc, quando posteriorum lib. 1. c. 1. dixit, quod «omnis doctrina, et disciplina intellectiva sit ex præexistenti cognitione,» scilicet, sensitiva, ut multis suis expositoribus placet, et quando passim in sua doctrina voluit sensum subministrare intellectui, ut dicendo *ly molles carne bene aptos mente judicamus. 2.* de anima, item *ly visus est nobis ad cognoscendum magis necessarius Metaphys. 1. tex. 1.* Vide ibi expositores hunc locum pro servitio, quod visus intellectui affert, glosantes. Ex eo igitur, quod actum unius potentia dicit causari ab alio, unde et in eodem primo libro posteriorum, t. 33. legis, quod *cui deficit unus sensus, deficit una scientia*, patet, quod voluit sententialiter dicere, quod una potentia causatur, sive oritur ab alia. Sciebat namque Philosophus, quod potentia cognoscuntur per actus: et consequenter, quod si actus actum, et potentia potentiam causat. *Secundo* habes: quomodo per rationem Philosophi dictum, pro quanto potentiam unam ab alia oriri insinuat, declares, probes, defendas. *Tertio* vides: quomodo ex his, atque similibus locis, vicissim, etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum; tamquam ecclesiasticum dogma, in li. de Eccl. dogmatibus c. 19. sic. «Ex duabus substantiis constat homo, anima cum ratione sua, et carne cum sensibus suis.» Hoc est Carnem hominis sequuntur sensus, et ratio animam: seu in carne sunt sensus, ratio in anima. *Secundo* habes: quomodo per rationem declares: dogma præmissum sic inferre voluisse, immo sic implicate intulisse. Vivente carne manent sensus, mortua carne moriuntur sensus: sicut vivente anima, manet ratio, mortua anima, moritur ratio, Sed sic est, quod anima nunquam moritur, ut supra idem liber c. 16. dixerat, caro autem moritur, ergo ratio semper manet: sensus autem moritur, ergo potentia rationales remanent in anima separata, sensitivæ autem nequaquam. Per rationem intelligas tu in isto dogmate intellectum, et voluntatem; per sensum autem potentias sensitivas tum interiores, tum exteriores; Quod vero dicitur de sensu, intellige etiam à fortiori de potentiis vegetativis. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Anglicæ firmentur conclusiones,

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA OCTAVA,

DE POTENTIIS ANIMÆ IN SPECIALI, IN
QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potentiis

animæ in speciali. Ad considerationem autem Theologi pertinet inquirere specialiter solum de potentiis intellectivis, et appetitivis, in quibus virtutes inveniuntur. Sed quia cognitio harum potentia-

rum quodammodo dependet ex aliis, ideo nostra consideratio de potentiis animæ in speciali erit *tripartita*. *Primo* namque considerandum est de his, quæ sunt præambula ad intellectum. *Secundo* de potentiis intellectivis. *Tertio* de potentiis appetitivis.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo. De generibus potentiarum animæ.

Secundo. De speciebus vegetativæ partitis.

Tertio. De sensibus exterioribus.

Quarto. De sensibus interioribus.

ARTICULUS I.

Utrum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda.

Pro negativa.—Videtur quod non sit quinque genera potentiarum animæ distinguenda.

1. Partes animæ sunt tatum tres, scilicet anima vegetabilis, sensibilis et rationalis, quæ communiter assignantur, Sed Potentiæ sunt partes animæ. Ergo potentiæ sunt tantum tres.

2. Tot sunt potentiæ, quod sunt modi vivendi. Sed quatuor tantum sunt modi vivendi, ut Aristoteles dicit 2. de anima tex. 13. Ergo potentiæ sunt tantum quatuor. Maior prob. quia potentiæ sunt principia operum vitæ.

3. Ad illud quod est commune omnibus potentiis, non debet deputari aliud quod speciale animæ genus. Sed appetere convenit cuilibet potentiæ animæ. Ergo non debet poni appetitivum unum speciale genus potentiarum animæ. Mi-prob. quia visus appetit conveniens visibile, ut dicitur Eccles. 40. v. 22. Ergo eadem ratione omnes aliæ potentiæ appetant conveniens objectum.

4. Principium movens in animalibus est, vel sensus, vel intellectus, vel appetitus, ut dicitur in 3. de anima tex. 48. Ergo motivum non debet poni speciale genus animæ.

ARTIC. I.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus dicit in 2. de anima tex. 27. *Potentias autem animæ dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum motivum et intellectivum.*

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Tres sunt animæ, scilicet intellectiva, sensitiva et vegetativa.

Prob. tot sunt animæ quot sunt modi, quibus operatio animæ supergreditur operationem naturæ coporalis inanimatæ. Sed tres sunt modi, quibus operatio animæ supergreditur operationem naturæ coporalis inanimatæ. Ergo tres sunt animæ.

Maior prob. quia diversæ animæ distinguuntur, secundum quod diversimode operatio animæ supergreditur operationem naturæ coporalis.

Declar. minor. nam tota natura coporalis subjacet animæ, et comparatur ad ipsam sicut materia et instrumentum. Est ergo quædam operatio animæ, quæ in tantum excedit naturam corpoream, quod neque etiam exercetur per organum corporale, et talis est operatio animæ intellectivæ. Est alia operatio animæ infra istam, quæ quidem sit per organum corporale, non tamen per aliquam corpoream qualitatem, et talis est operatio animæ sensibilis: quia etsi calidum et frigidum, humidum et siccum et aliæ hujusmodi qualitates corporeæ requirantur ad operationem sensus, non tamen sic, quod mediante virtute talium qualitatum operatio animæ sensibilis procedat, sed requiruntur solum ad debitam dispositionem organi. Infima autem operationum animæ est, quæ sit per organum corporeum, et virtute corporeæ qualitatis, quæ tamen supergreditur operationem naturæ corporeæ in hoc, quod notiones corporum sunt ab exteriori principio, operationes vero animæ sunt à principio intrinseco: et hoc est commune omnibus operationibus animæ. Omne enim animatum movet aliquo mo-

do seipsum, et hæc est operatio animæ vegetativæ. Digestio enim, et ea quæ consequuntur, fiunt instrumentaliter per actionem caloris ut dicitur 2. de anima, tex. 50.

2.^a CONCLUSIO. Genera potentiarum animæ sunt quinque, scilicet *vegetativum, sensitivum, appetitivum, secundum locum motivum et intellectivum*.

Prob. Tot sunt genera potentiarum animæ quot sunt objecta. Sed quinque sunt objecta. Ergo quinque sunt genera potentiarum.

Maior prob. Quia genera potentiarum animæ distinguuntur secundam objecta: quanto enim potentia est altior, tanto respicit universalius objectum.

Minor prob. Nam objectum operationis animæ est triplex. Quædam enim animæ operatio est solum circa corpus conjunctum ipsi animæ et talis est operatio animæ *vegetativæ*, quæ solum agit in corpore sibi conjuncto. Alia est operatio quæ respicit omne corpus sensibile, sive sit conjunctum ipsi animæ, sive non, et talis est operatio animæ *sensitivæ* quæ secundum diversas potentias respicit omnia sensibilia corpora. Alia tandem est operatio quæ respicit adhuc communius objectum, scilicet omne ens universaliter, et talis est operatio animæ *intellectivæ*, cujus objectum est ens universaliter acceptum.

Sed quia objecta operationis animæ sensitivæ et intellectivæ sunt non solum res conjunctæ, sed etiam res distinctæ et extrinsecæ ab anima ut dictum est: ideo hujusmodi res extrinsecæ comparantur ad animam dupliciter. Uno modo, ut sunt finis operationum. Alio modo, ut sunt terminus earumdem. Ut sunt finis inclinatur in ipsas anima, et ad hoc ponitur vis *appetitiva*. Ut vero sunt terminus ad quem terminatur operatio animæ, ponitur vis *motiva secundum locum*. Movetur enim animal localiter ad consequendum desideratum.

3.^a CONCLUSIO. Quatuor sunt modi

vivendi, scilicet *vegetativum, sensitivum secundum locum motivum et intellectivum*.

Prob. Tot sunt modi vivendi, quot sunt gradus viventium. Sed quatuor sunt gradus viventium, Ergo quatuor sunt modi vivendi.

Maior prob. Quia modi vivendi distinguuntur secundum gradus viventium.

Minor prob. Quia viventia sunt in quadruplici differentia. Quædam viventia sunt in quibus est tantum *vegetativum*, ut sunt plantæ. Quædam vero in quibus cum vegetativo est etiam *sensitivum*, non tamen *motivum secundum locum*, ut conchilia. Quædam vero sunt, quæ cum his habent *motivum secundum locum*, ut sunt perfecta animalia, quæ quia multis ad vitam indigent, necesse est ut localiter moveantur ad quærenda sibi ad vitam necessaria. Quædam vero cum his omnibus habent *intellectivum*, ut est homo. *Appetitivum* autem non constituit aliquem gradum viventium, quia in quibuscumque est sensus, est etiam appetitus, ut dicitur in 2. de anima tex. 27.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod partes animæ subjectivæ sunt tantum tres; sed partes animæ potestativæ quæ sunt potentia, sunt quinque.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. Dicitur quod licet potentia sint principium operum vitæ, non tamen sequitur quod modi vivendi sint tot, quot potentia, ratione dicta, quia modi vivendi distinguuntur, non secundum diversa principia operationum, sed secundum gradus viventium, et cum appetitivum non constituat gradum, utpote quod invenitur in omnibus, ideo etc.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod appetitus est duplex, scilicet naturalis, et animalis. Appetitus naturalis est inclinatio cuiuslibet rei in id, quod est sibi secundum naturam conveniens, et secundum hunc modum possumus dicere quod

grave appetit locum deorsum, et leve sursum etc. Appetitus animalis est ille, qui consequitur formam apprehensam, et sic avarus appetit pecunias, homo scientiam et dignitates, etc. Tunc dicitur ad minorem quod appetere primo modo convenit omnibus potentiis, nec est necesse ad hoc, ponere specialem potentiam, oculos enim naturaliter desiderat colores, gustus, sapes, etc. Ad appetendum autem secundum alium modum, requiritur specialis potentia: et ratio huius est, quia oculus non appetit visibile, nisi ad videndum, secundum scilicet quod est sui perfectio naturalis, et propterea sufficit ei ad hoc sua naturalis inclinatio in visibile. Animal autem appetit visibile non solum ad videndum, sed etiam propter alios usus, et propterea est necesse ponere aliam vim appetitivam, qua animal appetat res sensibiles, non solum prout sunt propter actiones sensuum, sed etiam prout aliis usibus animalis deserviunt.

Ad 4. Dicitur ad antecedens, quod quamvis sensus, et appetitus sint principia moventia in animalibus perfectis, non tamen sensus et appetitus in quantum huiusmodi sufficiunt ad movendum, nisi superadderetur eis aliqua virtus. Nam in immobilibus animalibus est sensus, et appetitus, non tamen habent vim motivam. Hæc tamen vis motiva non solum est in appetitu, et sensu, ut imperante motum, sed etiam est in ipsis partibus corporis, ut sint habilia ad obediendum appetitui animæ moventis. Cuius signum est, quod quando membra remouentur à sua dispositione naturali, non obediunt appetitui ad motum.

ARTICULUS II.

Utrum convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum.

Pro negativa. = Videtur quod inconvenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum.

1. Vires naturales non debent poni potentiae animæ. Sed nutritivum, augmentativum, et generativum dicuntur vires naturales. Ergo non sunt ponendæ potentiae animæ. Maior prob. Quia potentiae animæ sunt supra vires naturales.

2. Ad id quod est commune viventibus, et non viventibus, non debet aliqua potentia animæ deputari. Sed generatio est communis omnibus generabilibus, et corruptibilibus, tam viventibus, quam non viventibus. Ergo vis generativa non debet poni potentia animæ.

3. Natura corporea eadem virtute activa dat speciem, et debitam quantitatem. Ergo Multo magis hoc facit anima, et sic non debet poni alia potentia animæ vegetativa, et augmentativa. Conseq. prob. Quia anima est potentior natura corporea.

4. Unaquæque res conservatur in esse per id quod esse habet. Sed potentia generativa est per quam acquiritur esse viventis. Ergo per eandem res viva conservatur. Sed ad conservationem rei viventis ordinatur vis nutritiva, ut dicitur in 2. de anima tex. 48. Est enim potentia potens salvare suscipiens ipsam. Ergo non debet distingui nutritiva potentia à generativa.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. in 2. de anima tex. 34. dicit, quod *opera huius animæ sunt generare, et alimento uti, et iterum augmentum facere.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Tres sunt potentiae partis vegetativæ, scilicet nutritivum, augmentativum, et generativum.

Prob. Tot sunt potentiae vegetativæ partis, quot sunt operationes necessariæ ad ipsum corpus vivens per animam, Sed tres sunt operationes ad ipsum corpus vivens per animam necessariæ. Ergo tres sunt vegetativæ partis operationes.

Maior prob. Vegetativum enim habet

pro objecto ipsum corpus vivens per animam, ut dictum est.

Minor prob. Nam ad ipsum corpus vivens primo est necessaria una operatio, qua acquirat esse, et ad hoc ordinatur potentia generativa. Alia vero, per quam corpus vivum acquirat debitam quantitatem, et ad hoc ordinatur vis augmentativa. Alia vero, per quam corpus viventis salvetur, et in esse, et inquantitate debita, et ad hoc ordinatur vis nutritiva.

2^a. CONCLUSIO. Inter istas tres potentias finalior, et principalior, et perfectior est generativa.

Prob. Potentia habens suum effectum, non in corpore sibi unito, sed in altero, est nobilior et principalior, quam illæ, quæ habent effectum tantum in corpore in quo sunt. Sed vis generativa habet suum effectum, non in corpore in quo est, ut sunt nutritiva, et augmentativa (nutritur enim et augetur corpus, conjunctum eidem animæ) sed in altero. Ergo potentia generativa est principalior.

Maior. prob. quia per hoc quodammodo appropinquat ad dignitatem animæ sensitivæ, quæ habet operationes in res exteriores, licet excellentiori, et universaliori modo, *supremum enim inferioris naturæ attingit infimum superioris*, ut Dionys. dicit. c. 7. de div. no.

Minor prob. quia nihil est generativum sui ipsius, sed alterius. Unde generativa habet effectum semper in alterum.

Et confirmatur concl. quia rei perfecte est facere alterum tale, qualis ipsa est.

Ordinantur igitur potentiæ hoc modo prima est generativa, et huic deserviunt aliæ duæ. Augmentativa autem tenet secundum locum, et eidem deservit nutritiva quæ tenet tertium locum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem. Quod huiusmodi vires dicuntur naturales propter aliqua in quibus conveniunt cum vi-

ribus naturalibus, non tamen sunt simpliciter naturales. Dicuntur primo naturales, quia habent effectum similem naturæ: sicut enim natura dat esse, quantitatem, et conservationem rebus simpliciter naturalibus, et ab ea productis; ita huiusmodi vires dant esse, quantitatem debitam, et conservationem rebus animatis. In hoc tamen differunt, quod hæ vires dant prædicta rebus animatis altiori modo. Dicuntur etiam naturales, quia hæ vires exercent operationes suas per qualitates corporeas activas et passivas, sicut et natura. In hoc vero differunt, quia in operationibus naturalibus huiusmodi qualitates sunt principia. In operationibus vero animæ vegetativæ, qualitates prædictæ sunt tantum instrumenta.

Ad 2. Dicitur ad minorem. Quod generatio est quidem communis viventibus, et non viventibus, non tamen eodem modo. Differt enim generatio viventium, a non viventibus, quia generatio in rebus inanimatis est totaliter ab extrinseco principio, et ideo non debet poni aliqua specialis potentia in eis. Generatio autem viventium est quodam altiori modo per aliquid ipsius viventis, quod est semen, in quo est aliquod principium formativum corporis, et ideo oportet esse aliquam potentiam rei viventis, per quam semen huiusmodi præparetur, et hæc est vis generativa.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur. Quod non est eadem ratio de animatis et inanimatis. Nam quia generatio viventium est ex aliquo semine oportet quod in principio animal generetur parvæ quantitatis, et propter hoc necesse est quod habeat potentiam animæ per quam ad debitam quantitatem perducat. Sed corpus inanimatum generatur ex materia determinata ab agente extrinseco, et ideo simul recipit speciem, et quantitatem secundum materiæ conditionem.

Ad 4. Dicitur, quod (sicut jam dictum

est) operatio vegetativi principii completur mediante calore, cujus est humidum consumere, et ideo ad restaurationem humidi deperditi, necesse est habere poteatiam nutritivam, per quam alimentum convertatur in substantiam corporis. Quod etiam est necessarium ad actum virtutis augmentativæ, et generativæ.

ARTICULUS III.

Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

Pro negativa.—Videtur, quod inconvenienter distinguantur quinque sensus exteriores.

1. Quot sunt objecta sensuum exteriorum, tot sunt sensus. Sed objecta sunt plura quinque. Ergo et sensus debent esse plures.

Maior prob. quia distinctio et numerus potentiarum est ex objectis.

Minor vero. Quia objecta sensus sunt genera accidentium, est enim sensus cognoscitivus accidentium, quæ sunt multo plura quinque.

2. Quot sunt genera sensibilibum per se, tot debent poni sensus. Sed genera sensibilibum per se sunt plura quinque. Ergo sensus sunt plures quinque.

Prob. maior. quia sensuum distinctio desumitur ex diversitate per se objectorum.

Minor prob. quia magnitudo, figura et cætera sensibilia communia sunt sensibilia per se; dividuntur enim contra sensibilia per accidens. Ergo sicut ponitur unus sensus propter colorem, et alius propter sonum, multo magis debent poni sensus propter figuram et magnitudinem, etc. Plus enim differt magnitudo a colore, quam sonus.

3. Sensus, qui est cognoscitivus plurimum contrarietatum, non est unus. Sed sensus tactus est cognoscitivus plurimum contrarietatum. Ergo sensus tactus non est unus et per consequens sunt plures sensus quam quinque.

Maior prob. quia unus sensus est

ARTIC. III.

cognoscitivus tantum unius contrarietatis, ut visus albi et nigri.

Minor, quia sensus tactus est cognoscitivus calidi et frigidi, humidi et siccæ, et huiusmodi.

4. Gustus, et tactus sunt unus sensus. Ergo non sunt quinque sensus.

Prob. antec. quia genus non dividitur contra speciem, nec econtra. Sed gustus est quidam tactus. Ergo gustus non debet dividi contra tactum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. in 2. de anima tex. 128. dicit. Quod non est alter sensus, præter quinque.

Determinatio.

Sententiæ diversæ.

Quidam dixerunt quod distinctio, et numerus sensuum exteriorum desumenda est ex parte organorum.

Quidam vero ex parte mediorum.

Quidam tandem ex diversa natura sensibilibum qualitatum, secundum scilicet quod est qualitas corporis simplicis, vel mixti.

Reprobatio.

Sed huiusmodi sententiæ non sunt convenientes, quia non adducunt proprium, et per se distinctivum sensuum. Organa enim non sunt distinctiva sensuum, sed potius ipsa sunt distincta propter sensuum distinctionem, non enim potentiæ sunt propter organa, sed econtra. Unde non propter diversa organa sunt diversæ potentiæ, sed magis propter diversas potentias, sunt diversa organa. Similiter etiam dicendum est de mediis, diversa enim media diversis sensibus sunt attributa. Unde organa, et media a posteriori ostendunt sensuum diversitatem, et non sunt causa distinctionis sensus. Nec etiam potest distinctio sensuum desumi ex diversa natura sensibilibum qualitatum, quia cognoscere harum qualitatum naturas non est sensuum, sed intellectus.

1.^a CONCLUSIO. Distinctio sensuum exteriorum desumenda est ex diversitate immutativi exterioris.

Prob. distinctio, et numerus sensuum exteriorum, desumenda est ex eo, quod proprie, et per se ad ipsos sensus pertinet. Sed exterius immutativum est, quod per se á sensu percipitur: est enim sensus potentia passiva, quæ nata est immutari ab exteriori sensibili. Ergo distinctio, et numerus sensuum desumenda est ab exteriori immutativo sensibili, quod per se á sensu percipitur.

2.^a CONCLUSIO. Sensus exteriores sunt quinque.

Prob. tot sunt sensus exteriores, quot sunt species immutativi exterioris. Sed quinque sunt species immutativi, habentes diversos modos immutandi. Ergo quinque sunt sensus exteriores.

Maior patet ex dictis. Quia scilicet exterius immutativum est, quod per se á sensu percipitur, et secundum cujus diversitatem, sensitivæ potentiæ distinguuntur.

Minor prob. Quia immutatio est duplex scilicet naturalis et spiritualis. Immutatio naturalis est, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato, secundum esse naturale, ut calor in calefacto: calor enim naturaliter recipitur in calefacto. Spiritualis vero fit, secundum quod forma immutantis recipitur in immutato secundum esse spirituale, ut quando recipitur forma coloris in pupilla, tunc enim non recipitur color secundum esse naturale, et ideo non fit pupilla colorata, sed secundum esse spirituale. In omni autem operatione sensus requiritur immutatio spiritualis: et ratio est, quia si non esset necessaria immutatio spiritualis in qualibet operatione sensus, sed sufficeret naturalis immutatio, sequeretur quod omnia corpora naturalia sentirent, dum alterantur.

In aliqua igitur operatione sensus

invenitur immutatio spiritualis tantum, et hoc est in sensu visus. In aliquibus vero invenitur cum immutatione spirituali, etiam naturalis. Sed hoc contingit dupliciter. Primo quando immutatio naturalis fit ex parte organi. Secundo, quando fit ex parte objecti. Si ex parte objecti; contingit etiam dupliciter. Vel per transmutationem secundum locum. Vel secundum alterationem. Primo modo, scilicet secundum locum, est immutatio naturalis in objecto auditus, sonus enim qui est objectum auditus, causatur ex aëris commotione. Secundo modo scilicet secundum alterationem transmutatur objectum odoratus: oportet enim per calidum alterari aliquo modo corpus, ad hoc ut spiraret odorem. Ex parte vero organi, fit naturalis immutatio in sensu gustus, et tactus: nam manus tangens fit calida, et lingua humectatur per humiditatem saporum: quomodo autem hi duo sensus distinguantur, dicetur postea.

Colligendo igitur omnia prædicta in probatione minoris dicitur: quod cum sensus exteriores distinguantur ex diverso modo immutandi sensus, et cum immutatio sit duplex, scilicet spiritualis, et naturalis, et in omni sensatione requiratur aliqua immutatio spiritualis; si sit spiritualis pura, est sensus visus: si sit naturalis ex parte organi est sensus tactus et gustus: si ex parte objecti per motum localem, est sensus auditus: si ex parte objecti per alterationem, est sensus olfactus. Et sic patet quinque sensuum exteriorum sufficientia.

Ex quibus etiam patet ordo inter hos sensus. Primum enim locum obtinet sensus visus, propter suam maximam spiritualitatem, et propterea est perfectior, et communior. Secundum, sensus auditus, utpote cujus objectum fit per localem motum, qui est cæteris motibus perfectior, ut prob. in 8. phys. tex. 55. Tertium, sensus odoratus,

qui non patitur immutationem naturalem ex parte organi.

Ultimum vero, duo alii sensus, scilicet gustus et tactus, qui sunt maxime naturales, qui etiam differunt ab aliis tribus sensibus, quia illi non sentiunt per medium conjunctum, ne aliqua naturalis transmutatio pertingat ad organum, isti vero fiunt per medium conjunctum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negat. minor. Ad prob. dicitur. Quod non omnia accidentia habent vim immutativam secundum se, sed solæ, qualitates tertiæ speciei, secundum quas contingit alteratio, et ideo solæ hujusmodi qualitates sunt objecta sensuum, quia ut dicitur 7. Phys. tex. 11. *secundum eadem alterantur sensus, secundum quæ alterantur corpora inanimata.*

Ad 2. Neg. min. Ad prob. dicitur, quod sensibilia communia non sunt proprie loquendo, nec sensibilia per se, nec per accidens, sed media inter ipsa. Non sunt quidem proprie sensibilia propria, quia sensibilia propria immutant sensus primo, et per se; sensibilia vero communia non immutaut sensum, nisi ratione qualitatis alterativæ: Omnia enim hujusmodi sensibilia reducuntur ad quantitatem, et de magnitudine quidem, et numero patet, quod sunt species quantitatis, figura vero est qualitas circa quantitatem, et ideo sensibilia communia secundario movent sensus, nec tamen sunt per accidens, quia hujusmodi sensibilia aliquam diversitatem faciunt in immutatione sensus.

Ad 3. Respondetur dupliciter. Primo, quod sensus tactus est unus in genere, sed dividitur in multas species, quæ tamen non separantur abinvicem secundum organum, et ideo eorum distinctio non apparet, quia per totum corpus se concomitantur. Et hoc videtur dicere Arist. in 2. de anima a tex. 106. ad 120. et quia non est unus species, sed genere, est cognoscitivus plurium

contrarietatum. Unde ad argumentum, dicitur ad maiorem. Quod sensus, qui est cognoscitivus plurium contrarietatum, non est unus species; potest tamen esse unus genere: et quod sensus tactus est unus genere.

Secundo respondetur, quod sensus tactus est plurium contrarietatum, non primo sed secundario. Nam omnes illæ contrarietates quæ percipiuntur a sensu tactus continentur sub uno genere proximo, quod est primum objectum sensus tactus, quod genus tamen est innominatum, sicut etiam genus proximum calidi, et frigidi est innominatum.

Ad 4. dicitur etiam dupliciter. Nam si teneamus quod sensus tactus sit unus tantum secundum genus, et multiplicetur secundum species, dicitur, quod gustus non distinguitur a tactu secundum genus, quasi quod sit aliud genus, quia continetur ipse gustus sub tactu, prout est genus: Sed distinguitur ab aliis speciebus tactus, quæ diffunduntur per totum corpus. Unde gustus est tactus, secundum quod tactus est genus non est tactus, idest non est species tactus, quæ diffundatur per totum corpus, sed est tantum in lingua, et sic non sequitur quod species distinguatur contra genus, sed species contra speciem.

Si vero teneamus quod sensus tactus sit unus etiam secundum speciem, propter unam rationem objecti innominati, tunc dicitur: quod tactus distinguitur a gustu propter diversam rationem immutationis, quia scilicet alio modo immutatur organum tactus, et alio modo organum gustus. Nam tactus semper immutatur naturali immutatione, secundum qualitatem, quæ ei obijcitur: fit enim tactus calidus, frigidus, etc. aliter non immutatur. Gustus autem non immutatur semper naturali immutatione, necessario secundum qualitatem, quæ ei proprie obijcitur, ut scilicet lingua fiat dulcis, vel amara; sed immutatur secundum præambulam qualitatem, in qua

fundatur sapor, scilicet secundum humidum, quod est objectum tactus. In hoc igitur consistit differentia immutationis tactus et gustus, quod tactus semper naturaliter immutatur á qualitate, quæ ei obijcitur sentienda: dum enim sentit calorem, fit calidus, frigiditatem frigidus, etc. Gustus vero potest sentire dulcedinem absque hoc quod naturaliter immutetur ab hac qualitate, quam sentire debet, ut fiat calidus, sed sufficit ut fiat humidus, quæ humiditas non est ejus objectum, sed tactus.

ARTICULUS IV.

Utrum sensus interiores convenienter distinguantur.

Pro negativa.—Videtur quod sensus interiores inconvenienter distinguantur.

1. Commune non dividitur contra proprium. Ergo sensus communis non debet numerari inter vires interiores sensitivas, præter sensus proprios.

2. Ad id, ad quod sufficit sensus proprius, et exterior, non oportet ponere aliquam vim apprehensivam interiorem. Sed ad judicandum de sensibilibus sensuum particularium, et ad cognoscendos eorundem actus (propter quæ duo ponitur sensus communis) sufficiunt sensus proprii exteriores. Ergo non debet poni ad hæc aliqua vis apprehensiva, quæ dicatur sensus communis.

Minor habet duas partes. Una est, quod ad judicandum de sensibilibus, sufficiant sensus proprii, et exteriores, et quoad hanc probatur. Quia unusquisque sensus judicat de proprio suo objecto. Altera pars est, quod sensus proprii cognoscant proprios actus, et quoad hanc probatur, quia qui potest cognoscere quod est magis distans, potest etiam multo magis cognoscere, quod est minus distans. Sed sensus visus cognoscit colorem, qui magis distat á visiva potentia, quam operatio: cum operatio sit quoddam medium inter potentiam, et objectum. Ergo multo magis cognoscit propriam operationem.

3. Passio non dividitur contra subiectum. Sed *Phantasticum, et memorativum sunt passionibus primi sensitivi*, ut Arist. dicit lib. de memoria, et reminiscencia c. 1. Ergo memoria, et phantasia non debent poni aliæ potentie contra sensum distinctæ.

4. Intellectus nihil cognoscit nisi accipiendo á sensu, ut dicitur 1. poster. tex. 33. Ergo multo minus aliqua potentia sensitiva poterit percipere intentiones, quas non percipit sensus, et sic non est ponenda æstimativa ad hoc officium.

Conseq. prob. quia minus dependet intellectus á sensu, quam quæcumque potentia sensitivæ partis. Unde si intellectus non potest percipere, quod non percipit sensus, multo minus hoc poterit quæcumque potentia sensitiva.

5. Actus cogitativæ, qui est conferre et componere et dividere, et actus reminiscitivæ, qui est quodam syllogismo uti, ad inquirendum, non minus distant ab actu æstimativæ et memorativæ, quam actus æstimativæ ab actu phantasie. Ergo debent vel cogitativa, et reminiscitiva poni aliæ vires, præter æstimativam et memorativam: vel æstimativa, et memorativa non debent poni aliæ vires, præter phantasiam.

6. Augustinus 12. super Genes. ad litteram c. 7. 27. 28. et 29. ponit tria, genera visionum, scilicet visionem, corporalem, quæ fit per sensum, et spirituales quæ fit per imaginationem sive phantasiam, et intellectualem quæ fit per intellectum. Ergo non est aliqua vis interior, quæ sit media inter sensum et intellectum, nisi imaginativa tantum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Avicennas in suo libro de anima ponit quinque potentias sensitivas interiores, scilicet sensum communem, phantasiam, imaginativam, æstimativam, et memorativam.

CONCLUSIO. Non est necesse ponere nisi quatuor vires interiores sensitivæ partis, scilicet sensum communem, imaginationem, sive phantasiam, estimativam sive cogitativam et memoriam.

Prob. Tottantumsuntponendæpotentiæ sensitivæ partis, quot sunt operationes ejus, non reducibiles ad idem principium. Sed quatuor tantum sunt operationes interiores animæ sensitivæ, quæ non possunt reduci ad unum principium. Ergo quatuor tantum sunt ponendæ potentie.

Maiores prob. Quia potentia animæ nihil aliud est quam immediatum operationis principium. Unde operationes animæ, quæ non possunt ad idem principium reduci, exigunt diversas potentias.

Minor. Tot sunt operationes animæ sensitivæ quot sunt necessariæ ad vitam animalis perfecti: natura enim non deficit in necessariis. Sed ad vitam animalis perfecti quatuor sunt necessariæ operationes, quæ non possunt reduci in idem principium. Ergo tot sunt ponendæ operationes.

Hæc minor habet duas partes, scilicet quod hujusmodi operationes sint quatuor, et quod non sint reducibiles ad unum principium. Et quoad utramque probatur. Nam ad vitam animalis necessarium est ut recipiat species rerum sensibilium, non solum dum res sensibiles sunt præsentibus, sed etiam dum sunt absentes: et de præsentibus quidem patet, de absentibus autem manifestatur, quia si animal non apprehenderet res etiam non præsentibus, non moveretur ad quærendum aliquid absens, quod tamen est falsum, et contrarium apparet in animalibus perfectis, quæ moventur motu progressivo: moventur enim ad aliquid absens apprehensum. Consequens vero manifestatur, quia motus sequitur apprehensionem.

Prima igitur operatio necessaria ad vitam animalis est recipere rerum sensi-

bilium species, non solum præsentibus, sed absentes, ex qua necessario sequitur in eis alia operatio, quæ est, ut retineant hujusmodi species et conservent, alioquin non moverentur ad res absentes.

Secunda igitur operatio necessaria est retinere species. Recipere autem et retinere, spectant necessario ad diversa principia: nam in corporalibus recipere et retinere, videmus spectare ad diversa principia; humida enim bene recipiunt, et male retinent, sicca vero male recipiunt, et bene retinent. Ponendæ sunt igitur, propter has duas operationes, duæ potentiæ. Una quæ recipiat species, et alia quæ retineat.

Species vero, quas animalia recipere debent, sunt in duplici differentia. Quædam sunt, quæ possunt percipi à sensu exteriori, ut sunt species coloris, saporis, sonus etc. quædam vero sunt aliæ species in rebus, quæ non possunt percipi à sensu exteriori, sed tantum ab interiori et dicuntur intentiones, sive species non sensatæ: et quod animalia debeant recipere etiam hujusmodi intentiones patet, quia videmus necessarium esse animali, ut quærat aliqua, vel fugiat, non solum quia sunt convenientia, vel non convenientia ad sentiendum, sed etiam propter aliquas alias necessitates et utilitates, sive nocumenta: sicut ovis videns lupum venientem fugit, non propter indecentiam coloris, vel figuræ, sed quasi inimicum naturæ. Apprehendit igitur ovis hanc inimicitiam: et similiter avis colligit paleam non quia delectetur sensum, sed quia est utilis ad nidificandum; apprehendit igitur avis hanc utilitatem.

Tertia igitur operatio animalis est apprehendere hujusmodi intentiones, quas non potest percipere sensus exterior.

Quarta autem est retinere ipsas.

Istæ autem duæ operationes necessario reducendæ sunt ad principia diversa

à principiis duarum primarum operationum. Et ratio est quia species sensatæ recipiuntur ex sensibili immutatione: nam recipiendo speciem coloris, sensus immutatur, non autem hoc modo recipiuntur prædictæ intentiones, unde debent habere diversa principia. Principium igitur primæ operationis ponitur *sensus communis*, qui habet recipere species sensatas. Principium secundæ ponitur *phantasia*, sive *imaginatio*, quæ est thesaurus quidam formarum per sensum acceptarum. Ad recipiendum species insentatas ordinatur *vis æstimativa*. Ad conservandum autem eas, *vis memorativa*, quæ est thesaurus huiusmodi intentionum. Cujus signum est, quod principium memorandi sit in animalibus ex aliqua huiusmodi intentionum, puta quod est nocivum, vel conveniens.

Objectio.

Sed hæc conclusio non videtur verificari in homine, in quo ponuntur, præter prædictas, aliæ potentiæ. Nam ponitur in homine *cogitativa*, et *reminiscentia*, videntur igitur potentiæ interiores hominis sex, scilicet *sensus communis*, *phantasia*, *æstimativa*, *cogitativa*, *memoria* et *reminiscentia*.

Immo etiam in aliis animalibus, et in homine Avicenna ponit aliam potentiam, cuius officium sit componere formas imaginatas, ut cum ex forma imaginata auri et montis, componimus formam montis aurei, quem nunquam vidimus.

Solutio.

Pro evidentia huius difficultatis est sciendum quod quantum ad species sensatas, quas scilicet percipiunt sensus exteriores, non est differentia inter hominem et alia animalia: eodem enim modo immutantur à sensibilibus exterioribus sensus hominis, et aliorum animalium. Unde sicut ad recipiendum et conservandum has species in aliis animalibus sufficiunt duo sensus, scilicet sensus communis, et *phantasia*, ita etiam in homine sufficiunt prædicta duæ poten-

tiæ. Sed respectu specierum, quæ non percipiuntur per sensus exteriores, est differentia inter hominem, et alia animalia. Nam alia animalia percipiunt huiusmodi intentiones naturali quodam instinctu, homo autem per quamdam collationem, et hæc est ratio dubitandi; sed tamen eadem est potentia, quæ in animalibus recipit huiusmodi species naturali instinctu, in homine per collationem; et quæ in ipsis dicitur æstimativa, in homine dicitur cogitativa, quæ per collationem quamdam has intentiones adinvenit. Unde etiam dicitur ratio particularis cui, medici assignant determinatum organum, scilicet mediam partem capitis, quæ etiam habet aliud officium: est enim collativa intentionum individualium, sicut ratio intellectiva intentionum universalium. Ex parte etiam memorativæ eadem est potentia, quæ dicitur memoria et reminiscentia, memoria dicitur insubita recordatione præteritorum, sicut in aliis animalibus; reminiscentia vero, quando syllogistice inquit præteritorum memoriam. Potentia vero posita ab Avicenna in aliis animalibus non est ponenda, quia in eis non apparet illa operatio, qua fit compositio specierum imaginatarum, sicut auri, et montis. In homine autem ad hoc sufficit imaginativa, cui Averroes attribuit prædictam operationem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. Quod aliquid dicitur commune dupliciter. Primo, per prædicationem, sicut genus dicitur commune speciebus, quia de ipsis prædicatur. Secundo, per hoc quod est radix, sive commune principium aliquorum, et sic sensus communis est communis respectu sensuum exteriorum, quia scilicet est eorum radix et principium. Commune primo modo, non debet distingui contra proprium, sed commune secundo modo, distingui potest contra proprium.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod sensus communis po-

nitur ad illa duo, de quibus dicitur in argumento, scilicet ad iudicandum, et discernendum inter sensibilia propriorum sensuum, et ad cognoscendos eorum actus. Ad improbationem dicitur, quod sensus particularis potest quidam ponere differentiam inter duo sensibilia, quæ cadunt sub proprio objecto, puta visus discernit inter album et nigrum, gustus inter dulce et amarum, sed tamen non potest ponere differentiam inter duo sensibilia spectantia ad diversos sensus sicut inter album et dulce. Iterum sensus particularis licet cognoscat objectum, non tamen potest cognoscere proprium actum, licet sit ei propinquior, quia objectum immutat sensum, non autem proprius actus potest ipsum immutare; est igitur actus propinquior in ratione rei, non in ratione objecti.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, scilicet quod passio non dividitur contra subjectum, quod aliquid potest dici subjectum dupliciter. Primo proprie, et hoc modo substantia tantum est subjectum, tamquam scilicet sustentans accidens; et hoc modo sensitivum non potest esse subjectum: est enim sensitivum proprietas animæ, et anima est proprie subjectum ejus. Alio modo, aliquid dicitur subjectum, quia scilicet verum subjectum recipit alia accidentia, mediante ipso: et sic dicimus quantitatem esse subjectum aliorum accidentium, quia alia accidentia recipiuntur in subjecto mediante quantitate, quæ tamen quantitas non est vere

subjectum quod, sed quo mediante, substantia est subjectum. Potentiæ autem animæ oriuntur, et recipiuntur in anima ordine quodam, ut dictum est; et ideo una potest dici subjectum secundo modo, respectu alterius. Et quia primum sensitivum est illud, quo anima suscipit phantasticum et memorativum, dicitur quod primum sensitivum est subjectum et illa sunt ejus passiones, quamvis vere non sit subjectum, sed anima sola. Ad argumentum igitur dicitur, quod subjectum, quod est vere subjectum, non distinguitur contra proprias passiones, secus autem est de subjecto, improprie dicto.

Ad 4. Dicitur ad antec. Quod licet intellectus operatio oriatur a sensu, tamen in re apprehensa per sensum, intellectus multa cognoscit, quæ sensus percipere non potest: et similiter æstimatoria, licet inferiori modo.

Ad 5. Dicitur, quod illam eminentiam habet cogitativa, et memorativa in homine, non per id, quod est proprium sensitivæ partis, sed per aliquam affinitatem, et propinquitatem ad rationem universalem, secundum quamdam resultantiam: et ideo non sunt aliæ vires, sed eadem perfectiores, quam sint in aliis animalibus.

Ad 6. Dicitur, quod August. spirituales visionem dicit esse, quæ fit per similitudines corporum in absentia corporum: Quod est commune omnibus inferioribus apprehensionibus.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 78.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, recte dictum a philosoph. 2. de anima tex. 27. potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. Item recte in eodem lib. dictum, quod anima alia vegetativa, alia sensitiva, alia intellectiva. Item dictum ab eodem 2. de anima, tex. 13. multipliciter ipso vivere dicto, et si unum aliquod horum insit solum, aliquid dicimus vivere, ut intellectus, et sensus, motus, et status secundum locum, adhuc autem motus secundum alimentum, decrementum, augmentum. et Secundo habes: quomodo per rationem ostendas verum sensum philos. in præmissis locis, ostensum declares, declaratum probes, atque defendas.

Ex art. 2, habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, à Philosopho recte dictum 2 *de anima*, *tex.* 44. 46. 47. quod opera vegetativæ animæ sunt generare, alimentum uti et augmentum facere. *Secundo* habes: quomodo per rationem philosophi sensum ibi declarēs, declaratum probes, probatum defendas.

Ex art. 3, habes *primo*: quomodo per rationem demonstres, merito dictum à philosopho 2. *de anima*, *tex.* 128. quod non est alter sensus præter quinque. *Secundo* habes: quomodo per rationem philosophi verum sensum ibi declares, declaratum probes, probatum defendas. *Tertio* vides: quomodum vicissim Angelica ex illo philosophi loco, et similibus firmetur conclusio: *ergo intellectus est sensus animæ.*

Ex art. 4, habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte philosophum 2. *de anima*, *tex.* 146. cum multis sequentibus ponere sensus quatuor interiores. Licet enim secundum nonnullorum expositionem ponere videatur quinque, tamen secundum Commentatorem, multosque peripateticos statuit solum quatuor. *Secundo* habes: quomodo per rationem dictum philosophi pro quatuor declares, probes, tuearis, et pro quinque juxta illos nonnullos ad bonum sensum de quatuor concordando reduces.

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA NONA,
DE POTENTIIS INTELLECTIVIS, IN TREDECIM ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de potentiis intellectivis.

Circa quod quærentur tredecim.

Primo, utrum intellectus sit potentia animæ, vel ejus essentia.

Secundo, si est potentia, utrum sit potentia passiva.

Tertio, si est potentia passiva, utrum sit ponere aliquem intellectum agentem.

Quarto, utrum sit aliquid animæ.

Quinto, utrum intellectus agens sit unus omnium.

Sexto, utrum memoria sit in intellectu.

Septimo, utrum sit alia potentia ab intellectu.

Octavo, utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

Nono, utrum ratio superior, et inferior sint diversæ potentia.

Decimo, utrum intelligentia sit alia potentia præter intellectum.

Undecimo, utrum intellectus speculativus, et practicus sint diversæ potentia.

Duodecimo, utrum synderisis sit aliqua potentia intellectivæ partis.

Tertiodecimo, utrum conscientia sit aliqua potentia intellectivæ partis.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ.

Pro negativa. — Videtur quod intellectus non sit aliqua potentia animæ.

1. Mens, non est potentia animæ, sed essentia. Sed intellectus idem videtur esse, quod mens. Ergo intellectus non est potentia animæ, sed ejus essentia.

Maior prob. quia August. dicit in 9. de Trin. c. 4. Quod mens et spiritus non relative dicuntur, sed essentiam demonstrant.

2. Id in quo uniuntur diversæ potentia animæ, non est potentia, sed essentia animæ. Sed in intellectu uniuntur diversæ potentia animæ. Ergo intellectus est ipsa essentia animæ.

Maior prob. Quia diversæ potentia non uniuntur in aliqua potentia una, sed in sola animæ essentia.

Minor prob. Quia appetitivum et intellectivum, quæ sunt diversa potentiarum genera, uniuntur in mente, ut Aug. dicit in 10. de Trin. c. 11. Mens vero

idem est, quod intellectus. Ergo intellectus, et mens est ipsa essentia animæ.

3. Angeli dicuntur intellectus, et mentes secundum substantiam. Ergo homines debent secundum substantiam dici mentes et intellectus.

Conseq. prob. Quia secundum Gregorium hom. 29. in Evang. homo intelligit cum angelis.

4. Anima secundum essentiam est immaterialis. Ergo per suam essentiam est intellectiva.

Conseq. prob. quia ex hoc convenit alicui substantiæ, quod sit intellectiva, quia est immaterialis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Arist. lib. 2. de anim. tex. 27. ponit intellectivum potentiam animæ.

Determinatio.

CONCLUSIO. Intellectus est potentia animæ, et non essentia.

Prob. Immediatum principium operationis non potest esse essentia operantis creati, sed ejus potentia. Sed intellectus est immediatum principium intellectionis. Ergo intellectus non est essentia, sed potentia animæ.

Maior prob. Quia in solo Deo essentia est immediatum principium operationis: quod sic ostenditur.

In eo solum essentia est principium operationis, in quo operatio est esse operantis. Sed in solo Deo operatio est ipsum esse operantis. Ergo in solo Deo essentia est principium immediatum operationis.

Maior huius prob. quia sicut esse est actus essentiæ sic operatio est actus potentiae, et propterea sicut se habet esse ad essentiam, ita operatio ad potentiam. Unde si aliquid debeat esse immediatus actus essentiæ, necessario debet identificari, cum esse, quod in solo Deo reperiri potest. Si igitur operatio debeat esse actus essentiæ, debet esse idem cum esse, et quia in creatis operatio differt

ab esse, ideo non potest esse actus essentiæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod mens dupliciter sumitur. Uno modo pro potentiae animæ, et tunc mens idem est quod intellectus. Alio modo sumitur, prout significat totam partem animæ intellectivæ: sicut etiam sensus dupliciter accipitur, scilicet aliquando pro potentia, et aliquando pro ipsa anima sensitiva, nomine principalioris suæ potentiae quæ est sensus: et similiter anima intellectiva quandoque nominatur nomine intellectus quasi a principali sua virtute, sicut dicitur in 1. tex 65. de anima: et secundum hunc sensum intellectus est substantia quædam. Augustinus igitur per mentem intelligere voluit totam ipsam animam intellectivam, et propterea dixit mentem esse speciem, vel essentiam.

Ad 2. Dicitur, quod accipiendo intellectum, et mentem, prout significant potentiam ipsam intellectivam (nam si sumantur, prout significant essentiam argumentum nullam habet difficultatem) neg. minor. Ad prob. dicitur, quod appetitivam potentiam esse, in mente, vel in intellectu, sive in ratione, dupliciter potest intelligi. Uno modo tamquam in subjecto: et sic falsum est quod voluntas sit in mente, vel in ratione. Alio modo consecutive: et hoc modo voluntas, sive appetitus est in mente, sive in intellectu. Appetitus enim consequitur potentiam cognoscitivam, et in quantum ejus operatio est cum organo corporali, consequitur vim sensitivam; in quantum vero operatur sine corporali organo, consequitur ipsum intellectum. Sensus ergo Augustini est, quod voluntas est in mente, vel in intellectu, id est consequitur ad intellectum, sive ad mentem. Et sic est intelligendus Aristoteles ponens eam in ratione.

Ad 3. Neg. conseq. non est enim eadem ratio de angelis, et de homine. In angelis non est alia vis, quam natura

intellectiva, et voluntas; et propter hoc angelus dicitur mens, et intellectus. In anima autem sunt multæ aliæ vires, ut patet.

Ad 4. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod immaterialitas substantiæ intelligentis creatæ non est ipse intellectus, sed ex immaterialitate habet virtutem ad intelligendum, et per hoc non sequitur quod sit essentia intelligentis, sed ejus virtus et potentia: supponitur igitur in argumento, quod immaterialitas sit ipse intellectus animæ intelligentis: tunc enim valeret, est immaterialis secundum substantiam, ergo intelligit secundum substantiam. Sed quia immaterialitas non est intellectus sed tantum ratio, quod in substantia sit virtus intelligendi, non sequitur consequentia, nec probatio aliquid valet, cum etiam in ea idem falsum supponatur.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus sit potentia passiva.

Pro negativa.—Videtur quod intellectus non sit potentia passiva.

1. Virtus immaterialis non potest esse potentia passiva. Intellectus est virtus immaterialis. Ergo intellectus non potest esse potentia passiva.

Maior prob. qui patitur unumquodque secundum materiam, et agit secundum formam.

Minor, quia virtus intellectiva consequitur immaterialitatem substantiæ intelligentis.

2. Potentia incorruptibilis non potest esse passiva. Sed intellectus est incorruptibilis. Ergo non potest esse potentia passiva.

Maior prob quia Arist. 3. de anima tex. 10. dicit quod intellectus passivus est corruptibilis.

3. Si intellectus esset potentia passiva: sequeretur quod potentiæ partis vegetativæ essent nobiliores ipso intellectu, quod est falsum, et inconveniens.

Conseq. prob. activum est nobilius passivo, ut Aug. 12. sub. gen. ad lit.

cap. 16. et Aristoteles 3. de anim. tex. 19, dicunt. Potentiæ vegetativæ partis omnes sunt activæ. Ergo essent nobiliores intellectu.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Intelligere est quoddam pati, ut habet Arist. 3. de anima tex. 12.

Determinatio.

Distinctio. Intellectum esse potentiam passivam, potest tripliciter intelligi, secundum quod pati tripliciter dicitur. Uno modo propriissime. Alio modo proprie. Tertio modo communiter. Propriissime dicitur pati illud, a quo removetur aliquid conveniens sibi secundum naturam aut secundum propriam inclinationem, sicut cum aqua amittit frigiditatem per calefactionem, et cum homo ægrotat, aut tristatur. Minus proprie dicitur aliquid pati, ex eo quod aliquid ab ipso abjicitur, sive sit ei conveniens sive non conveniens, et secundum hoc dicitur pati non solum qui ægrotat, sed etiam qui sanatur; non solum qui tristatur, sed etiam qui lætatur, vel quocumque modo aliquis alteretur, vel moveatur. Illud vero dicitur pati communiter, quod recipit aliquid, ad quod erat in potentia, absque hoc quod aliquid ab eo abjiciatur, secundum quem modum omne quod exit de potentia in actum, potest dici pati, etiam cum perficitur, et sic intelligere nostrum est pati.

CONCLUSIO. Intellectus noster est potentia passiva, secundum quod pati communiter dicitur.

Prob. intellectus, qui non est actus suorum intelligibilium, sed ad ipsa se habet ut potentia ad actum, nec semper actu habet sua intelligibilia, est potentia passiva, secundum quod pati communiter dicitur. Sed intellectus noster non se habet ut actus suorum intelligibilium, sed ad ipsa comparatur ut potentia ad actum, nec est semper actuatus per sua intelligibilia, sed aliquando est in potentia ad ipsa. Ergo intellectus est po-

tentia passiva, secundum quod pati communiter dicitur.

Maior prob. Quia ad hoc, ut aliquid dicatur pati communiter, sufficit ut recipiat aliquid, ad quod erat in potentia. Intellectus igitur, qui non est actu sua intelligibilia, sed comparatur ad ipsa ut potentia ad actum, quæ non sit actuata semper per huiusmodi actum, est passivus.

Minor prob. Ex differenti modo, quo intellectus noster, Angelicus, et Divinus se habent ad ens universale.

Sciendum igitur quod quilibet intellectus habet operationem circa ens universale, quod est objectum cuiuscumque intellectus, ut dictum est supra quæst. 3. art. 2. in corpore. Ad hoc autem objectum, quidam intellectus se habet ut actus, et non ut potentia; et talis est intellectus divinus, qui est Dei essentia, in qua originaliter, et virtualiter totum ens præexistit sicut in prima causa, et ideo intellectus divinus non est in potentia, sed actus purus. Intellectus autem creatus non potest se habere ut actus respectu totius entis universalis, quia sic oporteret ut esset ens infinitum. Unde necesse est ut quilibet intellectus creatus, sive humanus, sive angelicus, comparetur ad ens universale, ut potentia ad actum. Potentia autem dupliciter se habet ad actum. Quædam enim est potentia, quæ semper est perfecta per actum, sicut dicimus de materia corporum celestium, quæ quamvis comparetur ad suam formam, ut potentia ad actum, tamen semper est actuata per suam formam. Quædam vero est potentia, quæ non semper est in actu, sed de potentia procedit in actum, sicut est materia generabilium et corruptibilium quæ non est semper actuata per eandem formam, sed prius est in potentia ad ipsam, et de potentia procedit ad actum.

Intellectus igitur angelicus comparatur quidem ad sua intelligibilia, ut po-

tentia ad actum, tamen semper est in actum suorum intelligibilium, et hoc propter propinquitatem ad primum intellectum, qui est actus purus, ut dictum est. Intellectus autem humanus, qui est infimus in ordine intellectuum, et maxime remotus à perfectione divini intellectus, non solum comparatur ad sua intelligibilia, ut potentia ad actum, sed est in potentia, respectu ipsorum, et non semper est actuatus per ipsa, sed in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, ut phil. dicit. 3. de anima tex. 14. Quod etiam manifeste apparet ex hoc, quod in principio sumus intelligentes solum in potentia, et postmodum efficimur intelligentes in actu. Differentia igitur inter intellectum divinum, angelicum, et nostrum respectu entis universalis, est, quia intellectus divinus non est potentia nec in potentia, sed purus actus. Intellectus angelicus est quidem potentia, sed non in potentia, sed semper est actu sua intelligibilia. Intellectus vero noster est potentia, et in potentia, et de potentia procedit ad actum, et propterea est potentia passiva, ut communiter dicitur pati, quatenus recipit intelligibilia, ad quæ prius erat in potentia.

Potest aliter formari hæc litera, probando hoc modo propositam conclusionem. Intellectus, qui non est actus purus, sed potentia, non semper conjuncta suo actui est potentia passiva. Sed intellectus noster non est actus purus, sed est in potentia, non semper actui conjuncta. Ergo est potentia passiva.

Maior manifestatur, distinguendo tres modos, quibus aliquid dicitur pati.

Minor vero prob. Ex differentia, quæ est inter intellectum divinum, Angelicum et humanum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior de tertio modo passionis, et probatio est efficax ad proban-

dum quod intellectus non potest pati primis duobus modis.

Ad 2. Neg. maiori. Ad prob. dicitur, quod Arist. nomine intellectus passivi non intelligit intellectum possibilem; sed vel appetitum sensitivum, vel cogitativam, quæ potentiæ, quia sunt affixæ organo, et possunt pati secundum duos primos modos, corruptibiles dicuntur: non autem intellectus possibilis, qui potest pati solum tertio modo.

Ad 3. Negat. consequens. Ad prob. dicitur quod activum est nobilius passivo, si ad idem referantur: respectu enim ejusdem objecti, vel actionis nobilius est activum, quam passivum. Si tamen ad diversa comparentur, potest esse, quod passivum nobilius activo inveniatur. Quia igitur potentiæ vegetativæ non sunt activæ respectivæ respectu objecti, et actionis respectu quorum intellectus dicitur pati: nam intellectus dicitur passiva potentia respectu entis universalis, potentiæ vero vegetativæ dicuntur activæ solum respectu alicuius entis particularis, ideo intellectus est nobilior his potentiis.

ARTICULUS III.

Utrum sit ponere intellectum agentem.

Pro negativa.— Videtur quod non sit ponere intellectum agentem.

1. Non ponitur sensus agens. Ergo nec debet poni intellectus agens.

Prob. consequ. quia sicut se habet sensus ad sensibilia, ita intellectus ad intelligibilia. At quia sensus est in potentia ad sensibilia, non ponitur sensus agens, eadem ratione, quia intellectus est in potentia ad intelligibilia, non debet poni intellectus agens. Sed posset quis respondere, dicendo quod licet in parte sensitiva non ponatur sensus agens, ponitur tamen aliquod agens ut lumen.

2. Sed contra. Lumen requiritur ad visum, non propter objectum, quia color secundum se est motivus lucidi, sed propter medium, inquantum facit lucidum medium actu. Sed in operatione

intellectus nullum est medium, quod necesse sit fieri in actu. Ergo non est necessarium ponere intellectum agentem.

3. Intellectus possibilis est virtus immaterialis. Ergo recipit formas omnes immaterialiter. Ergo non est necesse ponere intellectum agentem, ut faciat species intelligibiles in actu.

Prima consequ. prob. quia similitudo agentis recipitur in patiente secundum modum patientis. Et ideo cum intellectus possibilis sit immaterialis, ex hoc ipso recipit omnes formas immaterialiter.

Secunda consequ. prob. quia ex hoc quod alia forma est immaterialis, est intelligibilis in actu.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Arist. 3. de anima tex 17. dicit quod, *sicut in omni natura, ita et in anima est aliquid quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere.* Ergo est ponere intellectum agentem.

Determinatio.

Platonis sententia.

Secundum Platonis sententiam non erat necesse ponere intellectum agentem, ad facienda intelligibilia in actu, licet forte posuerit ipsum ad præbendum lumen intelligibile ipsi intelligenti, ut dicitur infra. Quod ad mentem Platonis sic ostenditur. Posuit enim Plato formas rerum naturalium sine materia subsistere, et per consequens eas esse actu intelligibiles: quia ex hoc, est aliquid actu intelligibile, quod est immateriale, et ideo non est necesse ponere aliquid faciens huiusmodi formas actu intelligibiles.

Aristotelis vera sententia.

Aristoteles autem lib. 3. Metaph tex. 10. ad fin. lib. non posuit formas rerum naturalium subsistere absque materia, sed eas posuit esse solum in materia secundum rem: ex quo sequitur eas non esse actu intelligibiles, sed in potentia tantum. Unde necesse est ponere aliquid, per quod fiant actu intelligibi-

les, abstrahendo eas à materia. Igitur secundum Aristotelem ponitur hæc conclusio.

CONCLUSIO. Necesse est ponere intellectum agentem.

Prob. formæ rerum naturalium non sunt actu intelligibiles, sed solum in potentia. Ergo necesse est ponere aliquam vim quæ faciat eas intelligibiles actu, quæ vis est intellectus agens.

Prob. conseq. quia nihil reducitur de potentia ad actum, nisi per aliquod ens actu: sensus enim fit in actu, per obiectum quod est sensibile in actu.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. et ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio ponendi sensum agentem, sicut intellectus agens ponitur. Nam res materiales sunt actu ex se sensibiles, et ideo possunt ex se movere sensum, unde non est necesse ponere sensum aliquem agentem qui reducat sensibile de potentia ad actum. Res autem materiales non sunt ex se intelligibiles actu ideo necesse est ponere virtutem quæ faciat eas intelligibiles actu. In argumento igitur supponitur quod sicut res materiales sunt actu sensibiles, ita sint ex se actu intelligibiles: tunc enim optime valeret consequentia, et ejus probatio: sed suppositum est falsum, ut dictum est. Et sic patet quod in parte nutritiva omnes potentiæ sunt activæ. In parte sensitiva omnes passivæ. In parte intellectiva est aliquid activum et aliquid passivum.

Ad 2. Dicitur, quod de lumine fuit duplex opinio; quidam dixerunt quod lumen ponitur propter obiectum, ut scilicet faciat colores actu visibiles: et secundum hoc, optime comparatur intellectus agens lumini, cum et ipse faciat intelligibile in actu, id quod est intelligibile solum in potentia. Altera opinio est, quod lumen est necessarium propter medium: et secundum hanc sententiam intellectus agens non potest comparari lumini, quoad hoc quod est illuminare

medium, cum nullum sit in intellectu ne medium illuminandum. Tenet tamen comparatio quoad hoc quod sicut absque lumine non fit visio, sic absque intellectu agente non fit intellectio, non tamen propter idem. Nam absque lumine non fit visio, quia non est illuminatum medium, et absque intellectu agente non fit intellectio, quia non exstat intelligibile actu.

Ad 3. Neg. secunda conseq. nam intellectus possibilis recipit quidem formas immaterialiter supposito tamen quod tales formæ sint. Et quia formæ rerum naturalium non sunt ex se immateriales, sed fiunt per opus intellectus agentis: ideo necesse est ad hoc ut intellectus possit eas recipere ut fiant immateriales per abstractionem.

ARTICULUS IV.

Utrum intellectus agens sit aliquid animæ.

Pro negativa.—Videtur quod intellectus agens non sit aliquid animæ nostræ.

1. Homo illuminatur ad intelligendum per aliquid, quod est altius ipsa anima. Sed proprius effectus intellectus agentis est illuminare ad intelligendum. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ.

Maior prob. per illud Joannis 1. *erat lux vera quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum.*

2. Intellectus agens semper intelligit ut Aristoteles dicit 3. de animæ tex. 20. Sed anima nostra non semper intelligit, sed aliquando sic, et aliquando non. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ.

3. Si intellectus agens esset aliquid animæ, sequitur quod homo poterit, quando voluerit, intelligere. Sed hoc est falsum, ut patet. Ergo intellectus agens non est aliquid animæ.

Conseq. prob. agens et patiens sufficiunt ad agendum. Sed si intellectus agens esset aliquid animæ, homo haberet agens et patiens ad intelligendum, scilicet in-

tellectum agentem et possibilem. Ergo quando voluerit poterit intelligere.

4. Si intellectus agens esset aliquid animæ; sequeretur quod anima respectu ejusdem esset in actu et in potentia, quod est impossibile.

Conseq. prob. quia intellectus agens est substantia actuans et intellectus possibilis est in potentia ad omnia intelligibilia. Unde si intellectus agens esset aliquid animæ, ipsa anima esset in actu et in potentia ad intelligibilia. In actu inquam propter intellectum agentem et in potentia propter intellectum possibilem.

5. Si intellectus agens esset aliquid animæ; sequeretur, quod non inesset animæ per participationem ab aliquo superiori intellectu, quod est inconveniens.

Conseq. prob. quod fluit ab essentia alius, non inest ei per participationem ab aliquo superiori. Sed si intellectus agens esset aliquid animæ, flueret ab essentia animæ. Ergo non inesset ei per participationem.

Minor hujus, nam si intellectus agens esset aliquid animæ, vel esset ejus passio, vel habitus, vel potentia. Sed non potest esse passio nec habitus: quia habitus et passionem non habent rationem agentis, respectu passionum, scilicet animæ, sed magis ista passio est actio potentie passivæ, et habitus est aliquid quod ex actibus consequitur. Ergo intellectus agens esset potentia, quæ est virtus procedens ab essentia animæ.

PRO AFFIRMATIVA.

1. Argumentum sed contra.

Arist. 3. de anima tex. 17. et 18. dicit. Quod necesse est in anima has esse differentias, scilicet intellectum possibilem et agentem.

Determinatio.

Propositio. Necesse est, supra animam intellectivam humanam ponere aliquem superiorem intellectum, a quo anima virtutem intelligendi obtineat.

Prob. Illud quod participat aliquid

TOM. II.

et est mobile et imperfectum, præexigit ante se aliquid quod sit per essentiam suam tale immobile et perfectum. Sed anima humana dicitur per participationem intellectualis virtutis; et habet imperfectam intelligentiam veritatis, cum quodam motu. Ergo oportet esse aliquem altiore intellectum, quo anima juvetur ad intelligendum.

Minor habet tres partes, scilicet quod anima humana sit intellectiva per participationem intellectualis virtutis, quod intelligat cum quodam motu, et imperfecte, et quod omnes probatur.

Et quoad primam prob. a signo. Nam signum, quod anima per participationem sit intellectiva, est quia non est intellectiva secundum se totam, sed tantum secundum aliquam sui partem.

Quoad secundam. Quia anima intellectiva pertingit ad intelligentiam veritatis, cum discursu, qui est motus quidam.

Quoad tertiam. scilicet quod habeat imperfectam intelligentiam prob. dupliciter. Primo quia non omnia intelligit. Secundo, quia in his quæ intelligit, procedit de potentia ad actum.

Quorundam sententia de intellectu agente.

Quidam posuerunt intellectum agentem esse intellectum separatum secundum substantiam, qui quasi illustrando phantasmata, faceret ea intelligibilia in actu.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Dato, quod sit aliquis intellectus agens separatus, nihilominus tamen oportet ponere in ipsa anima humana aliquam virtutem, ab illo intellectu superiori participatam, per quam anima humana faciat intelligibilia in actu: et sic intellectus agens, de quo Aristoteles loquitur, est aliquid animæ.

Prob. primo. In omnibus rebus naturalibus perfectis præter universales causas agentes, sunt propriæ virtutes inditæ singulis rebus perfectis, ab uni-

versalibus agentibus derivatæ. Sed anima humana, in his inferioribus, est perfectissima. Ergo in ipsa anima est aliqua virtus derivata á superiori intellectu, per quam possit phantasmata illustrare.

Prob. secundo. Nos experimento cognoscimus quod abstrahimus formas universales á conditionibus particularibus, quod est facere actu intelligibilia. Ergo oportet virtutem, quæ est principium hujus actionis, esse aliquid in anima.

Prob. consequ. Quia nulla actio convenit alicui rei, nisi per aliquod principium formaliter ei inherens, ut supra dictum est, cum de intellectu possibili ageretur.

Prob. Tertio. Aristoteles loco cit. comparavit intellectum agentem lumini, quod est quoddam receptum in aëre, ut per hoc innueret intellectum agentem esse virtutem receptam in anima cujus est virtus. Et è contra. Quia Plato tenuit intellectum agentem esse separatum comparavit ipsum Soli, ut Themistius dicit, in commentariis tertii de anima. *De intellectu separato vera sententia.*

Intellectus separatus, á quo anima nostra participat vim intellectivam, secundum documenta nostræ Fidei, est ipse Deus, qui est Creator animæ, et in quo solo beatificatur, ut inferius patebit. Unde ab ipso anima humana participat lumen intellectuale, secundum illud psal. 4. *Signatum est super nos lumen, etc.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod homo illuminatur ab illa vera luce tamquam ab universali causa sed præter illam, ponitur in anima particularis virtus, ratione dicta, quam participat ab universali luce, scilicet á Deo.

Ad 2. Dicitur ad antec. Quod verba illa non dicit Aristoteles de intellectu agente, sed de intellectu in actu. Intellectus enim agens non semper operatur, sed quandoque operatur, et quandoque

non operatur, ut patet: sed intellectus in actu semper intelligit. Si enim est in actu, profecto intelligit: et quod loquatur de intellectu in actu patet, quia de ipso præmisserat: idem autem est secundum actum scientia rei.

Secundo dicitur, dato quod Aristoteles dixerit illa verba de intellectu agente, noluit dicere quod intellectus agens semper intelligeret et operaretur. Sed tantum voluit ostendere quod ratio quare anima non semper intelligat, sed quandoque sic, et quandoque non, non est ex intellectu agente, qui semper eodem modo se habet, ad illuminanda phantasmata, sed ex parte intellectus possibilis hoc provenit.

Ad 3. Neg. consequ. Ad prob. dicitur, quod ad intelligendum requiritur duplex actio. Prima est qua intelligibile in potentia fiat intelligibile in actu, et hæc est actio intellectus agentis. Altera est actio objecti jam facti in actu, per intellectum possibilem: intellectus enim possibilis patitur ab objecto in actu. Si igitur intellectus agens compararetur intellectui possibili, ut objectum potentiæ, quemadmodum comparatur visibile in actu visui, profecto homo semper intelligere posset, quando vellet quia adesset agens in actu, et potentia passiva disposita semper ad patiendum. Sed quia intellectus agens non comparatur possibili, ut agens patienti (non enim intellectus possibilis dicitur patiens respectu intellectus agentis, sed respectu objecti) sed ut faciens intelligibile in potentia, intelligibile in actu, et ad hanc actionem non sufficit præsentia intellectus agentis, sed multa alia requiruntur ut puta præsentia phantasmatum, bona dispositio virium sensitivarum, et exercitium in hujusmodi opere, ut per unum intelligibile fiant etiam alia intelligibilia sicut per terminos propositiones, et per principia conclusiones, ideo intellectus non semper operatur actu, cum non adsint semper omnia requisita.

Ad 4. Dicitur ad antec., quod non est inconveniens, animam respectu phantasmatum esse in potentia et in actu. Et ratio est, quia ipsa anima intellectiva, secundum suam substantiam est immaterialis, et in actu; sed tamen est in potentia ad determinatas rerum species recipiendas. Phantasmata vero é converso sunt immaterialia in potentia, in actu vero sunt species, et similitudines quarundam rerum. In quantum igitur anima est in actu, et immaterialis secundum suam substantiam, habet virtutem faciendi ea quæ sunt intelligibilia in potentia, intelligibilia in actu, abstrahendo á conditionibus individualibus, et hæc virtus est intellectus agens: quatenus vero ipsamet anima est in potentia ad formas intelligibiles, habet virtutem recipiendi suas species, et hæc est intellectus possibilis.

Ad 5. Neg. conseq. Ad prob. dicitur negando maiorem. Non est enim inconveniens, quod virtus aliqua sit participata, et tamen fluat ab eo cuius est virtus.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus agens sit unus in omnibus.

Pro affirmativa. = Videtur quod intellectus agens sit unus in omnibus.

1. Quod est separatum á corpore, non multiplicatur secundum multiplicationem corporum. Sed intellectus agens est separatus, ut dicitur 3. de anima tex. 19. et 20. Ergo intellectus agens non multiplicatur ad multiplicationem corporum, sed est unus in omnibus.

2. Quod est causa unitatis, debet magis esse unus. Sed intellectus agens est causa unitatis. Ergo ipse magis debet esse unus in omnibus.

Minor prob. Quia intellectus facit universale, quod est unum in multis.

3. Omnes homines conveniunt in primis conceptionibus intellectus. Ergo conveniunt omnes in uno intellectu agente.

Prob. conseq. Quia conceptionibus

assentiunt omnes per intellectum agentem.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Lumen non est idem in diversis illuminatis. Sed *intellectus agens est sicut lumen*, ut Philosophus dicit 3. tex. 8. de anima cit. Ergo non est idem intellectus in omnibus hominibus.

Determinatio.

Unde petenda sit veritas hujus quæstionis.

Veritas hujus quæstionis petenda est ex his, quæ dicta sunt in præcedenti articulo. Si enim teneatur opinio eorum qui dixerunt intellectum agentem esse substantiam separatam, et non aliquid animæ, dicendum est quod intellectus agens est unus omnium, et hoc volunt qui ponunt unitatem intellectus agentis. Si vero teneamus quod secundum veritatem tenendum est, quod intellectus sit animæ virtus et potentia, ponitur hæc conclusio.

CONCLUSIO. Intellectus agens non est unus omnium hominum, sed plurificatur secundum pluralitatem animarum.

Prob. virtus multiplicatur ad multiplicationem ejus, cujus est virtus, sive potentia. Sed intellectus agens est virtus animæ intellectivæ, ut probatum est articulo præcedenti, et animæ multiplicatur secundum multiplicationem hominum, ut superius dictum est. Ergo intellectus agens non est unus omnium.

Maior prob. quia non est possibile quod una et eadem virtus sit diversorum subjectorum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod id quod est omnino separatum á corpore, ita ut non sit forma corporis, nec proprietas sive virtus existentis in corpore, verum est quod non est necesse multiplicari ad multiplicationem corporum: si vero non sit omnibus modis á corpore separatum, falsum erit quod tale non multiplicetur ad corporum multiplicationem.

Tunc dicitur ad minorem, quod intellectus agens non est omnino separatus a corpore (est enim virtus animæ, quæ est forma corporis) sed dicitur separatus eo modo quo intellectus possibilis est separatus; per hoc enim quod intellectus possibilis est separatus, probat Aristoteles agentem esse separatum, quia scilicet agens est nobilius patiente. Intellectus autem possibilis separatus dicitur, quia non est actus organi, et secundum hunc modum, etiam ipse intellectus agens separatus dicitur, cum quo tamen stat quod sit in corpore, cum sit virtus animæ existentis in corpore, et quod multiplicetur ad multiplicationem hominum.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod intellectus agens non est causa ipsius universalis, nisi abstractendo a materia: ad hoc autem non requiritur quod intellectus omnium sit unus, sed tantum hoc, quod intellectus agentes, qui sunt in hominibus, habeant eandem habitudinem ad omnia a quibus debet fieri abstractio, et hoc convenit intellectui, quatenus est immaterialis.

Ad 3. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod omnia quæ sunt unius speciei, communicat in actione consequente naturam speciei, et per consequens in virtute, quæ est actionis principium: non quod sit eadem numero in omnibus, sed specie tantum. Cognoscere autem prima intelligibilia, est actio consequens speciem humanam: unde oportet quod omnes homines communicent in virtute, quæ est principium hujus actionis, et hæc est virtus intellectus agentis. Non tamen oportet quod sit eadem numero in omnibus, sed sufficit quod ab uno principio in omnibus, derivetur. Et sic illa communicatio hominum in primis intelligibilibus demonstrat unitatem intellectus separati, quem Plato comparat Soli: non autem unitatem intellectus agentis quem Aristoteles comparat lumen.

Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ.

Pro negatia. == Videtur quod memoria non sit in parte intellectiva animæ.

1. Quod est commune hominibus pecoribusque non est in parte intellectiva animæ ponendum. Sed memoria est hominibus pecoribusque communis. Ergo non est ponenda in parte intellectiva animæ.

Maior prob. quia Augustinus dicit 12. de Trinitate c. 2. et 3. quod ad partem superiorem animæ pertinent, quæ non sunt hominibus pecoribusque communia.

Minor, quia idem ibidem dicit quod possunt pecora sentire per corporis sensus corporalia, et ea mandare memoriæ.

2. Potentia habens pro objecto præteritum, ut præteritum, non est in parte intellectiva. Sed memoria habet pro objecto præteritum, ut præteritum. Memoria enim est præteritorum. Ergo memoria non est in parte intellectiva, sed in sensitiva tantum.

Maior, quia cognoscere aliquid sub hic, et nunc, non est intellectus, sed sensus. Sed præteritum, ut præteritum, est subjectum sub hic, et nunc. Ergo, etc.

3. Potentia conservativa specierum quæ non actu cogitantur, non potest poni in parte intellectiva. Sed memoria est potentia conservativa specierum quæ non cogitantur in actu. Ergo memoria non potest poni in parte intellectiva.

Maior, quia omnes species, quæ sunt in actu in intellectu, faciunt ipsum intellectum in actu: intellectus autem in actu semper intelligit, et sic non est possibile, ut species quæ non actu cogitantur, conserventur in intellectu.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

D. Augustinus dicit 10. de Trinitate c. 11. quod memoria, intelligentia et voluntas sunt una mens. Ergo etc.

Determinatio.

Distinctio. In ratione memoriæ duo

inveniuntur: primum est ut sit conservativa specierum rerum, quæ actu non considerantur. Alterum est ut ejus obiectum sit præteritum, ut præteritum, et ideo videndum est an memoria sit in parte intellectiva, quoad utrumque; vel saltem quoad unum horum.

Sententia Avicennæ.

Avicennas tenuit quod memoria non sit in parte intellectiva aliquo modo, quod sic ostendebat. In parte intellectiva non possunt conservari species intelligibiles rerum, nisi quæ actu intelliguntur. Ergo non est ponenda in parte intellectiva vis memorativa.

Conseq. prob. Quia memoria conservat species rerum quæ actu non considerantur. Si igitur hujusmodi species non possent conservari in parte intellectiva, superflue poneretur memoria.

Antec. manifestatur, ex differentia quæ est inter sensum et intellectum: quia enim sensus est potentia, quæ est actus organi, ideo possunt in eo esse species rerum quæ actu sentiuntur, quatenus obijciuntur actu potentiae, et iterum poterunt in eo conservari hujusmodi species, quatenus sunt receptæ in organo. Intellectus autem non est actus organi, et propterea non poterunt ipsæ species esse in eo, nisi ut objectæ actu intellectui, et intelligibiliter: intellectus enim non considerante, non apparet quomodo in eo possint esse species, ut apparet in sensu.

Ex quibus inferebat hæc tria Avicennas. Primum, quod statim quod intellectus desinit intelligere, etiam desinit esse in eo species illius rei, quam intelligebat. Secundum, quod si intellectus denovo vult intelligere, necesse est ut iterum se convertat ad intellectum agentem, quem ponit substantiam separatam, ut ab illo iterum effluant species intelligibiles in intellectum possibilem. Tertium, quod ex exercitio et usu convertendi se ad intellectum agentem, relinquitur (secundum ipsum) in

intellectu possibili, quædam habitus convertendi se ad intellectum agentem, quam dicebat esse habitum scientiæ, et per hoc differt sciens a non sciente.

Reprobatio opinionis Avicennæ.

Sed hæc Avicennæ sententia repugnat dictis Aristotelis in 3. de anima tex. 8. et etiam rationi.

Repugnat, in quam, dictis Aristotelis, qui in 3. de anima tex. 8. dicit. quod intellectus possibilis, recipiendo species, fit actu res intelligibilis, et actu sciens, et postea remanet in potentia ad considerandum, ex quo patet quod species secundum ejus mentem sunt in intellectu, non considerante actu, per quas intellectus poterit, quando voluerit considerare et actu intelligere.

Rationi autem adversatur prædicta sententia, quia materia corporalis non solum tenet formas quas recipit, dum per eas actu agit, sed etiam postquam agere cessaverit. Ergo intellectus multo magis, et fortius retinebit species intelligibiles quas recipit, sive a sensibilibus, sive ab aliquo superiori intellectu effluxas, immobiliter et inamissibiliter.

Antec. patet. Conseq. prob. Quia intellectus est magis stabilis naturæ, et immobilis, quam materia corporalis: et quia unumquodque recipitur per modum recipientis; si materia corporalis retinet formas post operationem, multo magis hoc erit verum in intellectu possibili.

Ex quibus sequitur conclusio responsiva probata.

1.^a CONCLUSIO. Memoria accepta solum pro vi conservativa specierum, oportet dicere eam esse in intellectiva parte. Et remanet probata conclusio hæc, auctoritate Aristotelis, et ratione superius inducta contra Avicennam.

2.^a CONCLUSIO. Memoria ut est præteriti, ut preteriti, non est in parte intellectiva, sed tantum sensitiva.

Prob. Potentia habens pro objecto rem sub particularibus conditionibus,

non spectat ad partem intellectivam, sed ad sensitivam tantum. Sed memoria, ut est vis cognoscitiva præteritorum, ut præterita sunt, habet objectum cum conditionibus singularibus. Ergo non spectat ad partem intellectivam, sed tantum ad sensitivam.

Maior prob. Quia sensus et singularem, intellectus universalium.

Minor. Quia præteritum, ut præteritum, importat determinatum tempus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Memoria enim, prout est conservativa specierum, non est nobis pecoribusque communis. In parte namque sensitiva sola non conservantur species, sed conservantur in conjuncto, eo quod virtus memorativa sit actus conjuncti; intellectus vero secundum seipsum est conservativus specierum. Et propterea Aristoteles dicebat 3. de anima tex. 6. *Quod anima est locus specierum non tota, sed intellectus*, et sic intelligendus est Augustinus, scilicet quod in parte sensitiva conservantur species, non quidem in potentia sensitiva sola, sed ut est in organo. Intellectus vero solus conservat.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod aliquam potentiam esse præteriti, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut præteritio se teneat ex parte objecti, ut scilicet sit objecti præteriti, ut præteriti. Vel ex parte actus, ut scilicet potentia sit perceptiva præteriti actus. Si primo modo intelligatur, tunc negatur quod memoria quæ est in intellectiva, parte, sit præteriti ut præteritum. In sensu quidem hoc verum est, quia sensus movetur a præsentis sensibili, unde simul animal memoratur se prius sensisse, et se sensisse quoddam præteritum sensibile. Ex parte autem intellectus præteritio accidit objecto: percipit enim intellectus hominis naturam, inquantum talis cui naturæ accidit, ut fuerit in præterito, præsentis, vel sit futura. Si autem præteritio se teneat ex parte actus, tunc

dicitur quod etiam memoria intellectiva est actus præteriti, ut præteriti: et quamvis ille actus sit quoddam singularis, quia tamen est immaterialis, ab intellectu potest intelligi, sicut potest etiam ipse intellectus intelligere seipsum, quamvis sit singularis, quia est sine materia: et sic dicitur quod memoria intellectiva est objecti præteriti, ut præteriti, per accidens; sed est actus præteriti per se.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod intellectus consideratur in triplici statu, respectu specierum. Aliquando enim est in pura potentia: et in hoc statu reperitur ante receptionem ipsarum. Aliquando est in actu completo: et hoc est quando recipit species, et actu considerat. Aliquando tandem est in statu medio, inter hos duos, scilicet non in pura potentia, nec in actu perfecto: et tunc dicitur intellectum esse in habitu. In forma igitur ad probationem maioris dicitur, quod quando intellectus est in actu perfecto, semper intelligit: si vero sit in actu imperfecto, sive in habitu, habet in se species per quas actu non intelligit, et hujusmodi species conservantur in memoria.

ARTICULUS VII.

Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

Pro affirmativa. Videtur quod alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.

1. Memoria est alia potentia a voluntate, ut patet. Ergo similiter est alia ab intellectu.

Conseq. prob. quia Augustinus 10. de Trinitate c. 11. ponit in mente memoriam, intelligentiam et voluntatem.

2. Memoria in parte sensitiva est alia potentia a sensu, ut dictum est quæst. 78. art. 4. Ergo memoria partis intellectivæ est alia potentia ab intellectu.

Conseq. prob. Quia eadem ratio definitionis est potentiarum sensitivæ partitis et intellectivæ.

3. Ea quæ sunt æqualia inter se, et unum eorum ab altero. oritur sunt adinvicem distincta. Sed memoria, intellectus et voluntas sunt sibi invicem æqualia, et unum oritur ab altero, ut August. ibidem dicit. Ergo memoria est alia potentia ab intellectu.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Potentia, quæ est locus et thesaurus specierum non est alia ab intellectu. Sed memoria est thesaurus et locus specierum. Ergo memoria non est alia ab intellectu.

Maior prob. Quia Aristoteles in 3. de anima tex. 6. attribuit intellectui, ut sit locus et thesaurus specierum.

Determinatio.

CONCLUSIO. Memoria non est alia potentia ab intellectu possibili.

Prob. Potentia respiciens idem objectum quod respicit intellectus possibilis non est alia ab intellectu possibili. Sed memoria habet idem objectum cum intellectu possibili. Ergo memoria non est alia ab intellectu possibili.

Maior prob. Quia potentia animæ distinguuntur secundum diversas rationes objectorum, et ratio cujuslibet potentia consistit in ordine ad suum objectum.

Minor prob. Potentia respiciens aliud commune objectum, non diversificatur secundum differentias particulares sui objecti: sicut potentia visiva non diversificatur secundum differentias albi et nigri, quia ipsa respicit colorem in communi. Sed intellectus respicit, tamquam objectum, ipsum ens secundum rationem entis, eo quod intellectus possibilis est, quod est omnia fieri. Ergo secundum nullam differentiam entis potest diversificari potentia intellectiva, sed erit tantum una. Et sic idem erit objectum memoriae et intellectus possibilis.

Sed quia posset quis suspicari, quod per hanc rationem negetur differentia

inter intellectum agentem et possibilem ideo ponitur sequens conclusio.

2^a. CONCLUSIO. Intellectus possibilis est potentia diversa ab intellectu agente.

Prob. Potentia respiciens aliquid objectum, ut principium activum, et alia ut passivum, non possunt esse idem. Sed intellectus agens rescipit ipsum ens quod est objectum intellectus, ut principium activum, utpote qui facit intelligibile in actu: intellectus vero possibilis, ut passivum. Ergo intellectus agens et possibilis distinguuntur. Intellectus vero possibilis et memoria respiciunt ipsum objectum eodem modo, scilicet, ut potentia passiva ad quam pertinet recipere, et etiam conservare.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. ad prob. dicitur quod Augustinus non accepit illo in loco memoriam, intellectum et voluntatem, prout sunt potentia; sed pro actibus ipsarum, scilicet memoriam accepit, prout est habitualis retentio specierum. Intellectum pro actuali intellectione, et voluntatem pro actu voluntatis, qui tres actus distinguuntur quidem, sed tamen duo primi sunt ab eadem potentia, scilicet ab ipso intellectu in habitu et in actu existente.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de memoria sensitiva, et intellectiva ratione dicta, articulo præcedenti. Quia scilicet præsens et præteritum sunt differentia objecti memoriae sensitivæ, non autem intellectivæ.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod memoria non oritur ab intellectu, ut potentia a potentia, sed sicut actus ex habitu: oritur enim actus intelligentiæ ex habitu qui est memoria, et sic eidem æquatur.

ARTICULUS VIII.

Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.

Pro affirmativa.—Videtur quod ratio sit alia potentia ab intellectu.

1. In libro de spiritu et anima c. 14.

enumeratur ratio contra intellectum, contra sensum et contra imaginationem. Dicitur enim *cum ab inferioribus ad superiora ascendere volumus, prius occurrat nobis sensus, deinde imaginatio, deinde ratio, deinde intellectus*. Sed ratio est alia à sensu et imaginatione. Ergo ratio est alia potentia ab intellectu.

2. Virtus, quæ est sicut tempus, est alia à virtute quæ est sicut æternitas. Sed intellectus comparatur rationi, sicut æternitas ad tempus. Ergo ratio et intellectus sunt duæ potentiae.

Maiores, quia Boët. lib. 5. de consol. (prosa 4.) dicit, *quod intellectus comparatur ad rationem, sicut æternitas ad tempus*.

Minor, quia non est ejusdem virtutis esse in tempore et in æternitate.

3. Ratio, quæ est propria hominis, qua animal rationale dicitur, est alia potentia à sensu. Ergo ratio est etiam alia ab intellectu.

Consequenter probatur, quia homo convenit cum brutis in sensu, et cum angelis in intellectu. Ergo si ratio est alia à sensu, in quo homo convenit cum brutis pari ratione est alia ab intellectu, in quo homo convenit cum angelis, quibus proprie convenit intellectus, et propter hoc intellectuales dicuntur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicit Augustinus 3. super Genes. ad lit. c. 20. *quod illud quo homo irrationalibus animalibus antecellit, est ratio, vel mens, vel intelligentia, vel si quo alio vocabulo commodius appellatur*. Ergo ratio, et intellectus, et mens sunt una potentia.

Determinatio.

CONCLUSIO. Ratio et intellectus in homine non possunt esse diversæ potentiae.

Prop. quiescere et moveri, acquirere et habere non reducuntur ad diversas potentias, sed utrumque ad eandem pertinet potentiam. Sed intelligere, quod est actus intellectus, et ratiocinari,

quod est actus rationis, se habent sicut quiescere ad moveri, vel sicut acquirere ad habere. Ergo reducuntur ad eandem potentiam.

Maiores probatur, quia in naturalibus patet quod per eandem naturam aliquid movetur ad locum, et quiescit in loco. Ergo multo magis per eandem potentiam intelligimus et ratiocinamur.

Minor manifestatur dupliciter. Primo ex *qui nominis* intelligere et ratiocinari: intelligere enim est simplicitate veritatem intelligibilem apprehendere. Ratiocinari autem est procedere de uno intellectu in aliud, ad veritatem intelligibilem cognoscendam.

Ex quibus manifeste patet quod intelligere est quasi quoddam quiescere et habere. Ratiocinari vero est quoddam moveri et acquirere: et hinc fit quod angeli qui perfecte possident secundum modum suæ naturæ, cognitionem intelligibilis veritatis, non necesse habeant de uno ad aliud procedere, sed simpliciter et absque discursu veritatem rerum apprehendant, ut Dionysius dicit. Et hoc contra fit in hominibus qui ad intelligibilem veritatem cognoscendam perveniunt, procedendo de uno in aliud, et ideo rationales dicuntur.

Secundo manifestatur eadem minor. Quia sicut motus semper ab immobili procedit, et ad aliquid quietum terminatur, sic humana ratiocinatio, secundum viam acquisitionis vel inventionis, procedit à quibusdam simpliciter intellectis, quæ sunt prima principia, et via iudicii resolvendo redit ad prima principia.

Ex quo etiam patet quod ratiocinari est quoddam moveri, et intelligere (quod est primorum principiorum) est quasi principium, vel terminus motus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dupliciter respondetur, primo dicitur ad maiorem, quod illa enumeratio non est diversarum potentiarum, sed diversorum actuum. Et sensus enumerationis est, quod cum ab inferioribus

ad superiora ascendere volumus, prius occurrit nobis sentire, postea imaginari, deinde ratiocinari, et tandem intelligere, quorum duo ultimi actus ad eandem potentiam spectant, ut dictum est.

Secundo dicitur, quod liber ille de spiritu et anima non est magnæ auctoritatis.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod æternitas est quoddam immobile, et tempus quoddam mobile, et ratio motum quemdam significat, intellectus vero quietem. Ideo Boëtius comparavit intellectum æternitati, et rationem temporis: ex quo non sequitur quod sint diversæ potentiae: sed tantum, quod ratiocinari sit alius actus ab intelligere, cum unus eorum æternitati, et alter temporis comparetur.

Ad 3. Neg. consequ. et ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de homine, dum comparatur brutis, et de eodem, ut comparatur angelis. Bruta enim sunt taliter infra hominem, quod nullo modo possunt pertingere ad cognoscendam intelligibilem veritatem, et ideo necesse est ut ratio per quam homo intelligibilem veritatem inquirat, sit omnino alia à sensu. Homo autem potest pertingere ad cognoscendam veritatem quam angeli cognoscunt, licet homo imperfecto modo, et ideo vis cognoscitiva angelorum non est alterius generis à vi cognoscitiva hominis, sed se habent sicut perfectum et imperfectum.

ARTICULUS IX.

Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentiae.

Pro affirmativa.—Videtur quod ratio superior et inferior sint diversæ potentiae.

1. Pars superior animæ est alia à parte inferiori. Ergo ratio superior et inferior sunt duæ potentiae.

Antec. Quia Augustinus dicit lib. 12. de Trinitate c. 4. quod *imago Trinitatis est in superiori parte rationis, non au-*

tem in inferiori parte. Ergo pars superior est alia ab inferiori. Conseq. Quia partes animæ sunt ipsæ potentiae.

2. Ea quorum unum oritur ab alio, non sunt idem. Sed ratio inferior oritur à superiori, et ab ea regulatur et dirigitur. Ergo ratio inferior non est eadem cum ratione superiori. Maior. Quia nihil oritur à seipso.

3. Scitivum, quo anima cognoscit necessaria, est aliud principium, et alia pars animæ ab opinativo et ratiocinativo quo cognoscit contingentia. Sed ratio superior est idem quod scitivum necessarium, et ratio inferior est idem quod cognoscitivum contingentium. Ergo ratio superior est alia potentia à ratione inferiori.

Maior est Aristotelis in 6. Ethic. c. 1. et eam probat hac ratione. *Ad ea quæ sunt genere altera, altera genere particula animæ ordinatur.* Sed contingens et necessarium sunt altera genere, sicut etiam corruptibile et incorruptibile. Ergo ad ea cognoscenda ordinantur diversæ animæ potentiae.

Minor prob. quoad ambas partes. Et quoad primam, scilicet quod ratio superior sit idem quod scitivum necessarium. Quia Augustinus lib. cit. c. 7. dicit quod *ratio superior intendit æternis conspiciendis et consulendis.* Sed æternum et necessarium sunt idem. Ergo per rationem superiorem anima cognoscit necessaria.

Quoad secundam, scilicet quod ratio inferior cognoscat contingentia. Quia Augustinus citatus dicit quod *ratio inferior intendit temporalibus.* Temporalia autem idem sunt quod contingentia. Ergo ratio inferior est scitivum contingentium.

4. Damasc. lib. 2. orth. fid. c. 22. distinguit opinativum à mente et intellectu. Sed opinativum est ratio inferior, mens autem et intellectus pertinent ad rationem superiorem. Ergo ratio superior et inferior sunt diversæ.

Argumentum sed contra.

Est sententia Augustini c. 4. cit. dicentis quod *ratio superior et inferior non nisi per officia distinguuntur*. Ergo non sunt duæ potentia.

Determinatio,

1.^a CONCLUSIO. Ratio superior et inferior, secundum quod ab Augustino accipiuntur nullo modo duæ potentia animæ esse possunt.

Prob. Medium et conclusio ad eandem pertinet potentiam. Sed objecta rationis superioris et inferioris se habent sicut medium et conclusio. Ergo ad eandem pertinent potentiam.

Maior prob. dupliciter. Primo. quia potest contingere quod medium et conclusio ad diversos habitus pertineant, sicut principia prima indemonstrabilia pertinent ad habitum intellectus, conclusiones vero quæ ex iis deducuntur ad habitum scientia: et propter hoc ex principiis Geometriæ contingit aliquod concludere in alia scientia, puta perspectiva: sed tamen ad eandem potentiam spectant, et medium et conclusio, scilicet ad intellectum.

Secundo. Ejusdem mobilis est moveri et pervenire ad terminum. Sed medium et conclusio se habent ut motus et terminus, et potentia ut mobile. Ergo ad eandem potentiam pertinent medium et conclusio.

Minor vero principalis rationis sic probatur. Æternum et temporale se habent ut medium et conclusio. Sed objecta rationis superioris et inferioris, sunt æternum et temporale. Ergo objecta rationis superioris et inferioris se habent ut medium et conclusio.

Maior hujus prob. Quia secundum viam inventionis per res temporales venimus in cognitionem æternorum, ut ait Apostolus ad Romanos 1. *Invisibilia Dei, per ea quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. In via vero iudicii, per

æterna jam cognita de temporalibus iudicamus.

Minor vero hujus prob. Quia inquit Augustinus c. 7. cit. quod *ratio superior est, quæ intendit æternis conspiciendis aut consulendis*: conspiciendis quidem secundum quod ea in seipsis speculatur, consulendis vero, secundum quod ex eis accipit regulas agendorum. Ratio vero inferior est secundum ipsum, quæ intendit temporalibus rebus. Unde patet quod temporalia et æterna sunt objecta rationis superioris et inferioris.

2.^a CONCLUSIO. Ratio superior et inferior distinguuntur officiis et habitibus.

Prob. Quod distinguantur officiis, jam dictum est quod officium rationis superioris est intendere æternis, officium vero rationis inferioris est intendere temporalibus.

Quod vero distinguantur habitibus prob. Quia rationi superiori secundum Augustinum attribuitur sapientia, inferiori vero scientia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod partes animæ non solum dicuntur potentia, sed etiam ipsa potentiarum officia partes dici possunt, eo quia secundum quamcumque rationem participationis aliquid dici potest pars. Unde ratio superior et inferior dicuntur diversæ partes, ratione suorum officiorum, de quibus dictum est.

Ad 2. Respondetur ad minorem, quod ratio inferior dicitur à superiori deduci vel ab ea regulari, inquantum principia quibus utitur inferior ratio, deducuntur et derivantur à principiis superioris rationis.

Ad 3. Respondetur dupliciter. Primo, dicitur ad minorem, quod non est idem cognoscitivum necessariorum, et ratio superior: nam cognoscitivum necessariorum non solum se extendit ad cognoscenda æterna, sed etiam temporalia in quibus inveniuntur multa necessaria, de quibus est scientia naturalis et

Mathematica: ratio vero superior respicit tantum æterna. Nec etiam est idem opinativum et ratiocinativum, cum ratione inferiori, quia ratio inferior respicit omnia temporalia, sive necessaria sive contingentia. Opinativum vero et ratiocinativum, ut ibi accipiuntur á philosopho, respiciunt tantummodo contingentia. Unde patet quod aliter loquitur philosophus, et aliter Augustinus.

Dicitur secundo ad maiorem, quod non est dicendum simpliciter, quod alia sit potentia qua anima cognoscit necessaria, et alia qua cognoscit contingentia; sed per eandem potentiam utraque cognoscit, scilicet per intellectum: et hoc ostenditur, quia omne quod habet rationem entis et veri, cognoscitur ab intellectu; quia ens et verum sunt obiectum intellectus. Sed tam necessaria quam contingentia habent rationem entis et veri. Ergo utraque ab intellectu cognoscuntur.

Diversimode tamen intellectus cognoscit necessaria et contingentia: nam quia necessaria habent perfectum esse in veritate, perfecte ab intellectu cognoscuntur, utpote qui pertingit ad eorum quidditatem: contingentia vero, quia habent imperfectum esse in veritate, imperfecte cognoscuntur: perfectum autem et imperfectum in actibus non diversificant potentias, sed tantum ipsos actus. Unde simpliciter negatur maior argumenti: et quia est philosophi, dicitur, quod philosophus posuit duas illas particulas animæ, scilicet scientificum et ratiocinativum, non quia sunt duæ potentiæ, sed quia distinguuntur secundum diversam aptitudinem, ad recipiendum diversos habitus quorum diversitatem ibi intendit inquirere.

Ad rationem vero quam adducit ad probandam eandem maiorem, dicitur quod contingentia et necessaria, licet differant secundum propria genera, conveniant tamen in communi ratione entis, quam communem rationem respi-

cit intellectus, ad quam rationem entis diversimode se habent necessaria et contingentia, secundum perfectum et imperfectum, ut dictum est.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, quod illa distinctio Damasceni est secundum diversitatem actuum, non secundum diversitatem potentiarum: opinio enim significat actum intellectus, qui fertur in unam partem contradictionis, cum formidine alterius: dijudicare vero, vel mensurare est actus intellectus applicantis principia certa, ad examinationem eorum quæ proponuntur cognoscenda: et ex hoc sumitur nomen mentis. Intelligere autem est, cum quadam approbatione dijudicatis inhærere.

ARTICULUS X.

Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

Pro affirmativa.—Videtur quod intelligentia sit alia potentia ab intellectu.

1. In libro de spiritu et anima enumeratur intelligentia cum intellectu: dicitur enim cum ab inferioribus ad superiora ascendimus, etc. ut in art. 8. Ergo intelligentia est alia potentia ab intellectu.

2. Boëtius in lib. 5. de consolatione (prosa 5.) enumerat intelligentiam contra intellectum, dum dicit quod *ipsum hominem aliter sensus, aliter imaginatio, aliter ratio, aliter intelligentia intuetur*. Ergo est alia potentia ab intellectu.

3. Distincti actus habent distinctas potentias: dicit enim Aristoteles 2. de anima tex. 31. Actus sunt prævii potentiis, etc. Sed intelligentia est quidam actus ab aliis actibus qui intellectui attribuantur, distinctus. Ergo intelligentia debet poni specialis potentia ab intellectu distincta.

Minor est Damasceni citati art. 9. dicentis: *Primus motus intelligentia dicitur: quæ vero circa aliquod est intelligentia, intentio vocatur: quæ permanens et figurans animam ad id quod intelligitur excogitatio dicitur.*

Argumentum sed contra.

Philosophus 3. de anima tex. 21. dicit quod *intelligentia indivisibilem est, in quibus non est falsum*. Sed cognoscere ista pertinet ad intellectum. Ergo intelligentia non est alia potentia ab intellectu.

Determinatio.

CONCLUSIO. Intelligentia non distinguitur ab intellectu, ut potentia á potentia, sed sicut actus á potentia.

Prob. dupliciter. Primo, ex *quid nominis* intelligentiæ: intelligentia enim proprie significat ipsum actum intellectus qui est intelligere: Unde non distinguitur ab intellectu, nisi ut ejus actus: Et licet in quibusdam libris de Arabico translatis, substantiæ separatæ, quas nos Angelos dicimus, dicantur intelligentiæ, et hoc forsitan quia sunt semper actu intelligentes; tamen in Libris de Græco translatis, hujusmodi substantia dicuntur intellectus vel mentes.

Secundo prob. Quia hujusmodi distinctio, scilicet intellectus ab intelligentia, sicut actus á potentia, est consona etiam Philosophis: ponunt enim Philosophi quatuor intellectus, scilicet intellectum agentem, intellectum possibilem, intellectum in habitu, et intellectum adeptum, sive in actu, quorum quatuor, intellectus agens et possibilis sunt diversæ potentiæ, sicut et in omnibus aliis est alia potentia activa, et alia passiva: alia vero tria distinguuntur secundum tres status intellectus possibilis, qui quandoque est in potentia tantum, et sic dicitur possibilis: quandoque autem est in actu primo, qui est scientia, et sic dicitur intellectus in habitu: quandoque autem in actu secundo, qui est considerare, et sic dicitur intellectus in actu, sive adeptus.

AD ARGUMENTA.

Ad. 1. et ad alia argumenta unica responsione dicitur, quod in libro de spiritu et anima, et á Boëtio et Damasceno accipitur intelligentia, non pro potentia, sed pro actu intellectus in actu, qui

distinguitur ab aliis actibus intellectus, qui tamen omnes ad eandem potentiam intellectivam pertinent.

ARTICULUS XI.

Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.

Pro affirmativa. = Videtur quod intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentiæ.

1. Apprehensivum et motivum sunt diversa genera potentialium, ut dicitur 2. de anima tex. 27. Sed intellectus speculativus est apprehensivus tantum, intellectus autem practicus est motivus. Ergo sunt diversæ potentiæ.

2. Objectum intellectus speculativi differt ratione ab objecto intellectus practici. Ergo intellectus speculativus et practicus sunt duæ potentiæ.

Antec. prob. quia objectum intellectus speculativi est verum, practici vero est bonum: quæ duo ratione differunt.

Conseq. prob. quia diversa ratio objecti diversificat potentias.

3. Æstimativa differt ab imaginativa, sicut potentia á potentia, ut dictum est supra. Ergo intellectus practicus eodem modo differt á speculativo.

Prob. conseq. quia in parte intellectiva intellectus practicus comparatur ad speculativum, sicut æstimativa ad imaginativam in parte sensitiva.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Intellectus speculativus extensione fit practicus, ut dicitur 3. de tex. 49. Ergo intellectus speculativus et practicus non sunt diversæ potentiæ.

Conseq. prob. quia una potentia non et mutatur in aliam.

Determinatio.

CONCLUSIO. Intellectus speculativus practicus non sunt diversæ potentiæ.

Prob. differentiæ per accidens objecti non diversificant potentias. Sed intellectus speculativus et practicus differunt differentiis per accidens objecti. Ergo non sunt duæ potentiæ diversæ.

Maiores, quia coloratum, quod est obiectum visus, non diversificat potentiam visivam, per hoc quod tale coloratum est homo, aut magnum, vel parvum, quia esse hominem vel magnum vel parvum accidunt ipsi colorato, et ideo eadem visiva potentia apprehenduntur.

Minor, quia intellectus practicus et speculativus differunt per hoc quod intellectus speculativus non ordinat id, quod apprehendit, ad opus, sed ad solam veritatis considerationem. Practicus vero ordinat id quod apprehendit ad opus, ut patet 3. de anima tex. 49. quod speculativus differt à practico, sine; unde et à fine denominatur uterque. Sed ordinari ad opus, vel non ordinari, accidit objecto intellectus. Ergo hæc est differentia per accidens objecti intellectus, et non poterit diversificare potentiam, sed tam id quod non ordinatur ad opus quam ordinatum ad opus, pertinebit ad eandem potentiam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod potentia potest dici motiva dupliciter. Uno modo, quasi exequens motum: alio modo, quasi dirigens motum. Potentia motiva exequens est altera à potentia apprehensiva, non autem potentia motiva dirigens: potest enim una potentia esse apprehendens, et secundum modum suæ apprehensionis dirigens. Tunc ad minorem dicitur, quod intellectus practicus est potentia motiva, non ut exequens, sed ut dirigens.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod obiectum intellectus practici est quidem bonum, sed sub ratione veri: unde tam intellectus practicus quam speculativus habet pro obiecto verum, et tantum differunt in hoc quod speculativus veritatem cognitam non ordinat ad opus: intellectus vero practicus cognitam veritatem ad opus ordinat, quæ differentia nequaquam diversitatem intellectuum causare potest.

Ad 3. Negatur consequentia, ad pro-

bationem dicitur, quia in parte sensitiva multa objecta possunt facere diversitatem potentiarum, quæ tamen non possunt aliquam distinctionem facere in parte intellectiva, ideo potest eadem vis intellectiva secundum diversas rationes comparari ad diversas potentias sensitivas; unde comparatio non valet quoad omnia.

ARTICULUS XII.

Utrum synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.

Pro affirmativa.—Videtur quod Synderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.

1. Ea quæ cadunt sub una divisione videntur esse unius generis. Sed Synderesis dividitur contra irascibilem, concupiscibilem et rationalem, quæ sunt quædam potentia. Ergo Synderesis est quædam potentia.

Minor est Hieronymi super Ezechielem 1. super illud, *quatuor facies uni etc.* qui facit illam divisionem.

2. Opposita sunt unius generis. Sed Synderesis et sensualitas, quæ est quædam potentia, sunt oppositæ. Ergo Synderesis et sensualitas sunt unius generis, et ambæ sunt potentia.

Minor prob. quia Synderesis semper inclinatur ad bonum, sensualitas autem semper ad malum, unde per serpentem significatur, ut Aug. dicit 12. de Trinit. c. 12. et 13.

3. Ratio est potentia, Sed Synderesis est idem quod ratio. Ergo Synderesis est potentia.

Minor prob. id in quo sunt regulæ incommutabiles, quibus iudicamus est idem quod ratio: quia huiusmodi regulæ iudicandi pertinent ad rationem, secundum sui superiorem partem. Sed in Synderesi sunt huiusmodi regulæ: dicit enim August. in libro 2. de libero arbitrio cap. 10. *quod in naturali iudicio adsunt quædam regulæ, et semina virtutum, et vera et incommutabilia.* Hæc autem dicimus Synderesim. Ergo Synderesis est idem quod ratio.

Argumentum sed contra.

Potentia rationales se habent ad opposita secundum Philosophum lib. 9. Metaph. tex. 3. Sed Synderesis non se habet ad opposita, sed ad bonum tantum inclinatur. Ergo Synderesis non est potentia.

• Determinatio.

Aliorum sententia.

Quidam posuerunt Synderesim esse quamdam potentiam altiore ratione. Alii dixerunt Synderesim esse ipsam rationem, non ut est ratio, sed ut est natura.

Præsuppositum necessarium pro habenda veritate quæsit.

Propositio. Nobis sunt naturaliter indita non solum principia prima speculabilium, sed etiam operabilium.

Prob. omnis humana ratiocinatio procedit ab aliquibus principiis per se notis ad aliquid cognoscendum, de quo etiam per eadem principia iudicat, et in ipsis resolvendo terminatur. Sed sicut ratio speculativa ratiocinatur de speculativis ita ratio practica de practicis ratiocinatur. Ergo sicut ponuntur prima principia ratiocinationis speculativæ, poni debent pariter prima principia in ratione practica.

Maior prob. quia humana ratiocinatio est quidam motus, ut dictum est. Motus autem omnis procedit ab aliquo immobili, sic et ratiocinatio est ab aliquo naturaliter cognito principio.

CONCLUSIO. Synderesis non est potentia, sed habitus naturalis primorum principiorum operabilium.

Prob. Prima principia in speculativis non spectant ad aliquam potentiam specialem, sed ad habitum quemdam specialem, qui dicitur intellectus principiorum, ut dicitur 6. ethic. cap. 6. Ergo nec principiorum cognitio in operabilibus spectat ad aliquam specialem potentiam, sed ad habitum, qui habitus dicitur Synderesis qui propterea dicitur

quod instigat ad bonum, et murmurat de malo. AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod illa Hieronymi divisio non est potentiarum, sed actuum, qui possunt esse ejusdem potentia. Instigare enim ad bonum, murmurare de malo, et ratiocinari, sunt actus ejusdem potentia, scilicet ipsius intellectus.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem. Quod oppositio inter Synderesim, et sensualitatem non est potentiarum, sed actuum, scilicet actus, qui est Synderesis, scilicet instigare ad bonum, et murmurare de malo, opponitur actui sensualitatis inclinantis in malum.

Ad 3. Neg. minor: Synderesis enim non est ratio, sed actus ipsius. Ad probationem dicitur, quod illæ regulæ incommutabiles sunt prima principia in operabilibus, circa quæ non contingit errare, quæ attribuuntur rationi tamquam potentia, et Synderesi tamquam habitui. In forma igitur ad probationem dicitur, quod id, in quo sunt huiusmodi regulæ, tanquam in potentia, est idem, quod ratio, non autem id, in quo sunt sicut in habitu, et sic attribuuntur Synderesi.

ARTICULUS XIII.

Utrum conscientia sit quædam potentia.

Pro affirmativa. Videtur quod conscientia sit quædam potentia.

1. Spiritus est potentia quædam. Sed conscientia dicitur Spiritus. Ergo conscientia est potentia.

Maior prob. quia nomen spiritus in anima, semper nominat aliquam potentiam, aliquando enim nominat mentem juxta illud Ephes. 3. *Renovamini Spiritu mentis vestrae.* Aliquando imaginationem, unde etiam imaginaria visio spiritalis vocatur, ut August. dicit 12. super Genes. ad lit. c. 6. et 7.

Minor, quia dicit Origenes super illud Rom. 11. *Reddente illis testimonium etc. quod conscientia est spiritus corrector et pædagogus animæ sociatus quo separatur a malis, et adhæret bonis.*

2. Quod est subjectum peccati, est potentia animæ. Sed conscientia est subjectum peccati. Ergo conscientia est potentia.

Maior, quia sola potentia est subjectum peccati.

Minor, quia ad Tit. 1. dicitur de quibusdam, quod *inquinatæ sunt eorum mentes et conscientia*.

3. Conscientia, aut est actus, aut habitus, aut potentia. Sed non est actus nec habitus. Ergo est potentia.

Minor, quod non sit actus, quia conscientia non semper maneret in homine, non enim actus semper manet in homine.

Nec habitus, quia tunc conscientia non esset quid unum, cum habitus sint multi, per quos dirigimur in agendis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod potest deponi, non est potentia. Conscientia potest deponi. Ergo conscientia non est potentia.

Determinatio.

Distinctio. Conscientiæ nomen dupliciter sumitur scilicet proprie, et communiter. Distinctionis membra patebunt in probationibus conclusionum.

1.^a CONCLUSIO. Conscientia, proprie loquendo, non est potentia, sed actus.

Prob. dupliciter. Primo ex ratione nominis. Conscientia enim, secundum proprietatem vocabuli importat ordinem scientiæ ad aliquid. Nam conscientia dicitur *cum aliquo scientia*. Applicatio autem scientiæ ad aliquid fit per aliquem actum. Ergo ex hoc apparet quod conscientia est actus.

Secundo prob. conclusio, ex his, quæ secundum communem usum loquendi conscientiæ attribuuntur. Tria enim dicuntur de conscientia. Primo, quod testificatur. Secundo, quod ligat, vel instigat. Tertio, quod accusat, vel remordet, vel reprehendit, quæ omnia consequuntur applicationem alicuius nostræ

cognitionis, vel scientiæ, ad ea, quæ agimus.

Testificatur conscientia, quando recognoscimus nos fecisse, vel non fecisse aliquid in præterito. Ligat vel instigat cum judicamus aliquid faciendum, vel non faciendum. Accusat, remordet, vel reprehendit, quando judicamus aliquid esse bene, vel male factum: quæ omnia nihil sunt, quam quidam actus. Unde conscientia est actus.

2.^a CONCLUSIO. Nomen conscientiæ attribuitur aliquando ipsi Synderesi, quæ est habitus principiorum in operabilibus et principium actus conscientiæ.

Prob. primo autoritatibus Hieronymi in Glossa Ezech. 1. (super illud, *quatuor facies uni*) qui nominat Synderesim *conscientiam*. Basilii qui dicit proverb. in princ. conscientiam, *naturale iudicatorium*, et Damasc. lib. 2. de fid. orth. cap. 12. qui nominat conscientiam, *legem intellectus nostri*.

Prob secundo, quia nomen effectus potest causæ attribui.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod conscientia dicitur Spiritus, secundum quod Spiritus ponitur promente, quia conscientia est quoddam mentis dictamen.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem quod inquinatio dicitur esse in conscientia, non sicut in subiecto, sed sicut cognitum in cognitione, inquantum scilicet aliquis scit se esse inquinatum.

Ad 3. Ngatur minor, est enim conscientia actus vel habitus ut dictum est. Ad probationem dicitur, quod actus, etsi non semper maneat, semper tamen manet in sua causa, quæ est potentia et habitus. Habitus autem ex quibus conscientia informatur, etsi multi sint, omnes tamen efficaciam habent ab uno primo principio, scilicet ab habitu primorum principiorum, qui dicitur Synderesis. Unde specialiter hic habitus interdem conscientia nominatur, ut supra dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 79.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum á philosopho in 2. de anima tex. 27. quod *intellectivum est potentia animæ*. *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum philosophi verum in præmisso loco, et similibus explices, explicatum probes, probatum tuearis. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica firmetur conclusio.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum á philosopho tertio de anima tex. 12. quod *intelligere nostrum est quoddam pati*. *Secundo* habes: quomodo per rationem verum hujus dicti philosophicum sensum exponas, expositum probes, probatum defendas. *Tertio* vides: quomodo vicissim Angelica ex hoc, et similibus firmetur conclusio.

Ex art 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á philosopho dictum in 3. de anima, tex. 17. quod, « sicut in omni natura, ita in anima est aliquid, quo est omnia fieri, et aliquid quo est omnia facere. » *Secundo* habes: quomodo per rationem verum sensum philosophi in hoc suo dicto explanes, explanatum probes, probatum sustentas. *Tertio* vides: quomodo ex hoc, et similibus vicissim Angelica stabiliatur conclusio.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, philosophum in 3. de anima, tex. 17. et 18. merito dixisse, quod necesse est in anima has esse differentias, scilicet intellectum possibilem, et agentem. *Secundo* habes: quomodo per rationem verum philosophi sensum ibi demonstres, demonstratum probes, probatum defendas.

Ex art. 5. habes quomodo per rationem ostendas, philosophum recte posuisse intellectum agentem non esse unum in omnibus, dum 3. de anima, tex. 17, 18. statuit, ipsum esse aliquid animæ, et assimilari lumini. Lumen enim idem numero non est in diversis illuminatis: et non est immultiplicabile accidens, si id, cujus est accidens, multiplicetur. Hinc nota, quod contrarium non tantum est contra Philosophum sed etiam contra veritatem orthodoxæ fidei: ut habetur ex supradictis q. 76. ar. 2. á Papa Leone X, præsentis articuli determinationi applicatis. Tunc enim cognosces, quod, sicut error est in fide ponere, intellectivam animam esse unam in omnibus: ita ponere intellectum, vel possibilem, vel agentem esse unum in omnibus.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, ad divitis epulonis animam intellectivam recte dictum Luc. 16. « Recordare, quia receperisti bona in vita tua et Lazarus similiter, » idest, secundum tuam opinionem, quæ illa bona pro bonis, ista mala pro malis habebat, mala. *Recordare*, inquit; ecce memoria in parte intellectiva. Corpus enim defunctum erat: et consequenter destructa erat jam memoria divitis sensitiva: *Secundo* habes: quomodo dictum illud Evangelicum, et similia secundum catholicum sensum intelligas, intellectum probes, probatum contra adversarios tuearis.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum á Philosopho 3. de anima, tex. 6, quod anima est locus specierum, non tota, sed intellectus. Hoc est. Memoria intellectiva, et intellectus sunt idem, idest eadem potentia. Nihil enim aliud est de ratione memoriæ intellectivæ, nisi esse thesaurum, seu locum conservativum specierum. Cum ergo intellectus sit secundum Philos. ibi locus conservativus specierum: patet, quod secundum eum intellectus est memoria intellectiva secundum rem. *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum Philosophi prædictum probes esse verum, et probatum defendas. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica firmetur conclusio.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum recte posuisse virtualiter; quod intellectus, et ratio sunt una tantum potentia. Posuit autem hoc tunc; quando in secundo de anima text. 27. dixit: « Potentias autem dicimus vegetativum, sensitivum, appetitivum, motivum secundum locum, et intellectivum. Cum enim ibi enumerare intendat omnes potentias animæ, ut patet, si vidisset rationem, et intellectum esse realiter diversas potentias, utique dixisset intellectivum,

et ratiocinativum: per hoc ergo quod intellectivum, dixit esset animæ potentiam, et de ratiocinativo siluit: clarum relinquere voluit, suam sententiam esse, quod ratio hominis non est realiter alia potentia ab intellectu, sed una, et eadem. *Secundo* habes: quomodo dictum Philosophi, pro quanto unam potentiam esse intellectum cum ratione dicit, declares, probes, defendas.

Ex art. 9. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum recte posuisse virtualiter; quod ratio inferior, et superior non sunt duæ potentiae. Posuit autem hoc tunc: quando in 2. de anima tex. 27. volens numerum potentialium ejus sufficienter tradere nobis, dixit, ut sup. art. 8. in append. Si enim ratio superior, et inferior essent diversæ potentiae animæ, Philosophus utique, cum hoc non ibi dixerit, fuisset insufficientis in enumeratione potentialium: sicut et insufficientem dicebamus, si non enumerasset rationem, si hæc fuisset alia potentia ab intellectu. Patenter ergo, sicut monstravit per hoc suum silentium, ut dicebamus, quod ratio non est alia potentia ab intellectu; ita per eandem viam commonstravit, quod ratio superior, et inferior non sunt diversæ potentiae. *Secundo* habes: quomodo per rationem Philosophi dictum, pro quanto rationem superiorem, et inferiorem non esse duas potentias dicit, declares, probes, defendas. *Tertio* vides: quomodo ex hoc vicissim juvetur conclusio.

Ex art. 10. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum recte in tertio de anima tex. 21. in proposito nostro dixisse, quod «intelligentia indivisibile est, in quibus non est falsum.» Hoc est. Potentia intellectiva intelligit actu suo indivisibilia, in quo actu, operatione, seu intelligentia (quod idem est) non intervenit falsum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, Philosophum jure habere ibi hunc sensum, scilicet, accipere intelligentiam, pro actu intellectivæ potentiae, adeo, quod nolit intelligentiam distinguere ab intellectu tamquam potentiam à potentia, et hunc sensum in illo defendas.

Ex art. 11. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte Philosophum 3. de anima, tex. 49. in nostro proposito dixisse, quod intellectus speculativus per extensionem sit practicus. Cum ergo una potentia non possit fieri alia (un patet) voluit per illa verba dicere Philosophus, quod intellectus speculativus, et practicus non sunt duæ potentiae realiter à se diversæ. Et hoc ostendes per rationem, esse recte dictum. *Secundo* habes: quomodo per rationem exponas recte sensum Philosophi, quod scilicet per illam extensionem intelligitur ordinatio objecti speculati ad opus; expositumque Philosophum modo præmisso defendas.

Ex art. 12. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum recte dixisse 9. Metaph. text. 3. quod *potentiae rationales se habent ad opposita*. Hoc est: etiam ea, quæ non se habent ad opposita, non sunt potentiae rationales. Cum igitur synderesis, non se habeat ad opposita, sed tantum ad bonum, ut experimur in nobis, voluit per hoc virtualiter dixisse Philosophus, quod synderesis non est potentia rationalis: et consequenter nec omnino potentia. Quandoquidem synderesis in animalibus ratione carentibus non invenitur, et per consequens, si esset potentia, esset tantum potentia rationalis. *Secundo* habes: quomodo per rationem illum sensum Philosophi declares, probes, et defendas.

Ex art. 13. habes *primo*: quomodo per rationem, juncta responsione ad primum, interimas hæresim *Quintinistarum* tam in reprobum sensum datorum, ut conscientiam vero Dei timore imbutam pro inferno, conscientiam autem divini judicii contemptricem, securam, stupidam, et consopitam pro Paradiso habeant. Si namque conscientiam actum esse statuas nostrorum erratum correctorem (ut hic D. Th. ait) atque dictamen rationis, et hujusmodi, procul dubio *Quintinistas* hos é diametro oppugnans, qui contra omnem correctionem, rationisque dictamen prædictum sibi paradisum, atque infernum pro varia conscientia reprobe fingunt. Quod, si conscientiam esse actum illum spiritus correctorem, rationis dictamen, et hujusmodi cum D. Thom. probes, jam *Quintini* fallaciam non oppugnasti modo, sed etiam ratione valida ex-

pugnasti. *Secundo* habes: quomodo per rationem demonstres, hanc *Quintinistarum* phantasiā pro erronea merito damuari à scripturis. Prov. 18. *Beatus homo, qui semper est pavidus.* Diametraliter ergo paradisi illum *Quintini* damnat hæc auctoritas, atque infernum. Item Eccl. 1. *Qui sine timore est, non poterit justificari.* Ecce, quod nec inchoato paradiso, qui justificatio est, potest esse beatus ille, qui timore Dei caret. Item ibi psal. 17. «Circumdederunt me dolores mortis, et torrentes iniquitatis conturbaverunt me: dolores inferni circumdederunt me, præoccupaverunt me laquei mortis: in tribulatione mea invocavi Dominum, et ad Deum meum clamavi.» Ecce apertissimum testimonium, quod timore divinorum iudiciorum concuti est bonum, utile, ac via ad paradisi, tantum abest, ut infernus. Nam liquidissime hinc constat, quod rerum harum terribilium metu David ferme consternatus divinam compulsus est opem implorare, et ad Deum, cui servire paradisi est, cordiali clamore converti. Item ibi Luc. 3. «Genimina viperarum, quis ostendit vobis fugere à ventura ira? Facite ergo fructus dignos penitentiae: jam enim ad radicem arboris securis posita est, omnis ergo arbor, quæ non facit fructum bonum, excidetur, et in ignem mittetur. Item passim per Evangelium. Quoties enim gehennam, quoties ignem æternum, quoties tenebras exteriores, quoties venturum iudicii diem terrificum, quoties fletum, et stridorem dentium Salvator noster Christus peccatoribus annunciat, et annunciando valide comminatur? et quid sibi vult terroribus istis, nisi contritionem cordibus eorum inducere, nisi ab inferno eos extrahere, nisi eos in paradisi viam currendam intrmittere? *Qui enim timet Deum, nihil negligit,* Eccl. 7. Cur eorum exemplo, super quos turris cecidit in Siloe, et illorum, quorum sanguinem Pilatus cum sacrificiis miscuit, terret peccatores, Luc. 13. nisi, quod terrore huiusmodi ad veram penitentiam assecutionem, multis profuturum esse noverat? Item ibi timorem talem etiam ingeminando incutere molitur Luc. 12. «Timeate eum, qui postquam occiderit corpus, habet potestatem mittere in gehennam, ita dico vobis, hunc timeate.» Ibi apertissime de timore servili loquitur. Item à Conc. Trid. sess. 6. Can. 8. «Si quis dixerit, gehennæ metum, per quem ad Dei misericordiam de peccatis dolendo confugimus, vel à peccando abstinemus, peccatum esse, aut peccatores peiores facere; Anathema sit.» Ex prædictis ergo omnibus patet, quam maxime datos esse *Quintinistas* in sua illa hæresi in reprobum sensum, ut qui per illam suam phantasiā dixerit bonum malum, et malum bonum.

QUESTIO OCTOGESIMA,

DE POTENTIS APPETITIVIS IN COMMUNI, IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de potentiis appetitivis. Et circa hoc consideranda sunt quatuor. *Primo* de appetitu in communi. *Secundo* de sensualitate. *Tertio* de voluntate. *Quarto* de libero arbitrio.

Circa primum quæruntur duo.

Primo. Utrum debeat poni appetitus aliqua specialis potentia animæ.

Secundo. Utrum appetitus dividatur in appetitum sensitivum, et intellectivum, sicut in potentias diversas.

ARTICULUS I.

Utrum appetitus sit specialis aliqua potentia animæ.

Pro negativa.—Videtur, quod appetitus non sit aliqua specialis potentia animæ.

1. Ad ea quæ sunt communia animatis et inanimatis, non est aliqua potentia animæ assignanda. Sed appetere est commune animatis et inanimatis. Ergo appetitus non est specialis potentia animæ. Minor, quia omnia appetunt bonum.

2. Quod appetimus, est idem cum eo quod cognoscimus. Ergo vis appetitiva

non est alia ab apprehensiva. Conseq. prob. quia potentia distinguuntur per objecta.

3. Commune non distinguitur contra proprium. Sed quælibet potentia animæ appetit quoddam particulare appetibile, scilicet objectum sibi conveniens. Ergo respectu appetibilis in communi non est aliqua potentia ab aliis distincta.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est autoritas Aristotelis qui in 2. de anima tex. 27. distinguit appetitum ab aliis potentiis, et Damasc. in 2. lib. orth. fid. c. 22. distinguentis vires appetitivas à cognoscitivis.

Determination.

CONCLUSIO. Necesse est ponere quamdam potentiam animæ appetitivam.

Prob. Inclinatio formæ in cognoscitivis, debet poni specialis potentia. Sed anima est forma cognoscitiva. Ergo ejus inclinatio debet poni specialis potentia.

Maior prob. Ex differentia quæ est inter inclinationem formæ in cognoscitivis et in non cognoscitivis. Ad quamlibet enim formam sequitur aliqua inclinatio, sed differenter: nam inclinatio formæ in carentibus cognitione, non est specialis potentia, sed est ipsamet forma naturaliter inclinata ad suum esse, ad quod est determinata. In cognoscentibus autem, sicut invenitur forma altiori modo, ita inclinatio invenitur altiori modo: forma enim in cognoscentibus, non solum respicit proprium esse naturale, sed est etiam receptiva formarum aliarum rerum sensibilium vel intelligibilium. Unde eorum inclinatio debet esse potentia quædam per quam inclinentur ad appetendum alia à se.

Differentia igitur inter formam cognoscitivam, et non cognoscitivam, est quod forma non cognoscitiva est naturaliter determinata tantum ad unum, et ideo per suam naturam inclinatur in illud, et non est necesse ponere potentiam specialem per quam ad illud inclinetur:

forma autem cognoscitiva est in potentia ad alia à se, et ideo necesse est ponere potentiam specialem per quam ad ea inclinetur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod appetere est commune quidem omnibus, sed tamen in habentibus cognitionem altiori modo reperitur, ut dictum est, et ideo oportet ad hoc determinari aliquam animæ potentiam.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod id quod cognoscimus, est idem cum eo quod appetimus subjecto, sed diversum secundum rationem, penes quam potentia distinguuntur.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod quælibet potentia appetit, ut est natura quædam, id quod est sibi tantum conveniens naturali appetitu, ut puta oculus actum videndi; sed tamen præter has ponitur alia vis qua animal inclinatur in id quod est toti animali conveniens.

ARTICULUS II.

Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentia.

Pro negativa.—Videtur quod appetitus sensitivus et intellectivus non sint diversæ potentia.

1. Appetibili accedit quod sit apprehensum per sensum vel per intellectum. Ergo appetitus sensitivus et intellectivus non sunt diversæ potentia.

Conseq. prob. Quia potentia non diversificantur per accidentales differentias ut dictum est.

2. Potentia quæ habet pro objecto rem singularem, pertinet ad partem sensitivam. Sed omnis appetitus habet pro objecto rem singularem. Ergo omnis potentia appetitiva pertinet ad partem sensitivam, et per consequens appetitus intellectivus et sensitivus non sunt diversæ potentia. Maior prob. quia sensus est singularium.

Minor. Res extra animam sunt singulares. Sed appetitus est motus ab anima ad res. Ergo appetitus omnis est

singularium. Unde licet cognitio intellectiva distinguatur à sensitiva, per hoc quod illa est universalium, hæc vero singularium, hoc non habet locum in appetitu, quia cognitio fit per hoc quod cognitum est in cognoscente, appetitus autem est ad res extra animam.

3. In homine non est aliud motivum consequens intellectum, quam sit in aliis animalibus. Ergo pari ratione neque est aliud appetitivum.

Conseq. prob. Quia sicut sub apprehensivo ordinatur appetitivum, ita et motivum. Ergo si non est aliud motivum nec erit aliud appetitivum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est autoritas Philosophi in 3. de anima tex. 57. distinguentis duplicem appetitum, quorum superior movet inferiorem.

Determinatio.

CONCLUSIO. Necesse est dicere appetitum intellectivum esse aliam potentiam à sensitivo.

Prob. Potentiæ mobiles et passivæ habentes motiva et activa diversorum generum, necessario distinguuntur ab invicem. Sed appetitus sensitivus et intellectivus sunt potentiæ passivæ habentes activa et motiva diversorum generum. Ergo sunt distinctæ potentiæ.

Maior probatur. Quia passiva et mobilia distinguuntur secundum distinctionem activorum et motivorum, et hoc tum quia oportet motivum esse proportionatum mobili, et activum passivo: tum quia ipsa potentia passiva propriam rationem habet ex ordine ad suum activum.

Minor habet duas partes, scilicet quod appetitus sensitivus et intellectivus sint potentiæ passivæ, et quod objecta eorum sint diversorum generum.

Quoad primam probatur, quia appetitiva potentia est nata moveri ab apprehenso et propterea appetibile apprehensum est movens, non motum: appe-

titus autem est movens motum, ut dicitur 3. de anima tex. 54. et 11. Metaphys. tex. 53.

Quoad secundam vero. Quia apprehensum per intellectum, et apprehensum per sensum sunt diversorum generum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur antecedens. Appetibili enim non accidit esse apprehensum per sensum vel intellectum, sed per se ei convenit: nam appetibile non movet appetitum, nisi in quantum est apprehensum. Unde differentię apprehensi sunt per se differentię appetibilis: unde potentiæ appetitivæ distinguuntur secundum differentiam apprehensorum sicut secundum propria objecta.

Ad 2. Dicitur dupliciter. Primo ad minorem, quod appetitus intellectivus habet pro objecto rem singularem, quæ est extra animam; fertur tamen in eam, secundum rationem aliquam universalem sicut cum appetit aliquid, quia est bonum. Unde Philosophus dicit in sua Rhetorica lib. 2. c. 4. quod odium potest esse de aliquo universali, puta cum odio habemus omne latronum genus.

Secundo dicitur ad maiorem. Quod non omnis potentia quæ habet pro objecto rem singularem, est sensitiva: nam res singulares sunt in duplici differentia scilicet materiales et immateriales. Potentia sensitiva habet pro objecto tantum res singulares materiales, intellectiva vero potest pertingere etiam ad singularia immaterialia, et hæc eadem potest appetitus intellectivus appetere, sicut possumus appetere scientiam, virtutes, etc. quæ sensus non apprehendit.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de appetitivo et motivo: ponitur enim duplex appetitus, quia duplex est objectum appetibile, quæ objecta genere differunt, secundum differentiam apprehensorum, ut dictum est in corpore.

Non ponitur autem vis motiva alia ab ea quæ sequitur sensum, quia appetitus superior non movet, nisi mediante inferiori-

ri, sicut nec opinio universalis movet, nisi mediante particulari, ut dicitur 3. de anima tex. 58.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 80.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, Philosophum merito 2. de anima, tex. 27. distinxisse appetitivum ab aliis potentiis, ut patet sup. q. 78. ar. 1. appen. Tamquam ergo vim specialem quamdam eam ab aliis suo facto judicavit. Secundo habes: quomodo sensum illum Philosophi per rationem et declares, et probes, et defendas.

Ex art. 2. habes primo: quomodo per rationem ostendas, Philosophum in 3. de anima tex. 57. merito distinxisse duplicem appetitum, dicendo, quod superior movet inferiorem. Secundo habes: quomodo per rationem verum ibi sensum Philosophi declares, declaratum probes, probatum defendas.

QUÆSTIO OCTOGESIMA PRIMA,

DE SENSUALITATE, IN TRES ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de sensualitate.

Circa quam quærentur tria.

Primo. Utrum sensualitas sit vis appetitiva tantum.

Secundo. Utrum dividatur sensualitas in irascibilem, et concupiscibilem, sicut in diversas potentias.

Tertio. Utrum irascibilis, et concupiscibilis obediunt rationi.

ARTICULUS I.

Utrum sensualitas sit solum appetitiva.

Pro negativa. Videtur quod sensualitas non sit solum appetitiva, sed cognoscitiva.

1. Vis comprehendens sub se corporis sensus, est cognoscitiva. Sed sensualitas comprehendit sub se corporis sensus. Ergo sensualitas est vis cognoscitiva.

Maior prob. quia corporis sensus sub vi cognoscitiva continentur.

Minor prob. quia Augustinus dicit in 12. de Trinitate cap. 12. quod *sensualis animæ motus, qui in corporis sensu*

intenditur, nobis pecoribusque est communis.

2. Quod cadit in eadem divisione cum viribus cognoscitivis, est vis cognoscitiva. Sed sensualitas cadit in eadem divisione cum viribus cognoscitivis. Ergo sensualitas est vis cognoscitiva.

Maior prob. quia ea quæ cadunt sub eadem divisione, videntur esse ejusdem generis.

Minor, quia Augustinus lib. 12. de Trinitate c. 12. dividit sensualitatem contra rationem superiorem et inferiorem, quæ ad cognitionem pertinent.

3. Vis quæ in tentatione hominum tenet locum serpentis, est cognoscitiva. Sed sensualitas in tentatione hominum tenet locum serpentis. Ergo sensualitas est vis cognoscitiva.

Maior prob. quia serpens in tentatione primorum parentum se habuit ut nuntians et proponens peccatum: nuntiare autem et proponere sunt actus vis cognoscitivæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Sensualitas definitur per hoc quod est appetitus rerum ad corpus pertinentium. Ergo non est cognoscitiva.

CONCLUSIO. Sensualitas est nomen appetitus sensitivi.

Prob. Motus sensualis est actus appetitus, consequens apprehensionem sensitivam. Sed nomen sensualitatis est sumptum à sensuali motu. Ergo nomen sensualitatis est nomen appetitus sensitivi.

Maior prob. Ex differentia quæ est inter actum apprehensivæ virtutis, et actum virtutis appetitivæ: nam actus apprehensivæ virtutis non ita proprie dicitur motus, sicut actus appetitivæ virtutis: et ratio est, quia actus virtutis apprehensivæ perficitur per hoc quod res apprehensæ sunt in apprehendente. Operatio autem virtutis appetitivæ perficitur in hoc quod appetens inclinatur in rem appetibilem. Et ideo operatio apprehensivæ virtutis assimilatur quieti, operatio autem virtutis appetitivæ assimilatur motui. Unde per motum sensualem intelligimus operationem appetitivæ virtutis: et sic patet maior, quod motus sensualis est actus appetitus, et non actus potentie apprehensivæ.

Minor. Quia ab actu desumitur nomen potentie, sicut ab actu visionis sumitur nomen visus. Sed motus sensualis est quidam actus ipisus appetitus. Unde ab eo convenienter desumitur nomen sensualitatis, quod significat ipsam potentiam appetitivam sensitivam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod ex illis verbis Augustini non habetur quod sensualitas comprehendat sub se corporis sensus; sed solum hoc per illa verba datur intelligi quod motus sensualitatis sit inclinatio quædam ad sensus corporis, id est ad appetendum ea quæ corporis sensus apprehenduntur. Unde sensus corporis non comprehenduntur sub sensualitate, sed sunt præambuli ad actus sensualitatis: prius enim est sensuum apprehensio, deinde est appetitus sensualitatis.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod sensualitas et vires cognoscitivæ, scilicet ratio inferior et superior, possunt dupliciter considerari. Uno modo, prout respiciunt proprios actus, ut scilicet sensualitas habet actum appetendi, et vires cognoscitivæ actum cognoscendi. Alio modo, prout omnes supradictæ vires conveniunt in actu motionis: nam ratio inferior et superior sunt vires motivæ: movent enim appetitivas vires, et sensualitas etiam est motiva multarum virium. Primo modo consideratæ istæ potentie non cadunt sub una divisione, sed sunt species disparatæ. Secundo modo possunt cadere sub una divisione et sic fuit divisa ab Augustino sensualitas, contra rationem superiorem et inferiorem. Sed per hoc non sequitur quod secundum se sint ejusdem generis; sed solum quod conveniant in aliquo uno.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod serpens duo fecit in tentatione primorum parentum. Unum fuit quod nuntiavit et proposuit peccatum: alterum fuit quod inclinavit suadendo in peccatum. Sensualitas non assimilatur serpenti in tentatione, ratione primi, sed solum ratione secundi, quod ad vim appetitivam pertinet, scilicet inclinare in aliquid.

ARTICULUS II.

Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem, et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

Pro negativa.—Videtur quod appetitus sensitivus non distinguatur in irascibilem et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.

1. Potentia, quæ est unius contrarietatis, est una. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt unius contrarietatis. Ergo non sunt duæ potentie, sed una.

Maior quia visus est albi et nigri, ut Aristoteles 2. de anima tex. 17. dicit.

Minor. quia concupiscibilis respicit conveniens: irascibilis vero respicit nocivum. Ergo irascibilis et concupiscibilis sunt unius contrarietatis.

2. Appetitus habens pro objecto conveniens secundum sensum non differt á concupiscibili. Sed omnis appetitus sensitivus est convenientis secundum sensum. Ergo nullus appetitus sensitivus est differens á concupiscibili.

Maior prob. quia conveniens secundum sensum est objectum concupiscibilis.

3. Potentiæ quæ sunt subjectum ejusdem passionis, sunt idem. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt subjectum ejusdem passionis. Ergo sunt eadem potentia.

Minor probatur, quia odium est in irascibili, ut Hieronymus dicit in cap. 15. Matth. Est etiam in concupiscibili, cum odium amoris contrarietur, et contraria spectent ad eadem potentiam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est autoritas Gregorii Nisseni lib. 4. c. 9. et Damasceni lib. 2. orth. Fidei c. 12. qui ponunt duas vires, irascibilem et concupiscibilem, partes appetitus sensitivi.

Determinatio.

CONCLUSIO. Appetitus sensitivus, qui sensualitas dicitur, est una vis in genere distincta per irascibilem et concupiscibilem, tamquam per duas species.

Prob. quantum ad duas partes, scilicet quod appetitus sensitivus distinguitur per hæc duo, scilicet per irascibilem et concupiscibilem, et quod sint duæ species distinctæ.

Quoad primam. Sicut se habet inclinatio naturalis in rebus naturalibus corruptibilibus, ita se habet appetitus in animalibus. Sed in rebus naturalibus et corruptibilibus est inclinatio, non solum ad consequendum convenientia, et refugendum nociva, sed etiam ad resistendum corruptentibus et contrariis quæ convenientibus impedimentum præbent, et ingerunt nocumenta. Ergo in animalibus oportet inveniri appetitum per quem inclinentur ad convenientia et refugiant nociva, et hoc fit per concupiscibilem;

et resistant contrariis, quod fit per irascibilem. Unde ejus objectum est arduum, quia scilicet tendit ad hoc quod superet contraria, et superemineat eis.

Maior prob. quia sicut inclinatio in rebus naturalibus consequitur formam naturalem, ita appetitus in animalibus sequitur apprehensionem sensitivam.

Minor vero prob. quia ignis habet naturalem inclinationem, non solum ut recedat á loco inferiori, et tendat in locum superiorem sibi convenientem, sed etiam quod resistat impediens et corruptentibus.

Secunda pars concl. prob. Potentiæ, quarum objecta sunt specie diversa, ipsæ quoque sunt diversæ. Sed objecta irascibilis et concupiscibilis sunt diversa secundum speciem. Ergo ipsæ quoque potentiæ sunt diversæ.

Minor. quia objectum concupiscibilis est, quod est conveniens secundum sensum, et tamen anima se ingerit tristibus, contra inclinationem concupiscibilis, ut secundum inclinationem irascibilis impugnet contraria. Unde earum objecta sunt contraria.

Secundo passiones irascibilis repugnant passionibus concupiscibilis. Ergo ipsæ potentiæ sunt potentiæ diversæ.

Antecedens probatur, quia concupiscentia accensa, quæ est passio concupiscibilis, minuit iram quæ est passio irascibilis, ut in pluribus patet. Unde istæ passiones sunt contrariæ.

Quomodo se habeant irascibilis et concupiscibilis adinvicem.

Irascibilis et concupiscibilis sic se habent adinvicem, quod irascibilis est propugnatrix, et defensatrix concupiscibilis.

Manifestatur tripliciter, primo quia irascibilis insurgit contra ea quæ impediant convenientia quæ concupiscibilis appetit, et ingerunt nociva quæ concupiscibilis refugit.

Secundo, quia propter hoc omnes passiones irascibilis incipiunt á passionibus

concupiscibilis, et in eas terminantur.

Tertio. quia propter hoc etiam animalium pugnae sunt de concupiscibilibus, ut dicitur in 8. de animalibus c. 1.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur ad minorem, quod concupiscibilis est non solum convenientis, sed etiam inconvenientis: irascibilis vero est ad resistendum inconvenienti quod impugnat, unde non sunt unius contrarietatis.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod concupiscibilis est quidem convenientis secundum sensum; sed tamen non est omnis convenientis. Unde sciendum quod sicut in parte sensitiva apprehensiva reperiuntur duo genera sensibilium, quædam quæ immutant sensum, ut color, sonus, etc. quædam vero quæ non immutant sensum, ut sunt inimicitia inter luum et ovem, et propterea non solum ponuntur sensus qui percipiant sensibilia primi generis, sed etiam ultra sensus prædictos ponitur alius sensus perceptivus horum sensibilium quæ non sentiuntur a sensu exteriori. Ita sunt duo genera appetibilium, quædam quæ appetuntur quæ sunt convenientia secundum delectationem sensus quædam vero quæ sunt convenientia, non secundum delectationem sensus, sed sunt utilia animali, et convenientia propter sui defensionem. Unde sicut in parte sensitiva apprehensiva ponitur alia vis, scilicet æstimativa ad percipienda illa sensibilia; sic in parte appetitiva ponenda est potentia quæ respiciat appetibilia secundi generis, et hæc est irascibilis.

Ad 3. Negatur minor, ad probationem dicitur, quod odium simpliciter pertinet ad concupiscibilem, sed per accidens, scilicet ratione impugnationis, potest ad irascibilem pertinere.

ARTICULUS III.

Utrum irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi.

Pro negativa.—Videtur quod iras-

cibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

1. Sensualitas non obedit rationi. Sed irascibilis et concupiscibilis sunt partes sensualitatis. Ergo irascibilis et concupiscibilis non obediunt rationi.

Maiores, quia sensualitas significatur per serpentem. Augustinus 1. de Trinit. c. 42. et 13.

2. Quod repugnat alicui, non obedit illi. Sed irascibilis et concupiscibilis repugnant rationi. Ergo non obediunt ei.

Minor est Apostoli ad Romanos 7. *Video aliam legem in membris meis repugnantem legi mentis meæ.*

3. Pars sensitiva animæ non obedit rationi. Ergo neque vires appetitus sensitivi obediunt rationi. Antec. quia non videmus nec audimus quando volumus.

Conseq. prob. quia sicut rationali parte animæ inferior est vis sensitiva, ita etiam et appetitus sensitivus est inferior ipsa ratione.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damascenus dicit lib. 2. orthodoxæ fidei c. 42. quod *obediens et persuadibile rationi dividitur in concupiscentiam et iram.*

Determinatio.

Distinctio. In parte superiori animæ sunt duo, scilicet intellectus, sive ratio et voluntas.

1.^a CONCLUSIO. Irascibilis et concupiscibilis obediunt rationi superiori, quantum ad suos actus.

Prop. appetitivus sensitivus, qui dividitur in irascibilem et concupiscibilem, movetur a ratione particulari, quæ in homine dicitur cogitativa. Ergo appetitus sensitivus in homine, obedit secundum suos actus rationi universali sive superiori.

Antec. prob. Nam appetitus sensitivus in aliis animalibus natus est moveri ab æstimativa virtute, sicut ovis æstimans luum inimicum, timet et fugit. In homine autem, loco æstimativæ, po-

nitur vis cogitativa, quæ dicitur ratio particularis, eo quod sit collativa intentionum individualium: sicut igitur in aliis animalibus appetitus sensitivus movetur ab æstimativa, ita in hominibus à cogitativa, quæ est ratio inferior.

Prob. etiam idem antecedens à signo. Nam quilibet in seipso experitur quod in applicando rationes universales ad particularia, mitigatur aut instigatur ira vel timor. Unde patet quod per opus cogitivæ, quod est applicare universalia particularibus, movetur appetitus sensitivus.

Conseq. vero prob. Quia ratio particularis nata est dirigi in homine secundum rationem universalem. Unde in syllogisticis ex universalibus propositionibus concluduntur singulares conclusiones.

Ex hoc igitur quod appetitus sensitivus obedit cogitivæ, evidenter concluditur quod obediat rationi universali superiori, cui ipsamet cogitativa obedit, et secundum eam dirigitur.

Sed posset quis quærere, quare cum ratio superior sit ipse intellectus, dicatur potius quod appetitus obedit rationi quam intellectui?

Sed respondetur, quod quia appetitus sensitivus non movetur à ratione universali, nisi mediante ratione particulari, ex hoc scilicet quod universales rationes singularibus applicantur: quod non est opus intellectus, ut sic, sed rationis: ideo dictum est quod appetitus obedit rationi potius quam intellectui.

2.^a CONCLUSIO. Appetitus sensitivus subjacet voluntati quantum ad executionem suorum actuum, quæ fit per vim motivam.

Prob. tripliciter. Primo, ex differentia quæ est inter appetitum sensitivum hominis et aliorum animalium, in hoc quod est exequi suos actus: in aliis enim animalibus statim ad appetitum irascibilis et concupiscibilis sequitur motus: ovis enim videns lupum, statim fugit: et

ratio est, quia non est in eis appetitus superior qui repugnet. Homo autem non statim movetur secundum appetitum irascibilem et concupiscibilem, sed expectatur in eo imperium voluntatis, quæ est appetitus superior.

Secundo prob. eadem conclusio ratione. In omnibus potentiis motivis subordinatis, secunda non movet nisi virtute primæ. Sed appetitus superior et inferior in homine sunt potentiæ motivæ subordinatæ. Ergo appetitus inferior movetur per superiorem.

Tertio prob. Autoritate Philosophi in 3. de anima tex. 57. dicentis, quod *appetitus superior movet appetitum inferiorem, sicut sphaera superior inferiorem.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod appetitus sensitivus, qui dicitur sensualitas, et dividitur in irascibilem et concupiscibilem, est aptus natus moveri à ratione particulari et universali, ut dictum est in corpore hujus articuli, et est etiam aptus natus moveri à viribus sensitivis, puta ab imaginativa et à sensu, et secundum quod movetur à viribus sensitivis repugnat rationi, et dicitur serpens secundum quod movetur à ratione semper ei obedit. Igitur sensualitas obedit rationi in omnibus actibus ad quos dirigitur et movetur à ratione. In aliis autem non obedit, nec hoc inconvenit ut dicetur in sequenti responsione ad secundum.

Est tamen animadvertendum quod nomen sensualitatis nominat ipsum appetitum sensitivum, secundum quod est aptus natus moveri à sensu. Nomina autem irascibilis et concupiscibilis nominant eundem appetitum, secundum quod est aptus natus moveri à ratione: et hinc fit, quod non proprie dicamus sensualitatem obedire rationi, sicut proprie dicimus irascibilem et concupiscibilem rationi obedire: eo quod sensualitas significet appetitum secundum

illos actus per quos potest repugnare rationi. Unde ad formam argumenti possumus dupliciter respondere. Primo negando maiorem: sensualitas enim obedit rationi, secundum quod ab ea movetur, ut dictum est. Ad prob. dicitur, quod sensualitas significatur per serpentem, quoad actus ad quos movetur á sensu, non autem secundum omnes suos actus.

Vel potest dici secundo, concedendo maiorem, quod scilicet sensualitas non obediat rationi; non enim proprie ei obedit ut dictum est, quia significat appetitum sensitivum, ut movetur á sensu. Irascibilis autem et concupiscibilis sunt quidem partes sensualitatis, sed tamen significant ipsum appetitum, ut aptus natus est moveri á ratione.

Ad 2. Neg. maior. Potest enim aliquid ab aliquo moveri et ei obedire, et tamen aliquando repugnare, quia irascibilis et concupiscibilis non moventur nec reguntur á ratione regimine despotico, ita ut in nullo possint repugnare, secundum quem modum movet anima corpus; sed eis imperat et principatur principatu politico et regali, sicut rex subditis: et cum irascibilis et concupiscibi-

lis possint á sensu moveri, possunt in aliquibus resistere rationi per quod tamen non excluditur, quin ei obediant.

Ad 3. Dicitur, quod sensus sunt in duplici differentia, scilicet interiores et exteriores. Si in antecedente sit sermo de sensibus exterioribus, conceditur, sed negatur consequentia. Conceditur quidem antecedens, quia cum sensus exteriores, ad hoc ut moveri possint, requirant sensibilia exteriora, absque extrinseco objecto non possunt obedire rationi: et ideo non videmus, nec audimus quando volumus. Negatur autem consequentia. Quia irascibilis et concupiscibilis non sunt vires exteriores, sed interiores, quæ non indigent extrinseco objecto; et ideo subduntur imperio rationis: imaginamur enim, cogitamus, etc. quando volumus. Unde si in antecedente sermo sit de viribus interioribus, est falsum, et probatio nihil est: quia loquitur de sensibus exterioribus. Uno igitur verbo dicitur, quod vires sensitivæ interiores obediunt rationi, inter quas est irascibilis et concupiscibilis, licet exteriores non possint obedire, ratione dicta.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 81.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem, sive per responsionem ad *tertium* rejicias hæresim *Ophitarum* dicentium, serpentem, qui primos decepit parentes, fuisse Christum, et scientiæ boni, ac mali auctorem, ideo adorandum. Cum enim in peccati affectum inclinaverit, patet, quod non fuit Christus, qui est nobis « Pontifex sanctus, innocens, impollutus, segregatus á peccatoribus, et excelsior cælis factus, » ad Heb. 7. *Secundo* habes: quomodo per rationem hanc ostendas, et Serpentem, et illam hæresim merito damnari á scripturis Genes. 3. « Dixit Dominus ad serpentem: Maledictus eris inter omnia animantia terræ, » cum tamen de Christo dicatur matri suæ, Luc. 1. *Benedictus fructus ventris tui.* Quin immo benedictus ita sit á Deo, ut dicatur Gen. 22. *In semine tuo benedicentur omnes gentes,* idest in Christo. Nam ad Gal. 3. Apostolus illud exponens sic ait; *Abrahæ dictæ sunt promissiones, et semini ejus.* Non dedit in seminibus, quasi in multis, sed quasi in uno, et semini tuo, qui est Christus: Item merito damnari 2. Cor. 11. « Timeo, ne sicut Serpens seduxit Evam astutia sua, ita corrumpantur sensus vestri, et excidant á simplicitate,

quæ est in Christo.» Ergo ad litteram serpens ille deceptor est contrarius Christo: tantum abest, ut sit Christus. Item merito damnari Apoc. 12. «Profectus est ille draco magnus, serpens antiquus, qui vocatur diabolus, et Satan, etc. et ipsi vicerunt eum propter sanguinem agni. Ecce ad litteram, quod ille serpens antiquus deceptor est, et vocatur diabolus, atque Satan, et tantum abest, ut sit Christus, quod à sanguine Christi agni victus est. Nam *propter quod unumquodque, et illud magis*. Si ergo beati angeli serpentem illum antiquum vicerunt propter sanguinem agni: multo utique magis vicit illum per beatos sanguis agni. Item à etc. ut supra q. 13. à. 10.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, philosophum merito posuisse irascibilem, et concupiscibilem esse duas potentias, per hoc, quod in 8. *de animalibus*, c. 1. dixit, quod pugnae in animalibus sunt de concupiscibilibus. Pugnae namque irascibili convenit, concupiscere concupiscibili. Per hoc ergo, quod attribuit pugnas animalibus, attribuit eis irascibilem, per hoc autem, quod concupiscibilia, eis attribuit concupiscibilem. Cum vero pugnas deservire concupiscibilibus, seu fieri pro concupiscibilibus, dicit: irascibilem deservire concupiscibili, et consequenter istas esse duas potentias realiter distinctas designat, ut patet. *Secundo* quomodo per rationem prædictum ibi sensum philosophi probes, probatumque defendas.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem tamquam in radice interimas hæreses *primo* Agapetarum, *secundo* Balaamitarum, *tertio* Beguinarum, et Begardorum, *quarto* Valdensium dicentium *primo*: Licentiam quamlibet in delitiis carnis, in escis comedendis, in suco, in ornamentis, in impudiciis esse licitam. Item *secundo* Luxuriae nullum esse peccatum. Item *tertio*: Actum carnale non esse peccatum, maxime cum tentatur exercens, quoniam ad hoc natura inclinatur. Item *quarto*: omnem carnalem commixtionem, urente carnis libidine tam inter viros, quam inter fœminas esse licitam: sive, ut ait Directorium inquis. 2. p. q. 4. Libidini plene satisfaciendum esse cum stimuli carnis inestant. Radix enim istorum errorum videtur fuisse saltem apud istorum multos, quod passiones sensitivi appetitus non obediunt rationi, et maxime quia sæpius contra eam recalcitrant, ut dixit argumentum *secundum*. Hinc impune satisfaciendum passionibus sic nos urgentibus crediderunt, quemadmodum in brutis videmus, huiusmodi passionum exercitia nullum peccatum esse, ut dixit notatio, post responsum ad *primum*. Hoc illorum fundamentum falsum esse demonstratur et consequenter errores illos superædificatos D. Thom. in articulo præsentente. *Secundo* habes: quomodo per rationem tamquam in radice ostendas, prædictos omnes merito damnari a scripturis primæ Corinth. 6. *Nolite errare*. (Quasi ergo erant in prædictis erroribus.) «Neque fornicarii, neque idolis servientes, neque adulteri, neque molles, neque masculorum concubitores, neque fures, neque avari, neque ebriosi, neque maledici, neque rapaces regnum Dei possidebunt.» Item Ephes. 5. «Hoc scitote intelligentes, quod omnis fornicator, aut immundus, aut avarus non habet hæreditatem in regno Christi, et Dei.» Item Coloss. 3. «Mortificate membra vestra, quæ sunt super terram, fornicationem, immunditiam, libidinem, concupiscentiam malam, et avaritiam, quæ est simulachrorum servitus; propter quæ venit ira Dei.» Ecce, quod possumus, et debemus mortificare huiusmodi passiones, et quod propter non refrænationem illarum venit ira Dei. Ergo per hæc damnat errorem illorum Apostolus, qui dicunt, passiones huiusmodi non obedire rationi, vel etiam posse relaxari impune. Item à Concilio Ancyrano recepto in 6. Synodo generali Constantinopolitana, cap. 20. *Siquis adulterium commiserit, septem annos in penitentiam compleat*. Item à Concilio Eliberitino cap. 7. «Si quis forte fidelis post lapsum mæchiam, acta penitentia, denuo fuerit fornicatus, placuit, eum nec in fine habere communionem.» Item capit. 12. «Mater vel parentes, vel quilibet fidelis, si lenocinium exercuerit, eo, quod alienum vendiderit corpus, vel potius suum, placuit, eam nec in fine accipere communionem.» Ecce à fortiori arguere datur. Item à Concil. *Trid. sess. 24. de reformatione matrimonii*, canon. 8. «statuit sancta Synodus, concubinos tam solutos, quam conjugatos, cujuscumque sint status, si ter admoniti ab ordinario concubinas non ejecerint, se-

que ab earum consuetudine, non sejuuxerint, excommunicatione esse feriendos. Mulieres, quæ cum concubinariis vivunt, graviter puniantur.» Ex omnibus quibus, et singulis prædictis patet, et quod carnalibus desideriis, quæ militant adversus animam indulgere est illicitum, et quod concupiscibilis debet obedire rationi, huiusque imperio gubernari; id, quod præsens articulus per rationem insinuat. *Tertio* vides: quomodo vicissim Angelica ex his firmetur conclusio, atque declaretur.

QUÆSTIO OCTOGESIMA SECUNDA,
DE VOLUNTATE, IN QUINQUE ARTICULOS
DIVISA.

Deinde considerandum est de voluntate.

Circa quam quærentur quinque.

Primo, utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

Secundo, utrum omnia ex necessitate appetat.

Tertio, utrum sit eminentior potentia, quam intellectus.

Quarto, utrum voluntas moveat intellectum.

Quinto, utrum voluntas distinguatur per irascibilem, et concupiscibilem.

ARTICULUS I.

Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.

Pro negativa. — Videtur quod voluntas nihil ex necessitate appetat.

1. Voluntarium non est necessarium ut Augustinus dicit lib. 5. de civitate Dei c. 10. Sed omne quod voluntas appetit, est voluntarium. Ergo voluntas nihil ex necessitate appetit.

2. Virtus se habens ad opposita, non est necessario ad aliquid determinata. Voluntas se habet ad opposita. Ergo nihil de necessitate appetit.

Minor. Virtus rationalis est ad opposita, ut Aristoteles dicit lib. 9. Metaph. tex. 3. Sed voluntas est virtus rationalis. Voluntas enim *in ratione* est, ut dicitur 3 de anima tex. 42. Ergo voluntas se habet ad opposita.

3. Ejus, quod ex necessitate est, non sumus domini. Sed secundum voluntatem sumus nostrorum actuum domini.

Ergo actus voluntatis non potest aliquid ex necessitate esse.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Omnes unâ voluntate appetunt beatitudinem. Ergo voluntas necessario vult saltem ipsam beatitudinem. Antecedens est Augustini 3. de Trinitate c. 4.

Conseq. prob. Quia si voluntas non vellet beatitudinem necessario, sed contingenter; sequeretur quod appetitus beatitudinis deficeret, saltem ut in paucioribus: quod est falsum.

Determinatio.

Distinctio. Cum necessarium dicatur illud, quod non potest non esse, hoc potest convenire alicui dupliciter. Uno modo ex principio intrinseco. Alio modo ex principio extrinseco.

Et iterum, principium intrinsecum est duplex, scilicet materiale, et formale. Principium extrinsecum est duplex, scilicet effectivum, et finale. Unde aliquid potest dici non posse non esse, quatuor modis. Primo ex principio materiali, sicut cum dicimus quod omne compositum ex contrariis est corruptibile. Secundo ex principio formali, sicut cum dicimus, quod necesse est triangulum habere tres angulos: et his duobus modis dicitur aliquid necessarium, necessitate absoluta, sive naturali. Tercio modo dicitur aliquid non posse non esse ex fine, et hoc adhuc dupliciter, scilicet vel simpliciter, vel ad bene esse. Necessarium ad finem simpliciter dicitur illud, sine quo non potest quis consequi finem: ut cibus dicitur necessarius ad conservationem vitæ. Illud

vero dicitur necessarium ad bene esse, sine quo potest quidem quis consequi finem, non tamen ita bene: sicut equus dicitur necessarius ad iter; non quod sine equo non possit consequi finis scilicet faciendi iter, tamen non ita bene, et hæc vocatur utilitas. Quarto modo dicitur aliquid non posse non esse ex agente: sicut cum aliquis cogitur ab aliquo agente, ita quod non possit contrarium agere: et hæc vocatur necessitas coactionis.

His præsuppositis ponuntur sequentes conclusiones.

1.^a CONCLUSIO. Necessitas coactionis omnino repugnat voluntati.

Prob. inclinatio naturalis non potest esse violenta. Sed motus voluntatis est quædam ejus naturalis inclinatio in aliquid. Ergo motus voluntatis non potest esse violentus.

Prob. maior, sicut se habet naturale ad inclinationem naturalem; ita voluntarium ad inclinationem quæ est per voluntatem. Sed impossibile est ut aliquid sit naturale, et violentum. Ergo pari ratione impossibile est ut idem possit esse voluntarium et violentum.

2.^a CONCLUSIO. Necessitas finis non repugnat voluntati, quando ad finem non potest quis pervenire nisi uno modo.

Prob. quia ex voluntate transeundi mare, fit necessitas in voluntate, ut velit navem, sine qua non potest mare transiri.

3.^a CONCLUSIO. Necessitas naturalis non repugnat voluntati.

Prob. voluntas necessitate naturali vult ultimum finem, qui est beatitudo. Ergo necessitas naturalis non repugnat voluntati.

Antec. prob. dupliciter. Primo, sicut se habet intellectus ad prima principia, ita voluntas ad ultimum finem. Sed intellectus necessario, et naturaliter adhæret primis principiis. Ergo voluntas etiam necessario et naturaliter vult ultimum finem.

Maior, quia finis se habet in operativis, sicut principium in speculativis, ut dicitur 2. Phys. tex. 89.

Secundo prob. idem antec. primum, quod est fundamentum, et principium omnium aliorum in aliqua re, debet convenire illi rei naturaliter. Sed volitio ultimi finis est principium, et fundamentum omnium aliorum motuum voluntatis. Ergo volitio ultimi finis convenit voluntati naturaliter. Maior prob. quia natura rei est primum in uno quoque. Minor, quia omnis motus procedit ab aliquo immobili.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quæ est August. quod voluntarium non est necessarium, necessitate coactionis, quia talis necessitas est contra rationem voluntarii, et aufert libertatem: potest tamen esse necessarium necessitate naturali, quæ non est contra rationem voluntarii, nec aufert libertatem, ut idem August. ibidem dicit.

Ad 2. Neg. minor. non enim voluntas semper est ad opposita.

Ad prob. dicitur, quod voluntas, quando vult ea, quæ non sunt necessaria absolute ad consequendum finem; se habet ad opposita, quia potest velle hoc, et illud, et velle, et non velle hoc: et tunc voluntas in ratione esse dicitur. In volitione autem finis, et eorum, quæ necessaria absolute ad finem sunt, non se habet ad opposita, sed hæc naturaliter vult, et in hoc magis respondet, et assimilatur intellectui primorum principiorum, quam rationi, quæ ad opposita se habet. Unde quantum ad hoc magis est intellectualis, quam rationalis potestas.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod secundum voluntatem sumus domini quidem nostrorum actuum, sed non omnium: sumus enim domini solum illorum actuum, per quos possumus hoc vel illud eligere, et quia electio non est de fine, ideo actus, quo volumus ultimum

finem, non est de numero actuum, quorum sumus domini.

ARTICULUS II.

Utrum voluntas ex necessitate omnia velit, quæcumque vult.

Pro affirmativa.—Videtur quod voluntas ex necessitate omnia velit, quæcumque vult.

1. Voluntas necessario vult bonum. Ergo necessario vult, quæcumque vult.

Anteced. quia *malum est præter voluntatem*, ut Dionys. dicit 4. cap. de div. nom. Ergo necessario vult bonum.

Conseq. est evidens. Quia si non potest velle malum, sed necessario vult bonum, igitur quæcumque vult sunt bona.

2. Motus mobilis necessario est à movente. Sed voluntas comparatur ad suum objectum, ut mobile ad movens. Ergo voluntas necessario movetur ab objecto.

3. Apprehensum secundum sensum ex necessitate movet appetitum sensitivum. Ergo apprehensum secundum intellectum ex necessitate movet voluntatem.

Antec. est August. dicentis libro 9. super Genes. ad lit. cap. 14. quod *animalia moventur visis*.

Conseq. prob. quia sicut apprehensum secundum sensum est objectum appetitus sensitivi, ita apprehensum secundum intellectum est objectum appetitus intellectivi, qui dicitur voluntas.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Voluntas est, qua peccatur, et recte vivitur, ut Aug. dicit lib. 1. retract. cap. 9. Ergo voluntas se habet ad opposita. Non ergo ex necessitate vult, quæcumque vult.

Determinatio.

CONCLUSIO. Voluntas non ex necessitate vult, quæcumque vult.

Prob. sicut se habet intellectus ad in-

ARTIC. II.

telligibilia ita se habet voluntas ad ea, quæ vult. Sed intellectus non inhæret, nec assentit ex necessitate omnibus intelligibilibus. Ergo nec voluntas necessario vult, quæcumque vult.

Maior prob. quia sicut intelligibile est objectum intellectus, ita bonum, quod est volitum à voluntate, est ejus objectum.

Minor prob. Nam intelligibilia sunt in triplici differentia. Quædam sunt intelligibilia per se manifesta, et nota: et hæc sunt prima principia. Quædam sunt quæ non habent connexionem necessariam ad prima principia: et hujusmodi sunt propositiones contingentes, ad quarum remotionem non sequitur remotio, sive falsitas primorum principiorum. Quædam vero sunt, quæ habent necessariam connexionem ad prima principia: et huiusmodi sunt conclusiones demonstrabiles, ad quarum remotionem, sequitur remotio primorum principiorum. Sed huiusmodi conclusiones demonstrabiles possunt in duplici statu considerari, scilicet antequam demonstrantur, et postquam sunt demonstratæ.

Intellectus igitur primis principiis necessario adhæret: propositionibus contingentibus non necessario adhæret: propositionibus vero, quæ habent necessariam connexionem cum primis principiis intellectus, necessario adhæret, si eorum necessaria connexio sit manifesta per demonstrationem: si autem talis connexio non sit manifesta, non adhæret necessario. Ex quibus patet quod intellectus non necessario assentit omnibus intelligibilibus.

Sic etiam est ex parte voluntatis. Est enim primo volitus ultimus finis: et hic est necessario volitus à voluntate, sicut primis principiis necessario assentit intellectus. Sunt autem quædam particularia bona, quæ non habent necessariam connexionem ad beatitudinem, quia sine his potest aliquis esse beatus: et huiusmodi non necessario inhæret voluntas.

Sunt etiam quædam bona habentia necessariam connexionem ad beatitudinem quibus, scilicet homo Deo inhæret, in quo solo vera beatitudo consistit, sed tamen antequam per certitudinem divinæ visionis necessitas huiusmodi connexionis demonstretur, voluntas non ex necessitate Deo inhæret, nec iis, quæ sunt Dei: sed voluntas vidētis Deum per essentialitatem de necessitate inhæret Deo, sicut nunc ex necessitate volumus esse beati. Sicut igitur intellectus non omnibus, quæ intelligit, necessario assentit: ita voluntas non omnibus volitis necessario adhæret.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Conceditur quod voluntas necessario fertur in bonum, quia non potest voluntas tendere in aliquid nisi sub ratione boni: sed tamen quia bonum est multiplex, scilicet ultimus finis, ea quæ necessario sunt connexa ultimo fini, et ea quæ non necessario sunt connexa; ideo voluntas diversimode se habet, volendo aliqua necessario, et aliqua non necessario, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod motus mobilis necessario est a movente, non quidem semper: sed tantum quando mobile non excedit virtutem moventis, et tota potestas mobilis comprehenditur sub movente: sed si movens non comprehendat totam mobilis virtutem, tale movens non necessario movet tale mobile. Tunc ad minorem dicitur, quod possibilitas voluntatis est respectu boni universalis et perfecti, non autem boni particularis, et propterea voluntas necessario movetur a bono universalis, non autem a quolibet particulari bono.

Ad 3. Dicitur negando consequentiam. Ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de appetitu sensitivo et intellectivo. Vis enim sensitiva non est collactiva diversorum, sicut ratio, sed simpliciter aliquid unum apprehendit et ideo secundum illud unum determinate movet appetitum sensitivum, sed

ratio est collactiva plurium, et ideo ex pluribus moveri potest appetitus intellectivus, et non ex uno, ex necessitate.

ARTICULUS III.

Utrum voluntas sit altior potentia, quam intellectus.

Pro affirmativa.— Videtur quod voluntas sit altior potentia, quam intellectus.

1. Potentia, cujus objectum est altius objecto intellectus, et ipsa est altior intellectu. Sed objectum voluntatis est altius objecto intellectus. Ergo voluntas est altior potentia intellectu.

Minor, finis est altissima omnium causarum. Sed objectum voluntatis est bonum, et finis. Ergo objectum voluntatis est altius objecto intellectus.

2. Quod est prius ordine generationis, est imperfectius. Intellectus est prior ordine generationis, quam voluntas. Ergo intellectus est imperfectior voluntate.

Maior, quia natura procedit de imperfectis ad perfecta, ut patet etiam in potentiis animæ, proceditur enim a sensu ad intellectum.

Minor, quia naturaliter fit processus de actu intellectus, ad actum voluntatis.

3. Habitus, quo perficitur voluntas, est nobilior habitibus, quibus perficitur intellectus. Ergo voluntas est nobilior potentia, quam intellectus.

Antec., charitas est nobilior scientia, et fide. Nam dicit D. Paulus 1. ad Cor.

13. *Si novero mysteria omnia, et si habuero omnem fidem, charitatem autem non habuero nihil sum.* Sed habitus voluntatis est charitas, intellectus vero fides et spes. Ergo habitus voluntatis est nobilior habitu intellectu.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. 10. Ethicor. c. 7. Ponit altissimam potentiam animæ esse intellectum.

Determinatio.

Distinctio. Eminentia alicujus ad alterum potest attendi dupliciter. Uno modo simpliciter. Alio modo secundum quid. Consideratur autem aliquid tale simpliciter, prout est secundum seipsum tale. Secundum quid autem, prout dicitur tale secundum respectum ad alterum.

1.^a CONCLUSIO. Intellectus est eminentior voluntate simpliciter.

Prob. Objectum intellectus est secundum se altius, et eminentius objecto voluntatis. Ergo intellectus secundum se est altior potentia, quam sit voluntas.

Conseq. prob. Quia propria ratio potentiae est secundum ordinem ad objecta.

Antec. prob. Quia objectum intellectus est simplicius, et magis absolutum, quam objectum voluntatis. Ergo est altius, et nobilius.

Antecedens hoc probat. Quia objectum intellectus est ipsa ratio boni appetibilis. Objectum vero voluntatis est ipsum bonum appetibile, cuius ratio est in intellectu.

Consequens vero prob. Quia quanto aliquid est simplicius et abstractius, tanto secundum se est nobilius, et altius.

2.^a CONCLUSIO. Voluntas interdum invenitur secundum quid, et per comparisonem ad alterum, altior intellectu.

Quæ conclusio prius declaratur, deinde probatur.

Declaratio. Sicut si dicerem auditum esse secundum quid nobiliorem visu, inquantum res aliqua, cuius est sonus, nobilior est, aliqua re, in qua est color quamvis color sit nobilior sono.

Prob. concl. objectum voluntatis interdum invenitur in altiori re, quam objectum intellectus. Ergo voluntas interdum invenitur secundum quid altior potentia, quam intellectus.

Antec. manifestatur, pro quo sciendum quod sicut supradictum est, actio intellectus consistit in hoc, quod ratio rei

ARTIC. II.

intellectæ est in intelligente. Actus vero voluntatis perficitur, ex eo quod voluntas inclinatur in ipsam rem, prout in se est, et ideo Phil. dicit 6. Metaph. tex. 8. quod bonum et malum, quæ sunt objecta voluntatis, sunt in rebus: verum et falsum, quæ sunt objecta intellectus, sunt in mente. Quando igitur res in qua est bonum, est nobilior ipsa anima, in qua est ratio intellectæ per comparisonem ad talem rem voluntas est altior intellectu. Quando vero res, in qua est bonum est infra animam, tunc etiam in comparatione ad talem rem intellectus est altior voluntate. Unde melior est amor Dei, quam ejus cognitio: è contrario autem, melior est cognitio rerum corporalium, quam amor. Ex quibus patet antecedens.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur ad maiorem, quod potentia cuius objectum est simpliciter, et secundum se nobilior, et ipsa est nobilior. Tunc negatur minor. Objectum enim voluntatis non est secundum se altius objecto intellectus. Et ad probationem dicitur. Quod verum, et bonum possunt tripliciter considerari, et comparari adinvicem. Uno modo secundum seipsa formaliter, et sic verum est altius bono: quia bonum dicitur secundum comparisonem unius ad alterum. Est enim bonum causa finalis, et esse causam dicitur per ordinem ad alterum, non autem absolute. Verum autem dicitur magis absolute, significat enim ipsam boni rationem, quæ est abstractior, et absolutior ipso bono, et per hoc solvitur argumentum adductum ad probandum minorem, dicendo quod ex hoc quod finis est altissima causarum, sequitur quod bonum sit nobilior quam verum, nobilitate, quæ attenditur per ordinem ad alterum, non autem quod sit nobilior absolute.

Secundo considerantur bonum et verum materialiter, et hoc modo unum includit alterum. Bonum enim est quod-

dam verum, et verum est quoddam bonum. Nam verum est bonum intellectus, qui ut res quædam inclinatur in verum, sicut in suum finem, sicut quælibet res naturaliter tendit in aliquem finem. Unde utrumque scilicet bonum, et verum est finis: bonum quidem est finis voluntatis, et verum est finis intellectus, ut res quædam est.

Tertio considerantur verum et bonum ut sunt finis, ut scilicet bonum est finis voluntatis, et verum finis intellectus, et sic considerata, dicitur quod verum, non solum ut verum, sed ut finis, est nobilius bono: et ratio est, quia verum est finis altioris potentiæ scilicet intellectus, qui est excellentior inter alias potentias. Ex quibus patet quod verum omnibus modis secundum se sumptum est nobilius, et quid altius bono: et propterea bene negatur minor argumenti, et ejus probatio nihil aliud concludit, nisi quod bonum per comparationem ad alterum dicitur nobilius vero.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod illud quod est prius ratione generationis solum, verum est quod est imperfectius; sed id quod est prius non solum ordine generationis, sed etiam aliquo alio modo, negatur ipsa maior. Nam licet in uno et eodem tempore potentia præcedat actum et imperfectio perfectionem, tamen illud quod est prius simpliciter et secundum ordinem naturæ est perfectius. Unde actus simpliciter est prior potentia, et ideo perfectior ipsa, et hoc modo intellectus est prior voluntate; est enim prior non solum generatione, quia scilicet actus ipsius præcedit actum voluntatis sed etiam est prior, sicut motivum mobili, et activum passivo. Bonum enim intellectus, scilicet verum, movet voluntatem.

Ad 3. Conceditur quod habitus voluntatis in hoc statu sit perfectior habitu intellectus, sed hoc non est, quia habitus voluntatis secundum se sit nobilior, sed ratione rei, in qua tale bo-

num reperitur. Charitas enim, quia est qua Deum amamus, est perfectior, quam habitus intellectus in via: amor autem quo amamus corporalia, est ignobilior ipso vero. Hoc autem non arguit excellentiam voluntatis supra intellectum, nisi secundum quid, ut in corpore dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum voluntas moveat intellectum.

Pro negativa.==Videtur quod voluntas non moveat intellectum.

1. Movens est nobilius, et prius moto. Sed intellectus est nobilior et prior voluntate, ut dictum est. Ergo voluntas non movet intellectum.

Maior. Agens est nobilius patiente. Movens est agens, et motum est passum. Ergo movens est nobilius moto.

2. Movens non movetur á moto, nisi forte per accidens. Sed intellectus movet voluntatem. Ergo intellectus non movetur á voluntate.

Minor, quia appetibile apprehensum per intellectum est moyens non motum, et appetitus est movens motum.

3. Si voluntas movet intellectum ad intelligendum: erit processus in infinitum in intellectionibus et volitionibus.

Conseq. prob. Quia nihil possumus velle, nisi sit intellectus. Ergo quamlibet volitionem oportet præcedat intellectio, et quia iterum voluntas movet intellectum, quamlibet intellectionem præcedat volitio, et sic in infinitum, quod est inconveniens.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damascenus dicit lib. 2. orth. fid. cap. 16. Quod in nobis est percipere quamcumque volumus artem, et non percipere. In nobis autem est aliquid per voluntatem, percipimus autem artes per intellectum. Voluntas ergo movet intellectum.

Determinatio.

Distinctio. Aliquid dicitur movere dupliciter. Uno modo per modum finis

sicut dicitur quod finis movet efficientem. Alio modo dicitur aliquid movere per modum agentis, sicut alterans movet alteratum, et impellens movet impulsum.

1.^a CONCLUSIO. Intellectus movet voluntatem ut finis.

Prob. Quia bonum intellectum est objectum voluntatis, et movet ipsam, ut finis.

2.^a CONCLUSIO. Voluntas movet intellectum, et omnes animæ vires, per modum agentis.

Prob. Primo autoritate Anselmi in libro de similitudinibus cap. 2.

Secundo ratione. In omnibus potentiis activis subordinatis illa potentia, quæ respicit finem universalem, movet potentias, quæ respiciunt fines particulares. Sed voluntas respicit finem universalem, cæteræ autem potentiæ fines particulares. Ergo voluntas per modum agentis movet omnes animæ potentias ad suos actus, præter vires naturales vegetativæ partis, quæ non subjiuntur nostro libero arbitrio.

Maiores prob. Tam in naturalibus, quam in politicis. In naturalibus quidem, quia cælum, quod agit ad universalem conservationem generabilium, et corruptibilium, movet omnia inferiora corpora quorum unumquodque agit ad conservationem propriæ speciei, vel etiam individui.

In politicis autem ostenditur. Nam quia Rex intendit commune bonum totius Regni, movet per suum imperium singulos præpositos civitatum, qui singulis civitatibus curam regiminis impendunt.

Minor, quia objectum voluntatis est bonum, et finis in communi. Quælibet autem potentia comparatur ad aliquod bonum proprium sibi conveniens: sicut visus ad perceptionem coloris, et intellectus ad cognitionem veri.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod li-

cet intellectus simpliciter sit altior voluntate, tamen aliquo modo ipsa voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere. Unde sicut intellectus dupliciter considerari potest; uno modo secundum quod est apprehensivus entis et veri universalis; alio modo, secundum quod est quædam res, et particularis potentia habens determinatum actum: similiter voluntas, dupliciter considerari potest. Uno modo, secundum communitatem sui objecti prout scilicet est boni communis. Alio modo, secundum quod est quædam determinata animæ potentia, habens determinatum actum. Si ergo comparentur intellectus, et voluntas secundum rationem communitatis objectorum utriusque sic dictum est supra quod intellectus est simpliciter altior, et nobilior voluntate. Si autem consideretur intellectus secundum communitatem sui objecti, et voluntas secundum quod est quædam determinata potentia, sic etiam iterum intellectus est altior, et prior voluntate. Quia sub ratione entis et veri, quam apprehendit intellectus continetur voluntas ipsa, et actus ejus et objectum ipsius. Unde intellectus intelligit voluntatem, et actus ejus et objectum ipsius, sicut et alia specialia intellecta, ut lapidem aut lignum, quæ continentur sub communi ratione entis, et veri; si vero consideretur voluntas secundum communem rationem sui objecti; quod est bonum; intellectus autem secundum quod est quædam res, et potentia specialis: sic voluntas est altior intellectu, et potest ipsum movere, quia sub communi ratione boni continetur velut quoddam speciale bonum, et intellectus ipse et ipsum intelligere et objectum ejus, quod est verum, quorum quodlibet est quoddam speciale bonum.

Ex his ergo apparet ratio, quare hæ potentiæ suis actibus invicem se includunt, quia intellectus intelligit voluntatem velle, et voluntas vult intellectum

intelligere. Et simili ratione bonum continetur sub vero, in quantum bonum est quoddam verum intellectum, et verum continetur sub bono, in quantum verum est quoddam bonum desideratum. Patet etiam quod voluntas, prout movet intellectum, est altior ipso intellectu.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod movens non movetur á moto, eo modo, quo movens movet motum, potest tamen ipsum movere alio modo: potest enim esse quod movens moveat uno modo, et moveatur á suo moto alio modo: sicut in proposito, intellectus movet voluntatem ut finis, et movetur á voluntate, ut ab efficiente.

Ad 3. Neg. conseq. non enim oportet procedere in infinitum, sed est status in intellectu sicut in primo. Ad prob. dicitur, omnem voluntatis motum necesse esse, quod præcedat apprehensio, sed non omnem apprehensionem præcedit motus voluntatis. Præcedit tamen omnem nostram apprehensionem principium consiliandi et intelligendi, quod principium est altius intellectu nostro, est enim hoc principium Deus ut Arist. dicit 8. Ethic., qui per hunc modum ostendit, quod non est procedere in infinitum in intellectionibus et volitionibus.

ARTICULUS V.

Utrum irascibilis, et concupiscibilis distinguantur in appetitu superiori.

Pro affirmativa.—Videtur quod irascibilis, et concupiscibilis distinguantur in appetitu superiori, qui est voluntas.

1. In quo ponitur concupiscentia et ira, ponitur etiam irascibilis et concupiscibilis. Sed in appetitu intellectivo ponitur concupiscentia, et ira. Ergo in eodem ponitur concupiscibilis, et irascibilis.

Maiores prob. Quia concupiscibilis dicitur á concupiscendo, et irascibilis á irascendo.

Minor, quia est aliqua concupiscentia quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum sed solum ad intellecti-

vum, qui est voluntas, sicut est concupiscentia sapientiæ, de qua dicitur Sapientiæ 6. *Concupiscentia sapientiæ perducit ad regnum perpetuum.* Est etiam quædam ira, quæ non potest pertinere ad appetitum sensitivum, sed ad intellectum tantum, sicut cum irascimur contra vitia. Unde et Hieronimus super Matth. cap. 13. *monet ut odium vitiorum possideamus in irascibili.*

2. Charitas est in concupiscibili, et spes in irascibili, ut communiter dicitur. Sed charitas et spes non sunt in appetitu sensitivo, sed intellectivo. Ergo concupiscibilis et irascibilis sunt in appetitu intellectivo.

Minor, quia charitas et spes non sunt sensibilibus objectorum, sed intelligibilibus.

3. Potentiæ, quas habet anima, antequam corpori uniatur, non pertinent ad partem sensitivam, sed ad intellectivam. Sed concupiscibilis et irascibilis sunt potentiæ quas habet anima antequam corpori uniatur. Ergo non pertinent ad partem sensitivam animæ, sed ad intellectivam.

Maiores, quia potentiæ sensitivæ non sunt solius animæ, sed conjuncti, ut dictum est.

Minor, quia dicitur in libro de spiritu, et anima cap. 14. *Quod has potentias, scilicet irascibilem et concupiscibilem, et naturalem habet anima, antequam corpori misceatur.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Sunt tres autoritates. Una est Gregorii Nisæni lib. 4. de virib. anim. cap. 9. qui dicit. *Quod irrationalis pars animæ dividitur in irascibilem et desiderativam.* Altera est Damasceni 2. orth. fid. cap. 12. qui idem dicit. Tertia est Philonis in 3. de anima tex. 42. dicentis: *quod voluntas in ratione est, in irrationali autem parte animæ concupiscentia et ira vel desiderium et animus.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Irascibilis et concupiscibi-

lis non sunt partes intellectivi appetitus qui dicitur voluntas.

Prob., potentia quæ ordinatur ad aliquod objectum secundum communem rationem, non diversificatur per differentias speciales, sub illa ratione communi contentas. Sed appetitus intellectivus, qui est voluntas, respicit bonum sub communi ratione boni. Ergo non diversificantur in ipsa voluntate aliquæ potentie appetitivæ, ut sit in appetitu intellectivo alia potentia irascibilis, alia concupiscibilis.

Maior prob. inductive, quia enim visus respicit visibile secundum rationem colorati, non multiplicatur visivæ potentie, secundum diversas species colorum: si autem esset aliqua potentia quæ esset albi inquantum est album et non inquantum est coloratum, diversificaretur à potentia, quæ esset nigri, inquantum est nigrum, et sic de aliis potentiis.

Ostenditur etiam veritas maioris propositionis prædictæ rationis ex opposito in appetitu sensitivo. Appetitus namque sensitivus non respicit communem rationem boni, cum sensus non possit apprehendere universale, et propterea diversificatur secundum diversas particulares rationes boni. Unde altera est potentia quæ respicit propriam rationem boni, inquantum est delectabile secundum sensum, et conveniens naturæ, quæ potentia vocatur concupiscibilis, et alia est potentia quæ respicit rationem boni secundum quod est repulsivum, et impugnativum ejus, quod infert nocumentum, quæ potentia vocatur irascibilis. Ergo ex opposito potentie quæ respicit communem rationem objecti, non diversificatur secundum rationes particulares objectorum.

Secundo prob. conclusio à simili. Ex parte enim intellectus non multiplicatur vires apprehensivæ sicut multiplicatur ex parte sensus. Ergo nec vires appetitivæ sunt multiplicandæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ab minorem, quod

concupiscentia, amor, ira et hujusmodi dupliciter accipiuntur. Quandoque quidem secundum quod sunt quædam passiones, cum quadam, scilicet, concitatione animi provenientes: et sic communiter accipiuntur, et hoc modo sunt solum in appetitu sensitivo. Alio modo significant simplicem affectum, absque passione, vel animi concitatione: et sic sunt actus voluntatis, et hoc modo attribuantur angelis et Deo. Sed prout sic accipiuntur, non pertinent ad diversas potentias, sed ad unam tantum, quæ dicitur voluntas.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod ipsa voluntas potest dici irascibilis, prout vult impugnare malum, non ex impetu passionis, sed ex iudicio rationis; et eodem modo ipsamet voluntas potest dici concupiscibilis propter desiderium boni, et sic in irascibili, et concupiscibili sunt charitas et spes, idest in voluntate secundum quod habet ordinem ad hujusmodi actus.

Ad 3. Dicitur dupliciter, primo ad minorem quod si sumatur irascibilis et concupiscibilis pro actu voluntatis absque concitatione animi et passione, ut dictum est in præcedenti responsione, conceditur quod sint in anima, antequam corpori uniatur: ita tamen ut denotetur ordo naturæ, non temporis. Ordine enim temporis, nihil habet anima, antequam corpori uniatur: et tunc conceditur totum argumentum, tamquam nihil concludens contra propositam veritatem. Si vero sumantur irascibilis et concupiscibilis, prout communiter accipiuntur, scilicet prout sunt passiones quædam, negatur minor. Et ad prob. dicitur quod si autor illius libri locutus sit de irascibili et concupiscibili, prout sunt actus voluntatis, ut supra dictum est, veritatem dicit, sed hoc nihil concludit contra intentum. Si vero loquatur de irascibili et concupiscibili proprie, dicitur, quod non est necesse verbis illius libri fidem adhibere.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 82.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem tamquam in radice confundas errorem *Lamperianorum* dicentium: Necessitate nihil esse faciendum, sed omnia debere fieri libere, et citra ullam coactionem. Ex quo errore in alium præcipites ibant: quod scilicet vota non essent servanda, quia coactionem quamdam continebant: unde et ipsi ea et aspernabantur, et nihil prodesse dicebant. Articulus enim præsens per hoc, quod necessitatem aliquam monstrat non repugnare imo convenire voluntati, opponitur *Lamperianis* prædictis (ut consideranti patet) et ipsos valide expugnat. *Secundo* habes: quomodo per rationem tamquam in radice ostendas; prædictum merito damnari ab Evangelista Luc. 14. *Compelle intrare, ut impleatur domus mea.* Item Mat. 11. *Regnum cælorum vim patitur, et violenti rapiunt illud.* Hoc est. Illi, qui sibimet quamdam violentiam, seu necessitatem (puta per considerationem mortis, divinorum iudiciorum, etc.) faciendi aliquid imponunt. Item á Conc. *Carthag.* 1. sub *Silvestro* 1. Papa c. 3. sic. «Occasiones. amputandæ sunt peccatorum, et tollendæ omnes suspensiones: quibus subtilitas diaboli sub prætextu charitatis, et dilectionis incautas animas vel ignaras irretire consuevit. Nullus igitur, nullaque sanctimonie, et virginitati deserviens, propter blasphemiam ecclesie in una domo cum extraneis penitus commorari debent, universi dixerunt. Qui noluit nubere, et pudicitie meliorem eligunt partem, hæc vitare debent, et non solum non habitare simul, sed nec habere ad se aliquem accessum. Hoc ergo et lex jubet, et sanctitas vestra commendat, ut in singulis Concil. statutum est. Gratus Episcopus dixit. Ergo persuasio interdum prudentes solet arcere á peccatis, et imprudentes debet motus hujuscemodi constringere, si sanum concilium respuunt, et salutare mandatum. Si ergo laici sunt, post commotionem, si contemperint, á communione separentur. Universi dixerunt. Placet.» Ex Concilio igitur hoc patet, quod voluntas ad appetendum aliquid potest adstringi, et ad servandum contra *Lamperianos*. Cæterum, quoniam hic de votis non est formalis locus tractandi, loca Conciliorum solummodo tangam á quibus *Lamperiani* damnantur, fusiori stylo ea (Deo dante) in 2. 2. suo loco narraturus. Ecce. Conc. «*Elisbertinum* c. 13. *Arelatense* secundum cap. 33. *Valentinum*, canon. 2. *Carthaginense*. quartum cap. 204. *Toletanum* quartum can. 53. 54. *Auraicense* c. 27. 28. *Aurelianense* c. 17.» Item merito damnari ab Apost. 1. Tim. 1. «Scimus quia bona est lex, et quod justo non est lex posita, sed injustis, et non subditis, impiis, et peccatoribus, etc.» En loquitur Apostolus de lege, ut dicit vim coactivam: quando ait, quod lex non est posita justo, sed injustis: et tamen dicit, quod lex, etiam hoc modo sumpta, est bona. Ergo voluntati non tantum est quædam necessitas benefaciendi imponenda, sed etiam hoc est bonum.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem tamquam in radice rejicias hæreses *Calvini*, *Lutheri*, *Albanensium*, *Trinitariorum* dicentium: Liberi arbitrii non est homo. Item, Liberum non esse hominis arbitrium. Item, Liberum hominis arbitrium nullum esse. Item, Liberum hominis arbitrium est potentia passiva, non activa, et de necessitate movetur ab appetibili. Vide q. 83. art. 1. Cum enim hic probeat sanctus Doctor, quod voluntas non quæcumque vult, ex necessitate vult, patet, quod illorum omnium hominis voluntariam libertatem negantium fundamentum subruat, et catholicum libertatis humanæ fundamentum jacet. *Secundo* habes: quomodo per rationem tamquam in radice ostendas, prædictos errores merito damnari á scripturis, Eccles. 15. «Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui. Adjecit mandata, et præcepta, si volueris mandata conservare, conservabunt te: Apposui tibi aquam, et ignem, ad quod volueris, porrige manum tuam. Ante hominem vita, et mors, bonum et malum. Quod placerit ei dabitur illi.» Item á Daniel. 13. «Angustie mihi sunt undique, et, quid eligam, ignoro. Si enim hoc egero, mors mihi est, si autem non egero, non effugiam manus vestras, sed me-

lius est mihi absque opere incidere in manus hominum, quam derelinquere legem Dei mei.» Sic ergo Susanna, post verba hæc, eligendo unam partem, altera rejecta, tum verbis, tum factis monstravit, et se esse liberam, et active ad assentiendum concurrere, et de necessitate libertatem suam non moveri ab appetibili tanto, quamvis esset maximum, scilicet, evitare mortem violentam, et grandem honestatis infamiam. Item á Concilio *Aranlicano* c. 13. «Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum non nisi per baptismi gratiam potest reparari.» Non dicit Concilium esse extinctum, sed infirmatum. Item á Concil. *Trid.* sess. 6. c. 1. «omnes homines usque adeo servos fuisse peccati, ut non inde liberari per vim naturæ, aut literam legis Moysi surgere possent, tametsi in eis liberum arbitrium minime extinctum esset, viribus licet attenuatum, et inclinatum.» Item canone 4. «Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium á Deo motum, et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti, atque vocanti, quo ad obtinendam justificationis gratiam se disponat, ac præparet, nec posse dissentire, si velit, sed, velut inanime quoddam, nihil omnino agere, mereque passive se habere, anathema sit.» Item can. 3. «Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium post Adæ peccatum, amissum, et extinctum esse, aut rem esse de solo titul. imo titulum sine re, figmentum denique á Satana injectum in ecclesiam, anathema sit.» Sed de libero arbitrio alias ex professo in suis locis. *Tertio* vides: quomodo ex his, similibusque locis vicissim doctrina hæc Angelica juvetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum merito in 10. *Ethic.* c. 7. sanxisse, altissimam potentiam animæ esse intellectum. *Secundo* habes: quomodo per rationem Philosophi dictum sano modo intelligas, et sic intellectum contra adversarios, si qui sunt, tuearis. . .

Ex art. 4. scilicet ex responsione ad *tertium* habes *primo*: quomodo per rationem, et auctoritatem etiam Philosophi tamquam in radice rejicias hæresim *Pelagii* dicentis: hominem naturalibus liberi arbitrii viribus sese ad gratiam disponere, ac præparare posse, ut ipsi sanctus infundatur spiritus. Item hominem suis naturalibus viribus verbo assentiri, promissionem apprehendere, et non repugnare Spiritui sancto posse. Si enim principium consiliandi, et intelligendi est aliquod aliud, et extrinsecum, scilicet, Deus, utique initium boni operis etiam moralis pure, vel naturalis non poterit esse á liberi arbitrii viribus. Nam liberum arbitrium cum sit facultas voluntatis, et rationis includit ipsum intelligere, et velle. D. Th. ergo determinans ex ratione, quod intelligendi, et consequenter volendi primum principium est extra, et supra nos. *Pelagianos* impugnat, et ad radicem erroris illorum securim ponens ipsos expugnat, ut patet consideranti. *Secundo* habes: quomodo per rationem tamquam in radice ostendas, errorem eorum recte fuisse jamuatum, et quidem ex superabundanti, ab Apostolo 2. Corinth. 3. «Non sumus sufficientes cogitare aliquid á nobis, quasi ex nobis, sed sufficientia nostra ex Deo est.» Ex superabundanti, dixi, quoniam Apostolus loquitur hic non tantum de moralibus, sed etiam de naturalibus cogitationibus, ut ex D. Thoma ibi exponente, dum Philosophum pro intelligentia citat, habetur aperte. Erubescant itaque etiam ab ethico confundi. Item á Concilio *Aranlicano*, cap. 8. «Si quis alium misericordia, alium vero per liberum arbitrium (quod in omnibus est, qui de prævaricatione primi hominis nati sunt) ad gratiam baptismi posse pervenire contendit, á recta fide probatur alienus. Quod, quam sit recte fidei contrarium, ipse Dominus probat, qui non aliquos, sed neminem ad se posse venire testatur, nisi quem pater attraxerit.» et cap. 9. «Divini est muneris, cum recte cogitamus, et pedes nostros á falsitate, et injustitia tenemus. Quoties enim bona agimus, Deus in nobis, atque nobiscum, ut operemur, operatur.» Item á Concilio *Carthaginensi* in Epistola ad *Innocentium primum* Papam. Item ab ipso net Papa *Innocentio*. Item á Concilio *Milevitano* in Epistola ad eundem Papam. Vide de his omnibus epistolis in volumine Conciliorum. Item ab eodem Concilio *Milevitano*, cap. 4. 3. sed de his latius suo loco formali. Item á, ut etc. q. 12. art. 4. et q. 23. art. 1. et q. 62. art. 2.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum jure dixisse in 3. de anima, tex. 43. quod voluntas in ratione est, in irrationabili autem parte animæ concupiscentia, et ira, vel desiderium, et animus. *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum verum philosophi ibi declares, declaratum probes, probatum defendas. *Tertio* habes: quomodo per rationem ostendas, merito à scripturis attribui rationali iram, puta iram contra vitia, etiam concupiscentiam, puta sapientiæ, et hæc attribui etiam Deo. Ut psalm. 4. *Irascimini, et nolite peccare*, et quod contra vitia nobis irasci præcipiat, subdit. *Quæ dicitis in cordibus vestris, compungimini*. Hoc est. Irascimini contra vitia etiam cordialiter solum dicta, idest, deliberata, et adeo contra illa irascimini, ut ex hoc ad veram de his compunctionem, seu contritionem pertingatis. Item Roman. 1. *Deo odibiles*. Ecce, dicit peccatores odio haberi à Deo, juxta illud: *odio sunt Deo impius, et impietas ejus*, Sapi. 14. Item psalmo 44. *Concupiscet rex*, idest, Deus, *decorem tuum*. Item Psalm. 118. *Concupivit anima mea desiderare justificationes tuas in omni tempore*. Quarto habes ex his: quomodo per rationem ostendas, eos errare, qui talia passionum nomina Deo attribui videntes in scripturis arbitrati sunt Deum, aut habere corpus, et animam, vide *quæstio*. 3. art. 1. et 2. aut esse mutabilem, vide *quæstio*. 9. art. 1. et 2. vel aliquid hujusmodi, similes fere *Agarenis*; qui maximum errorem pro magna prudentia venditarunt, dicentes, quod Deus non potest habere filium, quoniam non habet uxorem. et si uxorem haberet, in seditionis periculum id cederet. Quasi quod Zelotypia commovendus esset more hominum contra suam uxorem appetituros, vide *quæstio*. 21. artic. 2. et *quæstio*. 33. ar. 1. et *quæstio*. 41. ar. 4. Licet enim Zelotes in sacris literis vocetur saepe Deus, concitatus, commotus, furore iratus, vel hujusmodi, tamen hæc omnia non passiones in Deo dicunt, sed simplices actus voluntatis, ut ex præsentī articulo suavissime trahitur, vel etiam propter similitudinem effectuum ad homines zelotypos, furore commotos, etc. factorum sic appellatur Deus absque errore aliquo, ut in *quæstio*. 3. art. 2. et *quæstio*. 20. art. primo, q. 21. art. 3.

QUÆSTIO OCTOGESIMA TERTIA,

DE LIBERO ARBITRIO, IN QUATUOR

ARTICULOS DIVISA.

Deinde quæritur de libero arbitrio.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo. Utrum homo sit liberi arbitrii.

Secundo. Quid sit liberum arbitrium: utrum sit potentia, vel actus, vel habitus.

Tertio. Si est potentia, utrum sit appetitiva, vel cognitiva.

Quarto. Si est appetitiva, utrum sit eadem potentia cum voluntate, vel alia.

ARTICULUS I.

Utrum homo sit liberi arbitrii.

Pro negativa.—Videtur quod homo non sit liberi arbitrii.

1. Quicumque est liberi arbitrii, facit quod vult. Sed homo non facit quod vult. Ergo homo non est liberi arbitrii.

Minor prob., quia ad Rom. 7. dicitur

non enim quod volo bonum, hoc ago, sed quod odi malum, illud facio.

2. Ejus, qui est liberi arbitrii, est velle, et non velle, operari, et non operari. Sed hominis non est velle, et non velle, operari, et non operari. Ergo homo non est liberi arbitrii.

Minor prob., quia dicitur ad Rom. 9. *non est volentis, scilicet velle, neque currentis, scilicet currere.*

3. Qui movetur ab alio, non est liberi arbitrii. Sed voluntas hominis movetur ab alio. Ergo homo non est liberi arbitrii.

Maior, quia liberum est, quod est sui causa, ut dicitur 1. Metaph. tex. 2.

Minor quia proverb. 21. dicitur. *Cor regis in manu Dei, et quocumque voluerit, vertet illud*: et Philipp. 2. *Deus est qui operatur in nobis, velle et perficere.*

4. Quicumque est liberi arbitrii, est

dominus suorum actuum. Sed homo non est dominus suorum actuum. Ergo homo non est liberi arbitrii.

Minor, dicitur enim Hierem. 10. *Non est in homine via ejus, nec viri est, ut dirigat gressus suos.* Ergo homo non est dominus suorum actuum.

5. *Qualis unusquisque est, talis finis videtur ei ex 3. Ethicorum cap. 5.* Sed non est in potestate nostra aliquales esse. Ergo naturale est nobis ut aliquem finem sequamur, et non ex libero arbitrio. Minor, quia est nobis á natura, ut simus quales sumus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Eccles. 15. dicitur. *Deus ab initio constituit hominem, et reliquit eum in manu consilii sui.* Glossa interlin. *in libertate arbitrii.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Homo est liberi arbitrii.

Prob. dupliciter, primo: si homo non esset liberi arbitrii, frustra essent consilia, exhortationes, præcepta, prohibitiones, præmia et pænæ, quod est inconveniens.

Secundo probatur ex differentia, quæ est inter modum operandi creaturæ rationalis, et aliorum agentium: sunt enim agentia in triplici differentia. Quædam enim sunt, quæ agunt absque judicio, et hujusmodi sunt omnia cognitione carentia. Lapis enim cum movetur deorsum, movetur absque aliquo judicio. Quædam vero sunt, quæ agunt judicio non libero, sed quod est ex naturali instinctu: et hujusmodi sunt omnia animalia bruta; judicat enim ovis videns lupum, eum esse fugiendum, naturali judicio, et non libero, quia non ex collatione, sed ex naturali instinctu hoc judicat. Creatura autem rationalis agit judicio libero. Agit quidem judicio ad differentiam inanimatorum, quia creatura rationalis per vim cognoscitivam judicat aliquid esse fugiendum, vel prosequendum. Agit vero judicio libero, ad

differentiam brutorum, et hoc ostenditur hac ratione.

Judicium quod est ex collatione rationis circa particularia operabilia, est judicium liberum quod potest in opposita ferri. Sed judicium, quo creatura rationalis operatur, est ex collatione rationis circa particularia operabilia. Ergo creatura rationalis operatur judicio libero.

Maior prob. quia judicium rationis circa contingentia, habet viam ad opposita, et per consequens liberum, ut patet in dialecticis Syllogismis, et Rhetoricis persuasionibus. Sed judicium rationis circa particularia est judicium circa contingentia; cum particularia operabilia sint quædam contingentia. Ergo judicium rationis circa particularia operabilia est liberum.

Minor prob., quia homo est rationalis, et ideo operatur judicio rationis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor, ad prob. dicitur, quod sicut supra dictum est, appetitus sensitivus, etsi obediat rationi, tamen potest aliquo modo repugnare, concupiscendo contra illud, quod ratio dicat. Hoc ergo est bonum, quod homo non facit, cum vult, scilicet non concupiscere contra rationem.

Ad 2. Neg. minor ad prob. dicitur, quod verbum illud Apostoli non est sic intelligendum, quasi homo non velit, et non currat libero arbitrio, sed quia liberum arbitrium ad hoc non est sufficiens, nisi moveatur, et juvetur á Deo; et sensus est quod non est volentis neque currentis, solis propriis viribus.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod aliquid potest moveri ab alio dupliciter. Uno modo, ut moveatur ab alio tamquam á causa proxima et taliter ut ipsum, quod movetur, nullo modo se moveat: sicut movetur sagitta á sagittante. Alio modo, quod moveatur quidem ab alio tamquam á prima causa sui motus, tamen sic, ut etiam quod movetur, mo-

veat scipsum ad agendum. Quod movetur ab alio primo modo, verum est quod non est liberi arbitrii. Sed quod movetur ab alio secundo modo, est liberi arbitrii, et in hoc sensu negatur ipsa maior. Ad probationem dicitur, quod id, quod est liberi arbitrii, est quidem sui causa, idest, causa sui motus, tamen non est necesse ut sit prima causa sui motus. Tunc ad minorem dicitur, quod homo movetur á Deo sicut á prima causa, qui non solum non tollit libertatem, sicut nec tollit proprios actus, sed potius confert sua actione libertatem, cum agat in unoquoque secundum ejus proprietatem.

Ad 4. Neg. minor ad prob. dicitur, quod non est hominis via ejus, nec ut dirigat gressus suos, quantum ad executionem electionum, quia potest impediri, tamen ipsæ electiones, supposito divino auxilio, sunt in potestate nostra.

Ad 5. Dicitur, quod homo potest dici qualis, et inclinari in aliquid dupliciter. Vel per qualitates naturales. Vel per qualitates supervenientes. Qualitates naturales sunt in duplici differentia. Quædam pertinent ad partem intellectivam. Et quædam ad corpus, vel ad virtutes corpori annexas. Qualitas naturalis spectans ad partem intellectivam est appetitus ultimi finis: et hæc qualitas, sive inclinatio non subjacet libero arbitrio, ut supra dictum est. Qualitates naturales pertinentes ad corpus, vel ad vires corporeas, sunt diversæ complexiones diversorum hominum impressæ ab aliqua corporea causa, per quas inclinatur in hoc, vel illud; et licet non sit liberum habere, vel non habere ipsas, tamen istæ inclinationes subjacent iudicio rationis, cui obedit ratio particularis, ut dictum est. Qualitates vero extraneæ, ut sunt habitus, et passionēs, secundum quas, aliquis magis in unum, quam in alterum inclinatur, subjacent etiam iudicio rationis, et libertati, in quantum est in nostra potestate eas ac-

quirere, vel repudiare: et sic patet quod nulla est qualitas libero arbitrio repugnans. Unde ad minorem dicitur, quod licet respectu qualitatū naturalium non sit in potestate nostra habere, vel non habere tales qualitates, tamen dum habentur, subjiciuntur iudicio rationis. Respectu vero qualitatū extranearum, est absolute falsa minor, quia est in potestate nostra eas habere, vel repudiare.

ARTICULUS II.

Utrum liberum arbitrium sit potentia.

Pro negativa.—Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia.

1. Iudicium non nominat potentiam, sed actum. Sed liberum arbitrium nihil aliud est, quam liberum iudicium. Ergo liberum arbitrium non est potentia, sed actus.

2. Facultas voluntatis et rationis est habitus. Sed liberum arbitrium est facultas voluntatis et rationis. Ergo liberum arbitrium est habitus.

Et confirm., quia Bernardus dicit, quod *liberum arbitrium est habitus animæ liber sui*.

3. Nulla potentia naturalis tollitur per peccatum. Sed liberum arbitrium tollitur per peccatum. Ergo liberum arbitrium non est potentia.

Minor prob., quia August. in Enchir. cap. 30. dicit, quod *homo male utens libero arbitrio, et se perdit, et ipsum*.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Nihil est subjectum habitus (ut videtur) nisi potentia. Sed liberum arbitrium est subjectum habitus, scilicet gratiæ: quæ sibi assistente, bonum eligit. Ergo liberum arbitrium est potentia.

Determinatio.

Distinctio. Nomen liberi arbitrii dupliciter potest sumi. Uno modo secundum propriam significationem vocabuli. Alio modo secundum communem usum loquendi. Primo modo, significat actum quemdam, scilicet libere iudicare. Se-

cundo modo, significat principium huius actus, scilicet quo homo libere iudicat, et de libero arbitrio sic sumpto est quæstio.

CONCLUSIO. Liberum arbitrium est potentia.

Prob. Liberum arbitrium, prout nominat principium actus, vel est potentia, vel habitus, vel potentia simul cum habitu. Sed non est habitus, nec potentia simul cum habitu. Ergo est tantum potentia.

Maior, quia principium actus in nobis est potentia, et habitus: dicimur enim cognoscere aliquid per scientiam, quæ est habitus, et per intellectum, qui est potentia.

Minor prob. dupliciter. Primo. Si liberum arbitrium est habitus, oportet quod sit habitus naturalis. Sed non potest esse habitus naturalis. Ergo non est habitus.

Maior conditionalis prob. Quia habere liberum arbitrium, est homini naturale. Igitur si liberum arbitrium esset habitus, necessario esset naturalis.

Quod autem non possit esse habitus naturalis, probatur. Quia ad ea, ad quæ per liberum arbitrium inclinamur, non inclinamur naturaliter: repugnat enim quod inclinemur naturaliter et libere. Ad ea autem, ad quæ inclinamur per naturales habitus inclinamur naturaliter, sicut ad assentiendum primis principiis. Repugnat ergo dicere quod liberum arbitrium sit habitus naturalis, quia ad idem libere, et non libere, respectu ejusdem inclinamur. Libere, quia per liberum arbitrium: non libere, quia per habitum naturalem.

Secundo prob. eadem minor, scilicet quod liberum arbitrium non sit habitus. Habitus est quo bene, vel male inclinatur ad passiones, vel ad actus, ita ut per unum habitum bene nos habemus, et per suum oppositum male. Nam per temperantiam bene nos habemus ad concupiscentias, et per intemperantiam ma-

le: per scientiam etiam bene nos habemus ad actum intellectus, et per contrarium habitum male. Sed per liberum arbitrium indifferenter male, vel bene nos habemus ad male, vel bene eligendum. Ergo liberum arbitrium non est habitus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod consuevit potentiam significari nomine actus. Unde hoc nomen liberum arbitrium, quamvis nominet actum, scilicet ipsum actum libere iudicandi, tamen potest etiam significare ipsam potentiam, quæ est principium actus, et hoc manifeste apparet ex hoc, quia si liberum arbitrium nominaret semper actum, posset dici quod liberum arbitrium non semper maneret in homine, cum non semper sit talis actus; significat igitur potentiam.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod facultas non semper significat habitum, sed aliquando significat etiam potentiam expeditam ad operandum, et sic ponitur in definitione liberi arbitrii, dum dicitur quod liberum arbitrium est facultas.

Ad authoritatem autem Bernardi dicitur, quod Bernardus non accipit habitum, prout distinguitur contra potentiam, sed secundum quod significat habitudinem quamdam, qua aliquis aliquo modo se habet ad actum, quod quidem est tam per potentiam, quam per habitum. Nam homo per potentiam potest operari, et per habitum potest male, vel bene operari.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod per peccatum non tollitur liberum arbitrium, quantum ad libertatem naturalem, ita ut possit cogi, sed quantum ad libertatem, quæ est à culpa, de quo alibi erit sermo.

ARTICULUS III.

Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva.

Pro negativa.—Videtur quod liberum arbitrium non sit potentia appetitiva.

1. Ratio est potentia cognoscitiva, et non appetitiva. Sed liberum arbitrium spectat ad rationem. Ergo liberum arbitrium est potentia cognoscitiva, et non appetitiva.

Maior, quia Damas. lib. 2. ortho. fid. cap. 27. dicit, quod *cum rationali confestim comitatur liberum arbitrium*.

2. Judicare est actus cognitivæ virtutis. Sed liberum arbitrium dicitur quasi liberum iudicium. Ergo liberum arbitrium est cognitiva potentia.

3. Electio pertinere videtur ad cognitionem. Sed ad liberum arbitrium præcipue pertinet electio. Ergo liberum arbitrium est potentia cognoscitiva.

Maior, quia electio importat quamdam comparationem unius ad alterum, quod est proprium cognitivæ virtutis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Desiderium est actus appetivæ virtutis. Electio est desiderium eorum, quæ sunt in nobis. Ergo electio est actus appetivæ virtutis. Sed liberum arbitrium est secundum quod elegimus. Ergo liberum arbitrium est virtus appetitiva.

Determinatio.

CONCLUSIO. Liberum arbitrium est potentia appetitiva.

Prob. Principium electionis principaliter est potentia appetitiva. Sed liberum arbitrium est principium electionis. Ergo liberum arbitrium est potentia appetitiva.

Maior declar. et prob. Sciendum igitur quod ad electionem concurrat aliquid ex parte cognitivæ virtutis, et aliquid ex parte appetivæ. Ex parte cognitivæ requiritur consilium, per quod dijudicatur quod sit alteri præferendum. Ex parte autem appetitivæ requiritur quod appetendo acceptetur, quod per consilium dijudicatur: quid autem horum

principaliter sit in electione, scilicet consilium rationis, vel acceptatio appetitus Arist. sub dubio in 6. Ethicorum c. 11. reliquit utrum electio principaliter ad vim appetivam, quam ad cognitivam pertineat. In tertio tamen c. 2. et hic declinat magis, quod pertineat ad vim appetitivam, hac ratione. Quod habet bonum pro objecto, spectat ad vim appetitivam: quia bonum, inquantum huiusmodi est objectum appetitus. Sed electio habet pro objecto bonum. Objectum enim electionis est illud, quod est ad finem, quod inquantum huiusmodi, habet rationem boni. Ergo electio principaliter est actus potentivæ appetitivæ, et sic restat probata maior.

Minor, quia proprium liberi arbitrii est electio: ex hoc enim liberi arbitrii esse dicimur, quia possumus unum recipere, altero recusato, et hac ratione natura liberi arbitrii ex electione, tamquam ex proprio actu investigatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ad eius probationem. Quod liberum arbitrium concomitatur quidem rationem quia potentivæ appetitivæ concomitantur apprehensivas, sed tamen non est potentia apprehensiva.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod iudicium spectat, non solum ad rationem, sed etiam ad appetitum: nam iudicium est quasi quædam conclusio consilii. Consilium autem concluditur, et determinatur, primo per sententiam rationis, secundo per acceptationem appetitus, et hoc modo electio dicitur quoddam iudicium, secundum scilicet quod acceptatur ab appetitu, et ab eo denominatur liberum arbitrium.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, et ad eius probationem, quod ista collatio pertinet ad rationem antecederet, complete tamen, et terminative pertinet ad appetitum, qui dicitur eligere, quatenus unum alteri præoptat.

ARTICULUS IV.

Utrum liberum arbitrium sit alia potentia á voluntate.

Pro affirmativa.—Videtur quod liberum arbitrium sit alia potentia á voluntate.

1. *Thelisis* est alia potentia á *Bulisi*. Sed *Thelisis* est voluntas, *Bulisi* vero liberum arbitrium. Ergo liberum arbitrium est alia potentia á voluntate.

Maiores est Damas. 2. orth. fid. c. 22. qui dicit, quod aliud est *Thelisis*, aliud vero *Bulisi*.

Minor, quia secundum eundem Damas. *Bulisi* est voluntas, quæ est circa aliquid quasi unius per comparisonem ad alterum.

2. Potentiæ, quarum actus sunt diversi, et ipsæ sunt diversæ. Sed actus liberi arbitrii et voluntas sunt diversa. Ergo et liberum arbitrium, et voluntas sunt diversæ potentiæ.

Maiores, quia potentiæ per actus cognoscuntur.

Minor, quia electio, qui est actus liberi arbitrii, est aliud á voluntate, quia voluntas est de fine, electio vero de iis quæ sunt ad finem.

3. Ex parte intellectus sunt duæ potentiæ, scilicet agens et possibilis. Ergo etiam ex parte appetitus intellectivi debet esse aliqua potentia præter voluntatem, quæ potentia nihil aliud videtur esse, nisi liberum arbitrium. Consequens probatur. Quia voluntas est appetitus intellectivus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Damas. dicit lib. 3. orth. fid. c. 14. quod *liberum arbitrium nihil aliud est quam voluntas*.

Determinatio.

CONCLUSIO. Voluntas, et liberum arbitrium non sunt duæ, sed una potentia.

Prob. Sicut se habet intellectus ad rationem, ita se habet voluntas ad vim electivam, idest ad liberum arbitrium.

ARTIC. IV.

Sed ejusdem potentiæ est intelligere, et ratiocinari. Ergo ejusdem potentiæ est velle et eligere.

Maiores prob. dupliciter. Primo, quia potentias appetitivas oportet esse proportionatas potentiis apprehensivis. Unde sicut ex parte apprehensionis intellectivæ se habet intellectus, et ratio, ita ex parte appetitus intellectivi se habet voluntas, et liberum arbitrium.

Secundo prob. ex habitudine actuum. Nam sicut intelligere importat simplicem apprehensionem alicujus rei absque collatione, et ratiocinari importat discurre de uno in aliud, scilicet de noto ad ignotum; ita ex parte appetitus, velle importat simplicem appetitum alicujus rei, eligere vero, est appetere aliquid, propter alterum consequendum.

Tertio prob. ex habitudine objectorum, quia sicut objectum intellectus sunt prima principia, quæ intelliguntur absque discursu; objectum vero rationis est conclusio, quæ ex principiis innotescit; ita ex parte appetitus objectum voluntatis est finis, qui propter se appetitur: objectum vero liberi arbitrii sunt ea, quæ sunt propter finem. Sicut enim se habent principia ad conclusiones, sic se habet finis ad ea, quæ sunt ad finem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maiores, ad prob. dicitur, quod Damas. distinguit *Bulisi* á *Thelisi* non propter diversitatem potentialium sed propter differentiam actuum, reducibilem tamen ad eandem potentiam.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod non quælibet diversitas actuum facit diversitatem potentialium, sed illorum tamen, qui ad eandem potentiam pertinere non possunt. Tunc ad minorem dicitur, et ad ejus probationem, quod electio et voluntas, idest velle, sunt diversi actus spectantes ad eandem potentiam volitivam, sicut intelligere et ratiocinari ad eandem potentiam intellectivam.

Ad 3. Neg. conseq. et ratio est, quia ut movens, et ideo non oportet in intellectu comparatur ad voluntatem, luntate ponere agens, et possibile.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 83.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem interimas hæreses *Lutheri*, *Calvini*, *Albanesium*, *Trinitariorum* (de his quæst. 82. ar. secundo) negantium liberum hominis arbitrium. Item *Oecolampadii*, *Melancthonis*, *Jacobi Præpositi*, *Petri Abaylardi*, *Parmenianistarum*, *Lutheri*, *Pelagii* dicentium, Liberum hominis arbitrium nullam habere in suis operationibus activitatem, non agere, sed pati. Item: Liberum hominis arbitrium causa est non effectiva suorum actuum, sed respectiva dumtaxat, ut solummodo passive se habeat. Item: libertate nihil sit, sed omnia ex necessitate eveniunt. Item, liberum arbitrium ita habere hominem, ut, si velit, in Deum credat, et non credat, si illa ita videre videatur, et placeat, et ita in eo, quod credit, si velit, perseveret, vel non perseveret. Item: Lib. arb. post peccatum est res de solo titulo, et dum facit, quod in se est peccat mortaliter (hanc specialiter damnat *Leo X.* in Bulla sua contra errores *Lutheri*.) Item: Liberum arbitrium hominis suis viribus posse præcepta divina implere. Contra enim hos omnes in variis locis iste D. Tho. articulus pugnat, eosque expugnat. Secundo habes: quomodo per rationem ostendas, recte horum errores damnari à scripturis Deuter. 30. «Considera, quod hodie proposuerim in conspectu tuo vitam, et bonum, mortem, et malum, ut diligas dominum Deum tuum, et ambules in viis ejus, et vivas, et multiplicet te, benedicatque tibi: si autem aversum fuerit cor tuum, et audire nolueris prædico tibi hodie, etc.» Item Matth. 23. «Volui congregare filios tuos et noluisti.» Item Luc. 9. «Si quis vult post me venire, etc.» Item Apoc. 2. «Dedi illi tempus poenitentiae, et non vult poenitere.» Item Ezech. 36. «Dabo eis cor aliud, et spiritum novum dabo eis, ut in præceptis meis ambulent,» etc. Item ibi. «Et faciam, domus Israel, non propter vos: sed propter nomen meum sanctum, quod profanastis in gentibus., Patet ergo, quod ad volendum bonum nos movet Spiritus sanctus, et non propter merita nostra aliquo modo præcedentia, et consequenter, quod gratia Dei sine meritis quibuscumque nostris prævenit nos, ut bonum velimus. Item Ezech. 18. «Projicite à vobis omnes iniquitates vestras, et facite vobis cor novum, et spiritum novum.» Ecce, liberum arbitrium apertissime, sicut supra 36. *Gratia adjuvans liberum ipsum arbitrium in bonum.* Dicit ergo, *facite vobis, et dabo vobis.* Quare jubet, si ipse daturus est? Quare dat, si homo facturus est? Quia nimirum dat, quod jubet et adjuvat, ut faciat is, cui jubet. Semper ergo in bonis voluntas est libera, sed non semper est bona. Aut enim est à justitia libera, quando servit peccato: et tunc est mala: aut à peccato libera; quando servit justitiæ, et tunc est bona. Ex Rom. 6. «Gratia vero Dei semper est bona, et per hanc fit, ut homo sit bonæ voluntatis.» Item 4. etc. ut quæst. 82. art. 2. Item à Concilio *Milevitano* cap. 4. «Hæc gratia non solum ostendit, quid appetere sciamus, aut vitare, sed per eam nobis præstatur, ut, quod faciendum cognoverimus, etiam facere diligamus, atque valeamus. Cum enim dicat Apostolus, scientia inflat, charitas vero ædificat, valde impium est ut credamus ad eam, quæ inflat, nos habere gratiam Christi, ad eam vero, quæ ædificat, non habere, cum sit utrumque donum Dei, et scire quid facere debeamus, et diligere, ut faciamus, ut, ædificante charitate, scientia non possit inflare., Item cap. Quicumque dixerit: «Si gratia non daretur, non quidem facile, sed tamen per liberum arbitrium possemus etiam sine illa implere divina mandata; Anathema sit., Item à Concilio *Carthag.* in epistola ad Papam *Innoc. I.* sic: «Error 1. Quod naturaliter possit implere legem, qui vult, et quod Deus legem ad adiutorium dedit (quasi videlicet sine illa naturaliter possemus scire, quid agere debeamus pro vita æterna assequenda) Error secundo. Ad perficiendam justitiam, et Dei mandata complenda sola humana suffi-

cere potest natura. Item á Concilio *Milevitano ad Innocentium Primum*, et ab eodem *Innoc.* in rescripto ad idem Concilium, ut patet in Conciliorum volumine locis suis. Item á, etc. *ut q. 82. articul. 4. Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Sancti Doctoris articulus hic, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem radicalem ostendas; Concilia illa (de quibus *articulo primo* et *quæst. 82. articulo 2. 4.*) cum scripturis merito sanxisse, liberum arbitrium manere semper in homine, ad bonumque, ac malum se habere. Radix enim veritatum harum est, quia liberum arbitrium non est actus, neque habitus, sed potentia, ut declaratur in textu. *Secundo* habes: quomodo per rationem sano modo intelligas Concilium *Arausicanum* cap. 13. «Arbitrium voluntatis in primo homine infirmatum, nisi per gratiam baptismi, non potest reparari, quod amissum, nisi á quo potuit dari, non potest reddi, unde ipsa veritas dicit, si filius vos liberaverit, vere liberi eritis.» Concilium hoc dicit expresse, liberum arbitrium per peccatum amitti, seu esse amissum. Sed hoc intellige, non juxta sensum hæreticum, supra *quæst. 82. art. 2. et 4. et qu. 83. art. 1.* reprobatur: sed juxta sensum á D. Thoma in responsione ad *tertium* catholice hic explicatum. Taceo, quod ex Concilii intentione contra *Pelagianos* habita, et ipsius contextu habes, quod per *ly amissum* intelligitur *ly infirmatum*, quod prædixerat. Est ergo post peccatum infirmatum, idest, quoad sanitatem amissum, quamvis numquam quoad esse suum naturale (ut intellexit hæresis multiplex supradicta) amissum dici debeat. Si enim naturalia in dæmonibus etiam splendidissima remanserunt, ut dicit Dionys, *quarto cap. de divinis nominibus*, et allegatur supra, *quæst. 64. articulo primo*, non erit mirum, si Concilium numquam somniavit, liberum arbitrium quoad esse naturale posse amitti. Ex his, tamquam regulam trahere potes illud, quod Beatus Hilarius libro secundo de Trinitate his verbis expressit. «De intelligentia hæresis, non de scriptura est, et sensus, non sermo, fit crimen.» Hæc ille. Regulam hanc sancti Hilarii intelligas de sermone ordinate prolato (quod semper faciunt sacre scripturæ, et concilia) non aliter. Nam ex verbis *inordinate prolatis* incurritur hæresis, ut ait Beatus Hieronymus, et citatur á Magistro sententiarum in *quarto distinc. 13. et supra quæst. 31. articulo secundo. Tertio* vides: quomodo ex his vicissim doctrina hæc Angelica declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum in 3. *Eth. c. 2.* virtualiter dixisse merito, quod liberum arbitrium est potentia appetitiva. Dicit enim ibi, quod electio est desiderium eorum, quæ sunt in nobis. Cum ergo liberi arbitrii sit eligere, seu ad id pertineat electio, ut dicitur Dan. 13. per *ly quod eligam ignoro*, sup. *quæst. 82. art. 2.* patet, quod per illud dictum Philosophus affirmavit, quod liberum arbitrium est potentia appetitiva. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissam Philosophi sententiam et declares, et probes, et defendas.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito scripturas uti nomine voluntatis pro libero arbitrio. Raro enim liberum arbitrium nominant isto vocabulo, semper autem ferme nomine voluntatis. Ut, *si vis ad vitam ingredi, serva mandata. Item, vis sanus fieri? Item: qui vult venire post me, etc. Item: si volueritis, et audieritis me, bona terræ comedetis. Item: apposui tibi ignem, et aquam, ad quod volueris, extende manum. Item, in lege ejus noluerunt ambulare, et alia passim.* Ex hoc namque, quod liberum arbitrium et voluntas sunt eadem realiter potentia, ideo factum est, ut nomen voluntatis pro liberi arbitrii nomine á sacris et literis, et conciliis usurpetur. *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum verum illarum scripturarum, in quantum per nomen voluntatis liberum arbitrium significant, et declares, et probes, et defendas.

Consequenter considerandum est de actibus, et de habitibus animæ, quantum ad potentias intellectivas, et appetitivas. Aliæ enim potentiæ non pertinent directe ad considerationem Theologi. Actus autem, et habitus appetitivæ partis ad considerationem moralis scientiæ pertinent. Et ideo in secunda parte hujus operis de eis tractabitur, in qua considerandum est de morali materia. Nunc autem de actibus, et habitibus intellectivæ partis agetur. *Primo* quidem de actibus. *Secundo* autem de habitibus. In consideratione vero actuum hoc modo procedemus. *Primo* namque considerandum est, quomodo intelligit anima corpori conjuncta. *Secundo*, quomodo intelligit à corpore separata. Prima autem consideratio erit *tripartita*. *Primo* namque considerabitur, quomodo anima intelligit corporalia, quæ sunt infra ipsam. *Secundo*, quomodo intelligit seipsam, et ea, quæ in ipsa sunt. *Tertio*, quomodo intelligit substantias immateriales, quæ sunt supra ipsam.

Circa cognitionem rerum corporalium tria considerata occurrunt. *Primo* quidem, per quid ea cognoscit. *Secundo*, quomodo, et quo ordine. *Tertio*, quid in eis cognoscit.

Circa primum quærentur octo.

Primo. Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Secundo. Utrum intelligat ea per essentiam suam, vel per aliquas species.

Tertio. Si per aliquas species, utrum species omnium intelligibilium sint ei naturaliter innatæ.

Quarto. Utrum effluent in ipsam ab aliis quibus formis immaterialibus separatis.

Quinto. Utrum anima nostra omnia,

quæ intelligit, videat in rationibus æternis.

Sexto. Utrum cognitionem intelligibilem acquirat à sensu.

Septimo. Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Octavo. Utrum judicium intellectus impediatur per impedimentum sensivarum virtutum.

ARTICULUS I.

Utrum anima cognoscat corpora per intellectum.

Pro negativa.—Videtur quod anima non cognoscat corpora per intellectum.

1. Ea, quæ per intellectum cognoscuntur, sunt in anima per essentiam. Sed corpora non possunt esse in anima per essentiam. Ergo corpora non possunt cognosci per intellectum.

Maior prob., quia August. dicit 12. super Gen., ad lit. c. 25. quod *visio intellectualis est eorum, quæ sunt per suam essentiam in anima.*

Et confirmatur hæc ratio, quia August. dicit in 2. Soli. c. 4. quod *corpora intellectu comprehendendi non possunt, nec aliquod corporeum nisi sensibus videri potest.*

2. Sicut se habet sensus ad intelligibilia, ita se habet intellectus ad sensibilia. Sed anima per sensum nullo modo potest cognoscere spiritualia, quæ sunt intelligibilia. Ergo nullo modo per intellectum potest cognoscere corporalia.

3. Intellectus est necessariorum, et semper eodem modo se habentium. Sed corpora omnia sunt mobilia, et non eodem modo se habentia. Ergo anima non potest cognoscere corpora per intellectum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Scientia est in intellectu. Ergo si intellectus non cognoscit corpora: sequitur quod nulla scientia sit de corpori-

bus. Et sic peribit scientia naturalis, quæ est de corpore mobili.

Determinatio.

Antiquorum philosophorum opinio.

Primi philosophi, qui de naturis rerum inquisierunt, respondebant huic quæsito negative, scilicet quod nulla certitudo de rerum veritate à nobis haberi potest, quod sic ostendebant. Quod est in continuo fluxu, per certitudinem apprehendi non potest. Sed omnia sensibilia sunt in continuo fluxu. Ergo anima nostra nullam omnino certitudinem de rebus habere potest.

Maiorem probabant, quia quod est in continuo fluxu prius labitur, quam mente dijudicetur: sicut Heraclitus dixit quod *non est possibile aquam fluvii currentis bis tangere*, ut recitat Philosophus in 4. Metaphys. tex. 22.

Minorem vero suadebant, quia existimabant nihil esse in mundo præter corpus. Corpora autem omnia in continuo fluxu et motu esse putabant. Unde concludebant omnia quæ sunt in universo, esse in continuo fluxu.

Platonis sententia.

His autem superveniens Plato, ut posset salvare certam cognitionem de rebus à nobis per intellectum haberi, posuit præter ista corporalia aliud genus entium, à materia et motu separatum, quod nominabat species, sive ideas, per quarum participationem unumquodque istorum singularium, et sensibilibum dicitur, vel homo, vel equus, vel aliud huiusmodi. Sic ergo dicebat scientias, et diffinitiones, et quidquid ad actum intellectus pertinet, non referri ad ista corporalia sensibilia, sed ad illa immaterialia separata, ut sic anima non intelligat ista corporalia, sed horum corporalium species separatas.

Ratio Platonis.

Ratio qua movebatur Plato ad ponendam ideas, erat talis. Ea quæ sunt in intellectu universaliter et immaterialiter, et immobiliter, debent etiam esse

in seipsis universalia immaterialia, et immobilia. Sed formæ rerum intellectarum sunt in intellectu universaliter, immaterialiter, et immobiliter. Ergo formæ rerum intellectarum sunt in seipsis universales. Corpora autem non sunt huiusmodi. Ergo ponendæ sunt ideæ.

Maiorem probabat, quia existimabat ipse, omnem cognitionem fieri per naturalem similitudinem et propterea credidit quod forma cogniti ex necessitate sit in cognoscente, eo modo, quod est in cognito.

Minorem vero manifestabat, ex ipsa operatione intellectus, qui intelligit universaliter, et per modum necessitatis cuiusdam. Modus autem operationis est secundum modum formæ agentis. Sed operatio intellectus est immaterialis. Ergo et forma, quæ est principium actionis.

Unde Plato concedebat quod possumus habere certam cognitionem de rebus, quod priores Philosophi negaverunt.

Ad eorum rationem, respondebat Plato ad minorem, quod licet corpora essent in continuo fluxu, ideæ tamen, et species corporum erunt immobiles et invariabiles, et ideo de ipsis poterat esse scientia.

Reprobatio opinionis Platonis

Sed Platonis sententia dupliciter apparet falsa. Primo quia si ideæ, sive species, quæ ab eo ponuntur, sunt immateriales et immobiles, et non possunt haberi scientiæ nisi de huiusmodi speciebus: sequeretur quod excluderetur à scientia cognitio motus et materiæ, quod tamen est proprium scientiæ naturalis.

Secundo, quia derisibile videtur ut dum rerum quæ nobis manifestæ sunt, notitiam quærimus, alia entia in medium afferamus, quæ ab istis sensibilibus differant secundum esse, propter quod illis cognitis, non propter hoc, de istis sensibilibus iudicare possemus.

Ad rationem Platonis responsio.

Ad rationem autem Platonis respondetur, negando maiorem. Et ad probationem dicitur, quod licet cognitio fiat per similitudinem cogniti, tamen non est necesse quod forma rei cognitæ sit eodem modo in re cognita, et in intellectu, sicut non est necesse quod forma in qua aliqua duo assimilantur, sit eodem modo in utroque simili. Videmus enim quod duo alba sunt similia, putanix et saccharum, et tamen albedo non est eodem modo in nive et in saccharo. In nive enim est intensior, quam in saccharo, et iterum in nive est albedo separata à dulcedine, in saccharo vero est conjuncta dulcedini. Hoc idem apparet in sensu et sensibili: nam forma rei sensibilis in qua assimilantur sensus et sensibile, alio modo est in sensu, et alio modo extra animam. Nam in sensu est absque materia, extra animam vero est materialiter. Et propterea idem dicendum est de formis rerum intelligibilium, quæ licet sint extra animam in materia, tamen in intellectu sunt immaterialiter, cum ipse intellectus sit immaterialis, et recipiat species secundum modum suum. Ex quibus sequitur responsiva conclusio, quæ est.

CONCLUSIO. Anima per intellectum cognoscit corpora, cognitione immateriali, universali, et necessaria.

Prob. Cognoscens, recipiens in se similitudines rerum corporearum immaterialiter, universaliter, etc. cognoscit corpora cognitione immateriali, universali, et necessaria. Sed intellectus recipit rerum corporearum species immaterialiter, etc. Ergo cognoscit corpora cognitione immateriali, etc.

Minor. Receptum est in recipiente per modum recipientis. Sed intellectus est immaterialis. Ergo recipit species immaterialiter, etc.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad probationem, et confirmationem dicitur, quod verbum

TOM. II.

Aug. est intelligendum quantum ad ea quibus intellectus cognoscit, non autem quantum ad ea quæ intellectus cognoscit. Cognoscit enim corpora intelligendo: sed non per corpora, neque per similitudines materiales et corporeas, sed per species immateriales et intelligibiles, quæ per sui essentiam in anima esse possunt.

Ad 2. Neg. maior. Non enim est dicendum, sicut Aug. dicit 22. de civitate Dei c. 29. quod sicut sensus cognoscit sola corporalia, ita intellectus cognoscat sola spiritualia, quia sequeretur quod Deus et angeli corporalia non cognoscerent. Hujus autem diversitatis ratio est, quia inferior virtus non se extendit ad ea, quæ sunt superioris virtutis, sed virtus superior ea quæ sunt inferioris virtutis excellentiori modo operatur.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod licet corpora sint mobilia, habitudines tamen ipsarum rerum sunt immutabiles; cum enim transmutatio sit secundum qualitatem, remanet substantia immobilis: et cum transmutatur forma substantialis remanet materia immobilis. Rerum etiam mutabilium sunt immobiles habitudines: sicut Sortes, etsi non semper sedeat, tamen immobiliter est verum quod quando sedet, in uno loco manet. Et propter hoc nihil prohibet de rebus mobilibus immobilem scientiam habere.

ARTICULUS II.

Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima per essentiam suam corporalia intelligat.

1. Similitudines corporum sunt ipsamet substantia animæ. Sed anima intelligit corpora per similitudines corporum. Ergo anima per suam essentiam intelligit corpora.

Maior, quia Aug. dicit. 10. de Trin. c. 5. quod anima imagines corporum

convolvit, et rapit factas in semetipsa, de semetipsa.

2. *Anima est quodammodo omnia*, ut Philos. dicit lib. 3. de anima, textu 37. Ergo anima per seipsam omnia cognoscit.

Conseq. prob. Quia simile simili cognoscitur. Unde si anima sit omnia, erit omnibus similis, et per seipsam omnia cognoscere poterit.

3. Illud, in cujus essentia sunt creaturæ corporeæ, nobiliori modo, quam sint in seipsis, per suam essentiam poterit omnia corporalia cognoscere. Sed in essentia animæ sunt res omnes corporeæ nobiliori modo, quam sint in seipsis. Ergo anima per suam essentiam omnes corporales creaturas cognoscere poterit.

Minor prob. Inferiora sunt in superioribus eminentiori modo, quam sint in seipsis. Sed anima est superior corporalibus creaturis. Ergo corporales creaturæ existunt in substantia animæ nobiliori modo, quam in seipsis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit 9. de Trinitate c. 3. Quod mens corporearum rerum notitias per sensus corporis colligit. Ipsa autem anima non est cognoscibilis per corporis sensus. Ergo anima non cognoscit res corporeas per suam substantiam.

Determinatio.

Antiquorum Philosophorum sententia.

Antiqui Philosophi posuerunt quod anima per suam essentiam corpora cognoscit.

Ad quod astruendum, posuerunt primo quoddam fundamentum animis omnium insitum, scilicet quod simile simili cognoscitur. Et ideo necesse est ad hoc ut anima possit cognoscere corpora quod fieret similis corporibus; et quia similia sunt similia per formam, ideo dicebant secundo quod forma cogniti necessario debebat esse in cognoscente, eo modo, quo est in re cognita; dice-

bant inquam, quod forma ignis erat in anima, sicut in igne existente extra animam, et sic de aliis rebus cognitis. Ex quo sequebatur quod quia formæ corporum erant materialiter in ipsis corporibus, etiam in anima essent materialiter. Unde quia dicebant animam omnia cognoscere, posuerunt animam habere naturam communem omnium.

Et ulterius, quia principiata ex principiis construuntur et cognoscuntur, attribuerunt animæ naturam principii. Unde qui posuit primum principium esse ignem, posuit etiam animam esse de natura ignis, et sic de aliis: et qui posuit quatuor elementa esse principia, posuit animam esse de natura ipsorum, et arbitrabantur quod ex hoc quod anima erat principium constitutionis rerum, quod per hoc esset etiam principium cognitionis earumdem. Et tandem cum ponerent res materialiter in anima existere, posuerunt etiam omnem animæ cognitionem materialem esse, nullam facientes differentiam inter sensum et intellectum.

Platonis sententia.

Plato autem alia via incessit. Posuit etiam ipse simile simili cognosci, et quod res debet esse in anima sicut est extra animam: sed quia consideravit animam esse immaterialem, ideo posuit ipsa cognita immaterialia, quæ nominavit ideas. Unde dicebat animam cognoscere omnia non per essentiam, sed per ideas.

Et ratio qua eas posuit, est quia cum cognoscens et cognitum debeant esse similia, et anima sit immaterialis, necessario res cognita debet esse immaterialis, ad hoc ut animæ possit esse similis.

Reprobatio sententiæ antiquorum.

Sed hæc positio reprehenditur quoad duo. Primo, quoad id quod dicunt, quod res secundum quod sunt principia constitutionis rerum, sunt etiam principia

cognitionis earundem hoc modo. Oportet quod ratio cognoscendi sit actu cognita. Sed res prout ponuntur ab ipsis in anima, non possunt esse actu cognitæ. Ergo non possunt esse ratio cognoscendi.

Minor prob. Quia res ponuntur ab ipsis in anima, non in actu, sed in potentia, ut dictum est. Sed potentia per actum cognoscitur. Ergo res, prout ponuntur in anima ab ipsis, non sunt actu cognitæ.

Secundo improbatur quoad id, quod dicunt, quod res sunt in anima materialiter. Nam si res deberent esse in anima materialiter, ad hoc, ut cognoscerentur nulla posset assignari ratio, quare ignis existens extra animam, non esset cognoscitivus. Nam si ignis in anima esset materialis, et cognoscitivus, eadem ratione ignis extra animam esset cognoscitivus.

Vera sententia.

Pro habenda igitur vera responsione ad hoc quæsitum, est sciendum, quod antiqui bene dixerunt in hoc quod posuerunt simile simili cognosci; hoc enim verum est: et iterum verum dixerunt, ponentes necesse esse ut cognitum sit in cognoscente, ad hoc ut cognoscens possit esse simile cognoscenti. In hoc autem erraverunt ponentes quod res debeat esse in cognoscente materialiter, eo modo quo est extra animam: hoc enim esse falsum jam probatum est. Unde relinquitur quod res cognita debeat esse in cognoscente immaterialiter. Et hoc probatur. Si res cognita esset in cognoscente materialiter, non posset cognitio se extendere ad ea, quæ sunt extra cognoscentem, quod est falsum. Ergo etc.

Conditionalis prob. Quia per materiam determinatur forma rei ad unum. Unde si ignis esset in anima materialiter, non posset anima cognoscere nisi illum ignem, qui est in ea.

Falsitas consequentis prob. Quia cognoscimus etiam ea quæ sunt extra nos.

Ex quo sequitur, quod non solum non sit necessarium ponere res in anima materialiter, ad hoc ut cognoscantur, sed quod hoc repugnat rationi cognitionis, taliter ut si essent res materialiter in anima, non possent cognosci et hac ratione plantæ non sunt cognoscitivæ, quia recipiunt formas solum materialiter.

Et ex opposito videmus quod quanto aliquid immaterialius habet formam rei cognitæ, tanto perfectius cognoscit. Unde intellectus, quia abstrahit speciem non solum à materia, sed etiam à conditionibus materialibus, perfectius cognoscit, quam sensus, qui accipit formam rei cognitæ, sine materia quidem, sed cum materialibus conditionibus: et inter ipsos sensus, visus est magis cognoscitivus, quia est magis immaterialis et inter ipsos intellectus quilibet tanto est perfectior, quanto est immaterialior.

CONCLUSIO. Solus Deus per essentiam suam omnia cognoscit.

Prob. Ille solus intellectus cognoscit omnia per suam essentiam, cujus essentia est immaterialiter omnia. Sed sola divina essentia est immaterialiter omnia. Ergo solus Deus omnia per suam essentiam cognoscit.

Maior prob. Quia ideo antiqui ponebant quod anima deberet esse omnia materialiter, ut omnia cognoscere posset; ita si aliquis intellectus omnia per suam essentiam cognoscere debet, sua essentia debet esse omnia immaterialiter.

Minor prob. quia esse omnia, est proprium Dei in cujus virtute omnia præexistunt, ut effectus in causa.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod Aug. ibi loquitur de visione imaginaria, quæ fit per imagines corporum, quibus imaginibus formandis anima dat aliquid suæ substantiæ, sicut subjectum datur, ut informetur per aliquam formam, et sic dicitur quod de ipsa facit huiusmodi imagines, non quod anima, vel aliquid animæ convertatur, ut sit

hæc, vel illa imago: sed sicut dicitur de corpore fieri aliquid coloratum, quatenus est subjectum coloris, et hic sensus patet ex his, quæ ibidem August. subiungit.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod Arist. non posuit animam esse acta compositam ex omnibus, sicut antiqui naturales dicebant: sed dixit quodammodo omnia, inquantum est in potentia ad omnia. Per sensum quidem ad sensibilia, per intellectum vero ad intelligibilia.

Ad 3. Dicitur ad maiorem. Quod inferius esse in aliquo superiori, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ut sit secundum aliquam imperfectam similitudinem, quatenus communicat cum eis in aliquo genere. Alio modo, ut sit secundum perfectam similitudinem. Ea quæ sunt in superiori tantum primo modo, non possunt per essentiam superioris cognosci, sed ea, quæ sunt in superiori secundo modo, bene possunt per essentiam illius superioris cognosci. Tunc ad minorem dicitur, quod creaturæ corporales non possunt esse in creaturis superioribus, secundum perfectam similitudinem: et ratio est quia creaturæ omnes habent esse limitatum et determinatum ad aliquam speciem. Unde qualibet creatura superior est in specie determinata, et distincta à specie inferioris, et ideo, non potest creatura inferior esse in superiori, nisi secundum quamdam genericam similitudinem. In divina autem essentia sola, quæ est infinita, possunt esse omnia secundum perfectam similitudinem, et ideo Deus per suam essentiam omnia cognoscit, ut dictum est. Breviter igitur dicitur ad minorem, quod creaturæ corporales sunt in essentia animæ, solum secundum quamdam imperfectam similitudinem, qui modus non sufficit ad hoc, ut anima per suam essentiam omnia cognoscere possit.

Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas.

1. Angeli intelligunt omnia per formas sibi naturaliter inditas. Ergo et anima habet species rerum naturalium inditas, quibus corporalia intelligit.

Antec. prob. Quia in libro de causis prob. 10. dicitur. Quod omnis intelligentia est plena formis.

Conseq. prob., quia Gregor. dicit in homilia Ascensionis. Quod homo habet intelligere commune cum angelis.

2. Materia prima est creata à Deo sub formis ad quas est in potentia. Ergo multo magis anima intellectiva est creata à Deo sub speciebus intelligibilibus, et sic anima per ipsas intelligit corporalia.

Conseq. prob. Quia anima intellectiva est nobilior, quam sit materia prima corporalis.

3. Anima antequam acquirat scientiam, habet cognitionem rerum. Ergo anima intelligit res corporeas per species sibi inditas.

Antec. prob. Nullus potest verum respondere, nisi de eo quod scit. Sed aliquis etiam idiota, non habens scientiam acquisitam, respondet verum de singulis, si tamen ordinate interrogetur, ut narratur in Menone Platonis. Ergo quis antequam acquirat scientiam, cognoscit res.

Conseq. prob. Quia hoc non potest fieri nisi per species inditas.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Arist. in 3. de anima tex. 14. dicit quod anima est sicut tabula rasa in qua nihil est scriptum.

Determinatio.

CONCLUSIO. Anima non intelligit per species inditas.

Prob. Sicut se habet aliquid ad ope-

rationem, ita se habet ad formam, quæ est operationis principium. Sed anima aliquando est in potentia ad operationem, quæ est intelligere, vel sentire. Ergo anima est etiam tunc in potentia ad formas intelligibiles, vel sensibiles, quæ sunt principia intelligendi, vel sentiendi, et per consequens non cognoscit per species naturaliter inditas.

Maior prob. Quia cum forma sit principium operationis, oportet ut eo modo se habeat aliquid ad formam, quæ est actionis principium, quo se habet ad actionem illam sicut si moveri sursum sit ex levitate, oportet ut id quod in potentia tantum sursum fertur, sit leve tantum in potentia, et quod actu fertur sursum, actu sit leve.

Minor prob. Quia videmus quod homo est quandoque cognoscens in potentia tantum, tam secundum sensum, quam secundum intellectum: et de tali potentia, in actu reducitur, ut sentiat quidem per actiones sensibiles in sensum, ut intelligat autem per disciplinam et inventionem.

Prob. secundo conclusio. Autoritate Philos. dicentis in 3. de anima tex. 14. quod intellectus, quo anima intelligit non habet aliquas species naturaliter inditas, sed est in principio in potentia ad omnes huiusmodi species.

Platonis opinio.

Plato autem fuit oppositæ sententiæ dixit enim, quod intellectus hominis est naturaliter plenus omnibus speciebus intelligibilibus, sed quod per unionem animæ ad corpus impeditur, ne possit exire in actum.

Reprobatio.

Sed hæc sententia non videtur conveniens propter duo. Primo, quia si anima habet naturalem notitiam omnium, non videtur esse possibile quod huius naturalis notitiæ tantam oblivionem capiat, ut nesciat se huiusmodi scientiam habere, et præcipue hoc videtur esse inconveniens, si ponatur esse ei naturale, cor-

pori uniri. Inconveniens enim est quod naturalis operatio alicujus rei, totaliter impediatur propter id, quod est ei secundum naturam.

Secundo. Manifeste apparet huius positionis falsitas, ex hoc, quod deficiente aliquo sensu, deficit scientia eorum quæ apprehenduntur secundum illum sensum: sicut cæcus natus nullam potest habere scientiam de coloribus, quod non esset, si intellectui animæ essent naturaliter inditæ omnium intelligibilium rationes.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. consequ. ad prob. dicitur, quod homo convenit quidem cum angelis in intelligendo, deficit tamen ab eminentia intellectus eorum, sicut et corpora inferiora, quæ tantum existunt secundum Gregorium cit., deficiunt ab existentia superiorum corporum: nam materia inferiorum corporum non est completa totaliter per formam, sed est in potentia ad formas, quas non habet; materia autem celestium corporum est totaliter completa per formam, ita quod non est in potentia ad aliam formam, ut supra dictum est. Et similiter intellectus angeli est perfectus per species intelligibiles secundum suam naturam. Intellectus autem humanus est in potentia ad huiusmodi species.

Ad 2. Neg. consequ. ad prob. dicitur, quod licet anima sit nobilior materia, tamen non sequitur, quod sicut materia est creata sub forma ita anima debuerit creari sub speciebus: et ratio est, quia materia prima habet esse substantiale per formam, ideo oportuit quod crearetur sub aliqua forma, alioquin non fuisset actu, sub una tamen forma existens, est in potentia ad alias. Intellectus vero non habet esse substantiale per species, et ideo non fuit necesse creare ipsum sub speciebus.

Ad 3. Neg. antec. anima enim antequam acquirat scientiam, non habet notitiam nisi principiorum, quæ sunt per se naturaliter nota. Ad prob. dicitur ad

minorem, quod idiota respondet verum non quia antea sciret, sed quia tunc adiscit, propter ea quæ sibi ordinate proponuntur, incipiendo á principiis per se notis. Nihil enim differt si tunc quis ex primis principiis ad conclusionem procedat proponendo, vel interrogando.

ARTICULUS IV.

Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis.

Pro affirmativa.—Videtur quod species intelligibiles effluant in animam, ab aliquibus formis separatis.

1. Omne quod est tale per participationem, causatur ab eo, quod est tale per essentiam: sicut quod est ignitum, reducitur sicut in causam, in ignem. Sed anima intellectiva, secundum quod est actu intelligens, participat ipsa intelligibilia. Ergo ea, quæ secundum se, et per essentiam suam sunt intellecta in actu, sunt causæ, ut animæ intellectivæ actu intelligant. Sed intellecta in actu per essentiam suam, sunt formæ sine materia existentes. Ergo species intelligibiles, quibus anima intelligit, causantur ab aliquibus formis separatis.

2. Intelligibilia se habent ad intellectum, sicut sensibilia ad sensum. Sed sensibilia, quæ sunt in actu extra animam, sunt causa ipsorum sensibilibum, quæ sunt in sensu, quibus sentimus. Ergo species intelligibiles, quibus intellectus noster intelligit, causantur ab aliquibus, quæ sunt actu intelligibilia, extra animam existentia. Sed huiusmodi intelligibilia non sunt nisi formæ separatæ. Ergo species intelligibiles effluunt ab aliquibus substantiis separatis.

3. Omne quod est in potentia, reducitur ad actum, per id, quod est in actu. Sed intellectus noster prius est in potentia, postmodum actu intelligit. Ergo intellectus noster reducitur ad actum ab aliquo intellectu, qui semper est in actu. Sed hic est intellectus separatus.

ARTIC. IV.

Ergo intellectus noster reducitur ad actum, per aliquam substantiam separatam, quæ influit species in intellectu, quibus actu intelligit.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Si species intelligibiles quibus noster intellectus intelligit, effluerent ab aliqua forma separata, sequeretur quod non indigeremus sensibus ad intelligendum. Sed hoc est falsum. Ergo et id, ex quo sequitur.

Minor sive falsitas consequentis prob. Ex hoc præcipue, quod qui caret uno sensu, nullo modo potest habere scientiam de sensibilibus illius sensus.

*Determinatio.**Platonis sententia.*

Platonis sententia fuit, quod species intelligibiles effluerent in animas nostras ab ideis.

Posuit enim Plato formas rerum sensibilibum, sine materia subsistentes, quas nominabat per se res: sicut formam hominis nominabat per se hominem, et formam equi dicebat per se equum. Et has formas dicebat participari á materia corporali, ad hoc ut esset; ab anima vero nostra, ad hoc ut intelligeret, et quod sicut materia lapidis, per hoc quod participabat ideam lapidis, fiebat lapis; ita intellectus, ex hoc quod participabat formam lapidis, erat intelligens lapidem. Unde sicut ipse Plato dicebat, quod formæ sensibiles effluebant ab ideis secundum quasdam similitudines, ita et species intelligibiles effluebant ab eisdem ideis in animas nostras.

Species igitur in intellectu nostro existentes secundum Platonem, erant participatæ ab ideis, sive á formis separatis.

Reprobatio.

Sed hæc Platonis sententia non potest stare, quia est contra rationem rerum sensibilibum quod earum formæ substant absque materia, ut Arist. multipliciter probat 7. Metaphys. á tex. 44. usq. ad 58.

Avicennæ sententia.

Avicennas autem, hac Platonis sententia remota, posuit omnium rerum sensibilibum species, non quidem per se subsistere absque materia, sed præexistere immaterialiter in intellectibus separatis.

Posuit enim ipse Avicenna plures intelligentias separatas, et quod à prima illarum effluebant species intelligibiles in secundam, et à secunda effluebant in tertiam, et sic de aliis, et quod ab ultima effluebant hæ species in intellectum agentem, et ab intellectu agente dicebat effluere species intelligibiles in animas nostras, et formas sensibiles in materiam corporalem.

In quo conveniant, et differant Plato et Avicennas.

Conveniunt Plato et Avicennas in hoc quod secundum utriusque sententiam species intelligibiles effluunt in animas nostras à substantiis separatis.

Differunt autem in duobus. Primo, quia Plato posuit has separatas formas, à quibus effluebant species in animas nostras, esse per se subsistentes. Avicennas autem posuit eas, non per se subsistentes, sed existentes in intelligentia agente. Differunt secundo, quia Avicennas posuit species intelligibiles non remanere in intellectu nostro, postquam desinit actu intelligere, sed indiget ut iterato se convertat ad recipiendum eas de novo: Plato autem posuit participationes idearum immobiliter in anima permanere.

Reprobatio utriusque sententiæ.

Sed si huiusmodi sententiæ veræ essent, sequeretur quod nulla posset assignari causa, et ratio, quare anima nostra corpori uniatur. Nam aut anima nostra unitur corpori propter ipsum corpus, vel propter ipsam animam. Non potest dici quod uniatur corpori propter ipsum corpus, quia anima non est

propter corpus, sicut nec forma propter materiam, nec movens propter mobile, sed è converso: unde non potest dici quod anima uniatur corpori propter corpus. Si propter ipsam animam: aut propter esse animæ, aut propter operationem. Non potest dici quod uniatur propter esse, quia anima non dependet à corpore secundum suum esse. Nec propter propriam operationem ipsius animæ, quia secundum has sententias anima non indigeret sensibus ad intelligendum, cum species, non per sensus, sed per species separatas haberet, igitur nulla causa, nec ratio remanet, propter quam anima corpori uniatur, sed sequeretur quod frustra uniretur.

Si diceretur quod anima indiget sensibus ad intelligendum, ad hoc ut excitetur à sopore, quem incurrit ex hoc quod corpori unita fuit, secundum Platoniorum sententiam, et ideo quod anima unitur corpori, ad hoc ut habeat sensus, quibus excitetur ad intelligendum.

Hoc non est sufficienter dictum. Quia huiusmodi sopor secundum Platonios provenit ex hoc, quod anima corpori unitur. Igitur secundum eos adhuc restat inquirendum, propter quid uniatur. Ipsi enim dicunt, quod sensus non sunt necessarii, nisi ad excitandum animam. Ergo jam animam corpori præsupponunt unitam.

Sed si dicatur secundum Avicennam, quod sensus sunt animæ necessarii ad hoc, ut excitetur ad convertendum se ad intelligentiam agentem, à qua recipit species: hoc non est convenienter dictum. Nam si anima naturaliter potest se convertere ad huiusmodi intelligentiam agentem, sequitur quod hoc possit absque sensu, vel quod excitata per unum sensum, posset suscipere species rerum spectantium ad alium sensum, quæ sunt à veritate aliena. Ex his omnibus sequitur conclusio responsiva.

CONCLUSIO. Species intelligibiles, qui-

bus anima nostra intelligit, non effluunt á formis separatis.

Quæ sic ex dictis probatur. Si species intelligibiles effluerent, sequeretur quod frustra anima corpori uniretur.

Conseq. prob., quia nulla alia ratio potest assignari, quare anima corpori uniat, nisi propter intelligere, ut scilicet possit per sensus species habere, quæ ratio cessaret, si poneretur species effluere ab intelligentia separata.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod species intelligibiles, quas intellectus noster participat reducuntur sicut in primam causam, in aliquod principium per suam essentiam intelligibile, scilicet in Deum, á quo principio procedunt in intellectum nostrum, mediantibus formis rerum sensibilium et materialium, á quibus scientiam colligimus, ut Dionysius dicit c. 7. de div. no.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod non est eadem ratio de sensu et intellectu, quia res materiales sunt actu sensibiles, secundum esse quod habent extra animam, non autem possunt esse actu intelligibiles, nisi sint secundum earum species in intellectu.

Ad 3. Conceditur id, quod concluditur in primo syllogismo, scilicet quod intellectus noster reducitur de potentia ad actum per aliquod ens actu, sed negatur quod subsumitur, scilicet quod talis intellectus sit separatus: reducitur enim intellectus noster possibilis ad actum per intellectum agentem, non autem per aliquem intellectum separatum, nisi forte remote.

ARTICULUS V.

Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus æternis.

Pro negativa. = Videtur quod anima intellectiva non cognoscat res materiales in rationibus æternis.

1. Id in quo aliquid cognoscitur, ipsum magis, et per prius cognoscitur. Sed anima intellectiva hominis secundum

ARTIC. V.

statum præsentis vitæ, non cognoscit rationes æternas. Ergo anima non cognoscit omnia in rationibus æternis.

Minor, quia anima in hoc statu non cognoscit ipsum Deum, in quo sunt rationes, sed ei sicut ignoto conjungitur, ut Dionys. dicit in 1. cap. Mysticæ Theologiæ.

2. *Invisibilia, per ea, quæ facta sunt, conspiciuntur* Roman. 1. 20. Sed inter invisibilia Dei numerantur rationes æternæ. Ergo per sensibilia cognoscuntur rationes æternæ et non per rationes æternas visibilia.

3. Si dicatur quod anima nostra cognoscit omnia in rationibus æternis, reprobabit Platonis opinio, qui posuit omnem scientiam ab ideis derivari.

Conseq. prob., quia rationes æternæ nihil aliud sunt, quam ideæ. Unde dicit Aug. lib. 83. Qq. qu. 16, quod *ideæ sunt rationes stabiles rerum, in mente divina existentes.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit 12. confessionum c. 25. *Si ambo videmus verum esse quod dicis et ambo videmus verum esse quod dico: ubi quæso id videmus? Nec ego utique in te, nec tu in me, sed, ambo in ipsa, quæ supra mentes nostras est, incommutabili veritate.* Veritas autem incommutabilis in æternis rationibus continetur. Ergo anima intellectiva omnia vera cognoscit in rationibus æternis.

Determinatio.

Quid sint rationes æternæ.

Rationes æternæ secundum August. in libro 83. Qq. cit. sunt rationes omnium rerum in mente divina existentes, secundum quas omnia formantur, et secundum quas etiam anima humana omnia cognoscit, quas rationes posuit Aug. loco idearum Platonis, in melius ejus opinionem commutans.

Distinctio. Aliquid in aliquo cognoscit dupliciter dicitur. Uno modo sicut in objecto cognito, ut cum aliquis vi-

det in speculo ea, quorum imagines in speculo resultant. Tunc enim videt illa in speculo, sicut in objecto cognito, quia scilicet videndo speculum, illa videt in speculo. Alio modo dicitur aliquid cognosci in aliquo, sicut in principio cognitionis, sicut si dicamus quod in sole videntur ea, quæ per solem videntur. Tunc enim non videmus illa, videndo substantiam solis, sed dicuntur illa videri in sole, quia sol est principium lucis, per quam cuncta videmus.

4.^a CONCLUSIO. Res materiales non videntur in rationibus æternis, sicut in objecto cognito, in statu præsentis vitæ.

Prob. Quia videre sic in rationibus æternis, est proprium beatorum, qui Deum videndo, omnia in ipso pariter intuentur.

2.^a CONCLUSIO. Anima humana cognoscit omnia in rationibus æternis tamquam in principio cognitionis.

Prob. Quia ipsum lumen intellectuale, quod est in nobis, nihil aliud est quam quædam participata similitudo luminis increati, in quo continentur rationes æternæ. Unde in psalmo. 4. dicitur. *Multi dicunt: quis ostendit nobis bona?* Cui quæstioni Psalmista respondet dicens: *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine.* Quasi dicat, *per ipsam sigillationem divini luminis, omnia in nobis demonstrantur.*

3.^a CONCLUSIO. De rebus materialibus non habemus notitiam per solam participationem rationum æternarum, sed exiguntur etiam species intelligibiles à rebus acceptæ.

Prob. per D. August. 4. de Trinit. dicentem c. 16. *Numquid quia Philosophi documentis certissimis persuadent æternis rationibus omnia temporalia fieri, propterea potuerunt in ipsis rationibus perspicere, vel ex ipsis colligere, quot sint animalium genera, quæ semina singulorum? Nonne ista omnia per locorum ac temporum historiam quæsierunt?*

Quod autem August. non sic intellexerit, omnia cognosci in rationibus æternis, quasi ipsæ rationes æternæ videantur, patet per hoc, quod ipsemet, lib. 83. Qq. quæst. 46. dicit: *Quod rationalis anima, non omnis, sed quæ sancta, et pura fuerit, asseritur illi visioni, scilicet rationum æternarum, esse idonea, sicut sunt animæ bonorum.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod illud, in quo aliquid cognoscitur, tamquam in objecto cognito, magis et per prius cognoscitur. Sicut si video aliqua in speculo, necesse est prius videre speculum.

Id tamen, in quo aliquid videntur, sicut in principio cognitionis, non est necesse ut magis sit cognitum. Sicut videmus omnia in sole, et tamen potest esse ut non videamus ipsum solem. Et quia anima rationalis in hoc statu cognoscit omnia in rationibus æternis secundo modo, ut dictum est, ideo quamvis non cognoscat rationes æternas, in ipsis tamen omnia cognoscit.

Ad 2. Dicitur, quod rationes æternæ cognoscuntur per visibilia, et visibilia per rationes æternas, sed diversimode. Rationes æternæ cognoscuntur per visibilia, tamquam causæ in suis effectibus: ipsa vero sensibilia per rationes æternas cognoscuntur tamquam per cognitionis principium.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur. Quod rationes æternæ valde differunt ab ideis Platonis. Ideæ enim, secundum Platonem, erant per se subsistentes extra intellectum. Rationes autem æternæ sunt existentes in mente divina.

ARTICULUS VI.

Utrum intellectiva cognitio accipiatur à rebus sensibilibus.

Pro negativa.—Videtur, quod intellectiva cognitio non accipiatur à rebus sensibilibus.

1. A quibus potest accipi intellectiva

cognitio, potest haberi sinceritas veritatis. Sed á rebus sensibilibus non potest haberi sinceritas veritatis. Ergo á rebus sensibilibus non potest accipi cognitio intellectiva.

Maior, quia cognitio intellectualis est apprehensiva veritatis.

Minor, quia Augustinus lib. 83. Qq. qu. 19. dicit, quod *non est expectanda sinceritas veritatis á corporeis sensibus*: quod probat ibidem duplici ratione.

2. Illa á quibus potest accipi cognitio intellectiva, possunt aliquid agere in spiritum, producendo in eo imagines rerum intelligendarum. Sed res sensibiles non possunt producere sui similitudines, et imagines in intellectum. Ergo ab his non potest accipi cognitio intellectiva.

Maior patet, quia ea á quibus scientia accipitur, debent agere in intellectum.

Minorem probat Augustinus 12. super Genesim ad literam c. 16. *Non est putandum facere aliquid corpus in spiritum, tamquam spiritus corpori facienti, vice materiæ subdatur; omni enim modo præstantior est, qui facit ea re de qua aliquid facit.*

3. Effectus non se extendit ultra virtutem suæ causæ. Sed intellectualis cognitio se extendit ultra sensibilia: intelligimus enim quædam quæ sensu percipi non possunt. Ergo intellectualis cognitio non derivatur á sensu.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aristoteles dicit. in 1. Metaph. tex. 1. et in fine 2. Poster. tex. 27. quod *principium nostræ cognitionis est á sensu.*

Determinatio.

Democriti opinio.

Democritus posuit quod nulla est alia causa cujuslibet nostræ cognitionis, nisi cum ab his corporibus quæ cogitamus, veniunt atque intrans imagines in animas nostras, et hanc opinionem refert Augustinus in Epistola 56. ad Diosco-

rum: et Aristoteles eandem opinionem refert in libro de somno et vigilia c. 2. dicens quod Democritus posuit cognitionem fieri per idola et defluxiones. Ex quibus habentur duo ad sententiam Democriti spectantia. Primum, quod nostra cognitio est á solis rebus sensibilibus: alterum est modus quo fiebat nostra cognitio, qui erat per defluxiones specierum in animas nostras.

Radix hujus sententiæ.

Et hujus positionis ratio fuit, quia tam ipse Democritus quam cæteri naturales Philosophi posuerunt intellectum non differre á sensu: ex quo manifeste sequebatur quod sicut cognitio sensuum fit á solis sensibilibus per hoc quod á sensibilibus immutantur; ita omnis intellectualis cognitio esset á solis sensibilibus: et hanc immutationem sensuum á sensibilibus Democritus vocabat defluxionem.

Platonis sententia.

Plato dicebat primo, quod intellectus differt á sensu, quia sensus utitur organo corporeo, non autem intellectus.

Secundo posuit, quod cognitio intellectualis non fit per immutationem intellectus á sensibilibus, quia incorporeum non potest immutari á corporeo.

Tertio dicebat, cognitionem intellectivam fieri per participationem idearum ut superius dictum est.

Quarto dixit, quod nec etiam sensus possunt immutari á sensibilibus, quia etiam sensus est quædam spiritualis virtus, propter quod non potest ab aliquo corporali immutari: unde posuit sensum esse quamdam virtutem operantem.

Quinto, quod á sensibilibus non immutantur sensus, sed organa sensuum: ex qua organorum immutatione anima quodammodo excitatur, ut per virtutem sensitivam agentem formet in se species sensibiles.

Ex quibus manifeste habetur responsio Platonis ad quæsitum, quæ est, quod neque intellectualis cognitio á sen-

sibili procedit, neque etiam sensibilis procedit totaliter á sensibilibus rebus; sed sensibilia excitant animam sensibilem ad sentiendum, et sensus excitant animam intellectivam ad intelligendum.

Aristotelis sententia.

Aristoteles lib. 1. de anima tex. 12. media via incessit; dixit enim.

Primo, quod intellectus differt á sensu et hoc posuit cum Platone contra Democritum.

Secundo quod operatio sensus non est solius animæ, sed conjuncti; et hoc posuit cum Democrito, contra Platonem.

Tertio, quod cognitio sensitiva sufficienter est á sensibilibus, quia est conjuncti; et hoc contra Platonem, cum Democrito.

Quarto, quod cognitio sensitiva non fiebat per simplicem defluxionem specierum, ut Democritus posuit, sed per immutationem sensuum á sensibilibus.

Quinto, quod in cognitione intellectiva requiritur aliquod agens, quod sit supra sensibilia, eo quod agens sit honorabilis patiente; et quia anima est nobilior sensibilibus, necessarium est tale agens.

Sexto. Intellectualis cognitio non fit á solo illo agente, sed á phantasmatibus.

Responsio ad quesitum.

CONCLUSIO. Intellectualis cognitio fit á sensibili, non sicut á perfecta et totali causa, sed magis sicut á materia causæ.

Quæ conclusio habet tres partes. Prima, quod intellectiva cognitio est á sensibili. Secunda, quod non á solo sensibili. Tertia, quod sit á sensibili, ut á materia causæ: et quoad singulas probatur. Quod sit á sensibili prob. quia est á phantasmate, quod est quoddam sensibile, quod non á solo sensibili, quia est ab agente, ut probatum est supra in sententia Aristotelis: quod tandem sensibile sit materia causæ, probatur, quia phantasma fit actu intelligibile ab intellectu agente, et tunc movet intellectum

possibilem: unde phantasma non est causa, sed est materia, in quam agit intellectus agens, ad hoc ut possit movere intellectum ad intelligendum: quia igitur phantasma non est actu intelligibile, sed potentia, hinc fit ut non sit causa, sed potius materia causæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod per verba illa Augustinus dat intelligere, non quod veritas nullo modo sit expectanda á sensibus, sed quod non sit totaliter ab ipsis expectanda: requiritur enim lumen intellectus agentis, per quod immutabiliter veritatem in rebus mutabilibus cognoscamus, et discernamus ipsas res á similitudinibus rerum.

Ad 2. Dicitur, quod Augustinus non loquitur de intellectuali cognitione, sed de imaginaria. Et quia secundum Platonis opinionem, vis imaginaria habet operationem, quæ est animæ solius, eadem ratione usus est Augustinus ad ostendendum, quod corpora non imprimunt suas similitudines in vim imaginariam, sed hoc facit ipsa anima: et eadem ratione utitur Aristoteles ad probandum intellectum agentem esse aliquid separatum, quia scilicet agens est honorabilius patiente. Et procul dubio oportet secundum hanc positionem, in vi imaginativa ponere, non solum potentiam passivam, sed etiam activam. Sed si ponamus secundum opinionem Aristotelis, quod actio virtutis imaginativæ sit conjuncti, nulla sequitur difficultas; quia corpus sensibile est nobilior organo animalis, secundum hoc quod comparatur ad ipsum ut ens in actu, ad ens in potentia, sicut coloratum in actu, ad pupillam quæ colorata est in potentia.

Posset tamen dici quod quamvis prima immutatio virtutis imaginariæ sit per motum sensibilem, quia *phantasia est motus factus secundum sensum*, ut dicitur in libro 2. de anima tex. 161. tamen est quædam operatio animæ in homine, quæ dividendo et componendo

format diversas rerum imagines; etiam quæ non sunt à sensibus acceptæ. Et quantum ad hoc possunt accipi verba Augustini.

Ad 3. Dicitur, quod sensitiva cognitio non est tota causa intellectualis cognitionis: et ideo non est mirum si intellectualis cognitio ultra sensitivam se extendat.

ARTICULUS VII.

Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

Pro affirmativa.—Videtur quod intellectus possit intelligere per species intelligibiles quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata.

1. Intellectus in actu potest ex se intelligere. Sed intellectus habens species, est in actu. Ergo intellectus habens species, potest per se intelligere. Maior prob. Quia intellectum esse in actu, est ipsummet intelligere. Minor prob., quia intellectus est in actu per speciem.

2. Magis dependet imaginatio à sensu, quam intellectus ab imaginatione. Sed imaginatio potest imaginari actu, absentibus sensibilibus. Ergo multo magis intellectus potest intelligere actu, non convertendo se ad phantasmata.

3. Si intellectus noster non posset intelligere aliquid actu, nisi converteretur ad phantasmata; sequeretur quod non posset intelligere aliquid incorporale, quod patet esse falsum.

Conseq. prob. quia incorporalia non sunt aliqua phantasmata, eo quod imaginatio, tempus et continuum non transcedat.

Falsitas patet, quia intelligimus ipsam veritatem, et Deum et angelos.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Aristoteles dicit 3. de anima tex. 30. quod nihil sine phantasmate intelligit anima.

Determinatio. *Utrum intellectus*

1.^a CONCLUSIO. Impossibile est intellectum, secundum statum præsentis vitæ, quo passibili corpori conjungitur, aliquid intelligere in actu, nisi convertendo se ad phantasmata.

Prob. duobus indiciis, et unica ratione.

Indicium primum est: Actus intellectus impeditur per læsionem alicujus organi corporalis. Ergo intellectus ad hoc ut possit actu intelligere, indiget actu alicujus potentiæ utentis organo corporeo. Sed potentiæ, quæ utuntur organo corporali, sunt sensus, imaginatio, et aliæ vires pertinentes ad partem sensitivam. Ergo ad hoc ut intellectus intelligat actu non solum accipiendæ scientiam de novo, sed etiam utendo scientia jam acquisita, requiritur actus imaginationis et cæterarum virtutum.

Antec. prob. quia videmus quod impedito actu virtutis imaginativæ per læsionem organi, ut in phreneticis, et virtutis memorativæ, ut in letargicis, impeditur homo ab intelligendo actu, etiam ea quorum scientiam jam præcepit.

Conseq. prob. quia cum intellectus sit quædam vis non utens corporali organo, nullo modo impediretur in suo actu per læsionem corporalis organi, nisi requireret in suo actu actum alicujus potentiæ ut entis corporali organo.

Secundum indicium est. Quia quilibet in seipso experiri potest, quod quando conatur aliquid intelligere, format sibi aliqua phantasmata per modum exemplorum, in quibus quasi inspicit quod intelligere studet. Et hac etiam de causa, quando volumus ut aliquis intelligat aliquid, proponimus ei exempla, in quibus phantasmata formare possit.

Ratio autem, quæ eadem conclusio probatur, est.

Potentia, cujus objectum proprium est natura habens esse in particulari sensibili, non potest ipsum actu cog-

noscere, nisi se convertat ad phantasmata. Sed objectum proprium intellectus nostri in hoc statu est natura, habens esse in particularibus. Ergo intellectus noster non potest intelligere, quin se convertat ad phantasmata.

Maior prob. Nihil potest intelligi absque eo quod est de ejus ratione. Sed de ratione naturæ sensibilis est quod sit in aliquo singulari: de ratione enim naturæ lapidis est quod sit in aliquo lapide: et de ratione naturæ equi est quod sit in aliquo equo. Ergo hujusmodi naturæ non possunt complete et vere cognosci, nisi prout sunt in particularibus. Sed particularia apprehendimus per sensum talis potentiæ. Ergo non potest intellectus perfecte et vere suum objectum cognoscere, nisi convertendo se ad phantasmata, et speculetur universale in particulari.

Minor prob. Potentia cognoscitiva conjuncta corpori, habet pro objecto naturam in materia corporali existentem. Sed intellectus noster in hoc statu est corpori conjunctus. Ergo habet pro objecto naturam in corporali materia existentem.

Maior hujus prob. Quia potentia cognoscitiva proportionatur objecto cognoscibili: unde sicut intellectus angeli qui est totaliter à corpore separatus, objectum proprium est substantia intelligibilis à corpore separata, et per hujusmodi intelligit materialia; ita intellectus humani, qui est conjunctus corpori objectum proprium est quidditas in materia corporali existens, et per tales naturas in aliqualem cognitionem immaterialium pervenit.

2.^a CONCLUSIO. Si proprium objectum intellectus nostri esset forma separata, vel formæ rerum sensibilibus subsisterent, non in particularibus, ut Platonici dicunt, non oporteret quod intellectus noster semper intelligendo converteret se ad phantasmata.

Hæc ex præcedenti ratione manifesta reliquitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod intellectus dupliciter potest habere species. Uno modo in actu: alio modo in habitu. Tunc intellectus habet species in actu, quando speciebus quas acquisivit, utitur, actu intelligendo. Tunc vero habet in habitu, quando actu speciebus acquisitis non utitur. Tunc ad minorem dicitur, quod intellectus habens species in habitu tantum, non dicitur esse in actu; sed oportet ut eis utatur, secundum quod convenit rebus quarum sunt species, et quia hujusmodi species repræsentant naturas existentes in particularibus, ut dictum est: ideo intellectus noster non potest intelligere actu, nisi ad phantasmata se convertat.

Ad 2. Negatur consequentia: non enim est eadem ratio de intellectu ex una parte, et de imaginatione ex altera: nam objectum intellectus est natura sensibilis in communi, habens tamen esse in particulari. Unde ad hoc ut intellectus perfecte suum objectum cognoscat, indiget similitudine quæ repræsentet naturam communem, et etiam particularem. Et quia species quæ est in intellectu, non potest repræsentare singulare, cum sit abstracta à singularibus, ideo indiget alia specie qua singulare repræsentetur, et hoc est phantasma. Phantasiæ autem objectum est singulare, quod quia repræsentatur perfecte per phantasma, ideo phantasia non indiget alia specie particulari, sicut intellectus: unde ad probationem consequentiæ dicitur, quod quamvis non minus dependeat imaginatio à sensu, quam intelligere à phantasia; tamen quia phantasma est ita singulare, sicut species aliorum sensuum, ideo phantasia non indiget converti ad sensus quando phantasiatur: secus est autem de intellectu, ut dictum est.

Ad 3. Negatur consequentia: nam incorporea cognoscuntur ab intellectu nostro, non per proprias species, sed per comparisonem ad corporalia: unde

intellectus noster intelligendo incorporalia, non est necesse ut convertat se ad phantasmata incorporalium, sed ad phantasmata corporalium, quibus incorporalia cognoscit.

ARTICULUS VIII.

Utrum judicium intellectus impediatur per ligamentum sensus.

Pro negativa.—Videtur quod judicium intellectus non impediatur per ligamentum sensus.

1. Superius non dependet ab inferiori. Sed judicium intellectus est supra sensum. Ergo judicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

2. Syllogizare est opus intellectus. Sed contingit aliquem in somno aliquando syllogizare, cum tamen in somno sensus sint ligati. Ergo judicium intellectus non impeditur per ligamentum sensus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea quæ in dormiendo contingunt contra licitos mores, non imputantur ad peccatum, ut Augustinus dicit 12. super Genesim ad litteram c. 15. quod non esset, si homo in dormiendo liberum usum rationis haberet. Ergo, etc.

Determinatio.

CONCLUSIO. Judicium intellectus impeditur, ligato sensu.

Prob. quandocumque intellectus non potest perfecte judicare de suo objecto, habet judicium impeditum. Sed ligato sensu, intellectus non potest perfecte judicare de suo objecto. Ergo ligato sensu impeditur judicium intellectus.

Minor prob. Judicium perfectum de re dari non potest, nisi cognoscantur omnia quæ ad rem pertinent, et præcipue si ignoretur id quod est terminus et finis judicii. Sed ligato sensu non potest intellectus cognoscere omnia ea quæ ad rem pertinent, et id quod est finis ju-

ARTIC. VII.

dicii. Ergo ligato sensu non potest intellectus perfecte judicare.

Minor hujus prob. quia ligato sensu ignoratur particulare, quod est terminus et finis judicii intellectus nostri.

Quod ligato sensu ignoretur singulare, patet: quia singulare solo sensu percipitur.

Quod vero singulare pertineat ad objectum intellectus, probatur: quia objectum intellectus nostri est natura sensibilis in singulari existens.

Quod autem singulare sit terminus nostri judicii, probatur: tum quia Aristoteles in 3. de cælo tex. 61. dicit, quod *sicut finis factivæ scientiæ est opus; ita naturalis scientiæ finis est, quod videtur principaliter secundum sensum*: tum etiam quia omnia quæ cognoscimus, discernimus in ordine ad sensitiva: faber enim non quærit cognitionem cultelli, nisi propter opus, ut scilicet operetur hunc particularem cultellum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod licet judicium intellectus sit supra sensum, tamen quia intellectus accipit aliquo modo à sensu, utpote cujus objecta principalia in sensibilibus fundantur, propterea judicium intellectus potest impediri per ligamentum sensus.

Ad 2. Dicitur, quod in somno sensus plus et minus ligantur, secundum quantitatem evaporationum: aliquando enim contingit tantam esse copiam evaporationum, ut omnes sensus ligati omnino remaneant: aliquando phantasia remanet aqualiter libera: aliquando etiam sensus communis aqualiter solutus remanet, et tunc intellectus potest syllogizare. Sed tamen semper in hujusmodi syllogismis in aliquo errat: unde patet quod ligato sensu, intellectus non potest perfecte judicare de suo objecto.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 84.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum merito dixisse *lib. 1. Physicor. tex. 1.* se tractare velle de rebus naturalibus, quæ, ut in successu libri, dicit esse entia mobilia; et quod merito de corporibus naturalibus in Philosophia naturali reliqua, idest, in libris de generatione, de cælo, de meteorologicis, de mineralibus, de vegetalibus, de animalibus, tractat. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas; quod scientia illa naturalis non est superflua, et hoc probes, atque defendas. *Tertio* vides: quomodo ex his dictis, factisque Philosophi vicissim Angelica juvetur conclusio. Nam, si de corporibus est scientia: corpora utique possunt intelligi. Valet ergo iste articulus ad quæstionem illam præ foribus Philosophorum naturalium assidentem: videlicet, utrum de rebus corporeis, seu naturalibus, seu de corporibus ipsis possit esse scientia. Quod autem dico de hoc articulo pro quæstionariis Philosophantibus, simile intelligas de aliis quam plurimis articulis in hac prima parte: ut tibi, si diligens ad hoc investigandum fueris, faciliter pro diversis materiis occurret.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum merito animam non per propriam essentiam intelligere corporalia dixisse in 3. de Anima, text. 37. sub. his verbis: *Anima est quodammodo omnia*. Ibi namque sic dicendo non tantum manifestare intendit veritatem, sed etiam contra errorem antiquorum loqui. Hi vero antiqui, animam esse actu omnia, ad hoc, ut cognosceret omnia, posuerunt hinc adducti: quia ipsam cognoscere ista per essentiam suam ipsius credebant. Vide litteram. Ex hoc ergo, quod dicit Philosophus contra antiquos, Animam non actu, sed quodammodo, idest, in potentia esse omnia, notificare simul vult: quod anima non intelligit hæc per essentiam suam, ut antiqui dicentes, Animam esse actualiter omnia pro fundamento hujus dicti sui præsupponebant. *Secundo* habes: quomodo per rationem declares, probes, defendas hujusmodi sensum Philosophi in præmissis verbis.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem monstres, Philosophum 3. de anima tex. 14. jure de intellectu dixisse, quod est *sicut tabula rasa, in qua nihil est depictum*. Hoc est. In intellectu nullæ sunt species innatæ, quibus res intelligat. *Secundo* habes: quomodo per rationem hujusmodi sensum Philosophi declares, probes, defendas.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem retundas errorem *Algazelis* (Direct. Inquisit. 2. p. q. 4.) dicentis: quod tota nostra perfectio, et scientia provenit ab intelligentia decima, sive Angelo: qui etiam dicitur donator formarum. Si enim tota nostra scientia ab illa intelligentia procedit secundum Algazelem, profluent ab eadem species intelligibiles in animam nostram. Contra hunc igitur errorem articulus præsens et pugnat, et ipsum expugnat. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hunc merito universaliter damnatum dici ab ipsomet Inquisitorum Directorio, in principio quæstionis sic dicente. *Antiqui Philosophi, ut Platonici, Stoici, etc. Aristoteles, Avicenna, Averroes, Algazel, etc. multos errores, et hæreses contra fidem sanctam nostram posuerunt*: quod patet proseguendo, ut sequitur. Et post, enumeratis multis, ad errores *Algazelis* veniens, prædictum errorem numero undecimo ponit. Item á Verit. aur. etc. ut q. 8. a. 3. Item á scripturis Psal. 93. *Qui, Deus, docet hominem scientiam*. Et Ecclesiastici primo: *Omnis sapientia á Domino Deo est, et Jacobi primo: Omne datum optimum, et omne donum perfectum á Domino Deo est descendens á patre luminum*, et passim hujusmodi multa. Hæc dicta suscipiantur contra errorem illum in plano sensu. Quomodo vero á Deo sint species nostræ intelligibiles: et tamen vitentur inconvenientia in corp. ar. deducta, etc. patet ex responsione ad *primum*.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dici á Psalmo 4. *Signatum est super nos lumen vultus tui Domine, et á Deo Exo. Non videbit me homo, et vivet* et ab Apostolo Roman. 1. *Invisibilia Dei per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur*. *Secundo* habes: quomodo per rationem explices eorum verum sensum:

Psalmi quidem, quod scilicet lumen intellectuale nostrum est derivatum á Deo, et consequenter, quod Deus per tale lumen in nos á seipso, derivatum est principium cognitionis nostræ, ut dicit conclusio *secunda*: Exodi vero, quod Deus pro nostro præ-senti statu non est objectum cognitionis nostræ, ut dicit conclusio *prima*, Apostoli autem quod ad cognitionem nostram intellectualem coëxigitur species abstracta ex his sensatis, ut habet *tertia* conclusio.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem demonstres, philosophum recte in 1. *Met. tex. 1. et li. 1. posteriorum, text. 27.* dixisse, quod principium nostræ cognitionis est á sensu. *Secundo* habes: quomodo per rationem verum sensum prædictæ philosophi sententiæ intelligas, intellectum probes, probatum defendas.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, philosophum in 3. *de anima, text. 30.* recte dixisse, quod anima nihil intelligit sine phantasmate. *Secundo* habes: quomodo verum sensum philosophi ibi declares, declaratum probes, probatum defendas. *Tertio* vides: quomodo ex iis bene pensatis, et applicatis doctrina, etc.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem rejicias errores *primo* Adelphii *secundo* Suenfeldii, *tertio* Enthusiastarum dicentium *primo*: Somniorum phantasias vocandas esse prophetias. Item *secundo*: somniis et visionibus esse attendendum, adeoque huic errori mordicus inhæserat, ut præ somniis, et visionibus scripturam sacram nihil faceret. Vide Præteolum. Item *tertio* hunc morem servantium, ut somno semetipsos tradentes somniorum suorum phantasias prophetias appellent. Cum enim in somno ligetur sensus (ut patet) et ligato sensu impediatur, naturaliter loquendo, intellectus judicium, patet quod hic articulus tales esse errores aperit, et ut errores eliminat. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hos omnes in persona *Dormitantiorum* quorundam sibi similium jam olim merito fuisse damnatos á sacris literis. Ut Hiere. 23. «Ecce ego cibabo eos absinthio, et potabo eos felle. A prophetis enim Hierusalem egressa est pollutio super omnem terram. Hæc dicit Dominus exercituum. Nolite audire verba prophetarum, qui prophetant vobis, et decipiunt vos. Visionem cordis sui loquuntur, non de ore Domini. Dicunt his, qui blasphemant me, pax erit vobis, et omnibus, qui ambulant in pravitate cordis sui, dixerunt, non venit super vos malum. Non mittebam prophetas, et ipsi currebant, non loquebar ad eos, et ipsi prophetabant,» etc. «Audi, quæ dixerunt prophetae prophetantes in nomine meo mendacium, atque dicentes. Somniavi. Usque quo istud est in corde prophetarum vaticinantium mendacium, et prophetantium seductiones cordis sui? Qui volunt facere; ut obliviscatur populus meus nomen meum propter somnia eorum, quæ narrat. Propheta, qui habet somnium, narret somnium, et qui habet sermonem meum, narret sermonem meum vere. Quid paleis ad triticum? dicit Dominus. Numquid non verba mea sunt quasi ignis ardens, dicit Dominus, et quasi malleus conterens petram? Propterea ecce ego ad prophetas, dicit Dominus, qui furantur verba mea. Ecce ego ad prophetas, ait Dominus: qui assumunt linguas suas, et ajunt, dicit Dominus. Ecce ego ad prophetas somniantes mendacium, dicit Dominus,» etc. Tetigit falsam prophetarum intentionem pessimam ibi. *Qui volunt facere, ut obliviscatur;* etc. et breviter ad vivum depinxit eos. Tetigit prophetarum sanctorum, quibus *Job 33. Num. 12. Johelis 2.* in somniis revelabit multa Deus, magnum discrimen ad prophetas istos fictitios, ibi: *Quid paleis ad triticum,* etc. His enim verbis Deus Suenfeldii contundit præsumptuosam mentem clamantis, Deum nos hodie æque docere, ut olim prophetas visionibus et somniis: ac illis idcirco attendendum. *Quid* (inquiebat Deus Suenfeldianam hanc deductionem damnans) *paleis ad triticum? Numquid non verba mea sunt,* etc. Ac si aperte dixisset: Somnia prophetarum vestrorum sunt nihili pendenda, et ad cibandum rationales homines prorsus (ut paleæ) inutilia, meorum autem prophetarum somnia, ut quæ á me sint eis immissa, non sic: sed opposito modo se habent, utpote tritico, qui cibus homini convenientissimus est, assimilata. Illa vestra non conterunt petrina corda peccatorum ad salutiferam conversionem in Deum: neque sunt apta ad inflammandum iu charitate. At contrario modo meorum propheta-

rum se habent somnia: cum sint et quasi ignis ardens ad accendendum frigida hominum pectora in amorem cœlestium, et quasi malleus ad conterendum quæque dura sibi obsistentia. Item á scripturis Deuteronom. 13. *si Propheta, qui somnium vidisse se dicat, surrexit in medio tui*, etc. Lege capitulum. *Fictor somniorum interficietur*, etc. Item Eccles. 5. *Ubi sunt multa somnia, plurimæ sunt vanitates*. Item Eccl. 34. *multos errare fecerunt somnia*. Cæterum prophetæ sancti, quare non impediabantur per somnium non est præsentis loci discutere, sufficiat nunc supradictum ly *Quid paleis ad triticum?* et quod supernaturaliter hoc eis præstabatur. De hoc vide á simili supra, q. 1. art. 9. ad secundum, et 2. 2. q. 95. art. 6. et Magistrum Chrysostomum Javellum in Epitomate super Arist. De somno, et vigilia.

QUÆSTIO OCTOGESIMA QUINTA,

DE MODO, ET ORDINE INTELLIGENDI IN
OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de modo, et ordine intelligendi.

Et circa hoc quærentur octo.

Primo, utrum intellectus noster intelligat abstrahendo species á phantasmatis.

Secundo, utrum species intelligibiles abstractæ á phantasmatis se habeant ad intellectum nostrum, ut quod intelligitur, vel sicut id, quo intelligitur.

Tertio, utrum intellectus noster naturaliter intelligat prius magis universale.

Quarto, utrum intellectus noster possit multa simul intelligere.

Quinto, utrum intellectus noster intelligat componendo, et dividendo.

Sexto, utrum intellectus possit errare.

Septimo, utrum unus possit eandem rem melius intelligere, quam alius.

Octavo, utrum intellectus noster per prius cognoscat indivisibile, quam divisibile.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem á phantasmatis.

Pro negativa.—Videtur quod intellectus noster non intelligat res corporeas et materiales per abstractionem á phantasmatis.

1. Intellectus intelligens rem aliter

quam sit, est falsus. Sed si intellectus noster intelligeret per abstractionem á phantasmatis, intelligeret rem aliter quam sit. Ergo esset falsus.

Minor prob. Quia formæ rerum materialium vere non sunt abstractæ á particularibus, quorum similitudines sunt phantasmata. Ergo si intelligantur per abstractionem, talis intellectus intelligit aliter quam sint.

2. Ea quæ non possunt intelligi sine materia, non intelliguntur per abstractionem universalis á particulari. Sed res materiales non possunt intelligi sine materia. Ergo non intelliguntur per abstractionem universalis á particulari, quod est abstrahere species intelligibiles á phantasmatis.

Maior prob. Quia materia est principium individuationis: unde si aliquid non potest sine materia intelligi, manifeste apparet quod non potest abstrahi á singularibus.

Minor prob. Nihil potest intelligi sine eo quod cadit in definitione ipsius. Sed in definitione rerum materialium cadit materia, cum sint res naturales. Ergo res materiales non possunt intelligi sine materia.

3. Visio non fit per abstractionem aliquarum specierum á coloribus, sed per hoc quod colores imprimunt in visum. Ergo nec intelligere contingit per hoc quod aliquid abstrahatur á phantasmatis, sed per hoc quod phantasmata imprimunt in intellectum.

Conseq. probatur. Quia dicitur 3. de anima tex. 18. *Quod phantasmata se habent ad intellectum, sicut colores ad visum.*

4. Abstractio á phantasmatibus, aut fit ab intellectu agente, aut ab intellectu possibili. Sed á neutro potest fieri. Ergo intelligere non fit per abstractionem á phantasmatibus.

Maior prob. Quia in anima sunt istæ duæ vires quibus posset attribui abstractio.

Minor quoad utramque partem probatur. Non enim fit ab intellectu possibili, quia ad ipsum pertinet tantum recipere species abstractas: non ab intellectu agente, quia intellectus agens se habet ad phantasmata, ut lumen ad colores: lumen autem nihil abstrahit á coloribus, imo influit aliquid in ipsos. Ergo nec ad intellectum agentem pertinet abstrahere species á singularibus.

5. Intelligens species in phantasmatibus, non abstrahit eas ab ipsis. Sed *intellectus noster intelligit species in phantasmatibus*, ut Aristoteles 3. de anima tex. 32. dicit. Ergo non abstrahit eas á phantasmatibus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aristoteles 3. de anima tex. 11. dicit quod *sicut res sunt separabiles á materia, sic circa intellectum sunt.* Ergo oportet quod materialia intelligantur, inquantum á materia abstrahuntur, et á similitudinibus materialibus, quæ sunt phantasmata.

Determinatio.

CONCLUSIO. Intellectus noster intelligit materialia, abstrahendo á phantasmatibus.

Prob. Potentia, ejus proprium est cognoscere formam existentem in materia corporali singulariter, non tamen prout est in tali materia, necesse est ut cognoscat per abstractionem á phantasmatibus. Sed intellectus nostri proprium est cognoscere formam in materia qui-

dem corporali existentem, non tamen prout est in tali materia. Ergo intellectus noster intelligit per abstractionem á phantasmate.

Maior probatur, quia cognoscere id quod est in materia individuali, non prout est in tali materia, est abstrahere formam á materia individuali, quam representant phantasmata.

Minor probatur, præsupponendo quod superius dictum est, scilicet quod obiectum debet proportionari virtuti cognoscitivæ: unde sicut est triplex gradus virtutis cognoscitivæ, ita etiam triplex est obiectum eis correspondens. Quædam enim est virtus cognoscitiva, quæ est actus organi corporalis, scilicet sensus et hujus virtutis cognoscitivæ obiectum est forma in materia corporali existens prout in ea existit: et quia talis materia est principium individuationis, ideo sensus cognoscit solum singularia. Quædam autem est virtus cognoscitiva, quæ neque est actus organi corporalis, neque est aliquo modo corporali materiæ adjuncta, et hæc est potentia cognoscitiva angeli; et hujus potentie cognoscitivæ obiectum est forma per se subsistens á materia omnino separata: et licet cognoscat etiam hæc materialia, tamen non ea cognoscunt per species materialium sed vel in immaterialibus, vel in seipsis vel in Deo, ea intuentur. Quædam tandem est virtus cognoscitiva, quæ medio modo se habet: non est enim actus aliqujus organi, ut sensus, nec omnino á materia separata, ut intellectus angelicus; sed est virtus animæ, quæ est forma corporis, et hic est intellectus noster, et proprium obiectum ejus est forma corporalis, in materia quidem corporali existens individualiter, non autem prout est in tali materia: et sic patet minor probanda.

Ex quo manifestum est quod intellectus noster contrario modo se habet in cognoscendo, quo se habet intellectus angeli: intellectus enim noster in-

telligit materialia, abstrahendo á phantasmatis, et per materialia devenit in aliqualem cognitionem immaterialium: angelus autem per immaterialia materialia cognoscit. *Platonis sententia.*

Plato autem posuit quod intellectus noster intelligeret non abstrahendo á phantasmate, sed participando ideas.

Ipse enim consideravit solum quod intellectus noster erat immaterialis, et ideo dicebat ei debere assignari objectum immateriale, et propterea posuit ideas objectum intellectus, et quod participando has ideas intelligebat, ut dictum est supra.

Radix autem hujus erroris fuit, quia Plato non consideravit quod quamvis intellectus noster sit immaterialis, tamen erat potentia animæ quæ est forma corporis, et ideo assignandum est ei objectum in materia quidem existens; non tamen prout est in tali materia cognoscendum. *AD ARGUMENTA.*

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod abstrahere contingit dupliciter; uno modo, per modum compositionis et divisionis, sicut cum intelligimus aliquid non esse in alio, vel esse separatim ab eo; alio modo, per modum simplicitatis, sicut cum intelligimus unum, nihil considerando de alio. Abstrahere igitur per intellectum ea quæ secundum rem non sunt abstracta, secundum primum modum abstrahendi non est absque falsitate: sed secundo modo abstrahere per intellectum, quæ non sunt abstracta secundum rem, non habet falsitatem, et hoc ad sensum apparet. Si enim dicamus colorem non inesse corpori colorato, vel esse separatim ab eo erit falsitas in opinione vel in oratione. Si autem consideremus colorem, nihil considerando de colorato, puta pomo, cum color non sit de ratione pomi, nec é contra, et propterea nihil prohibet intelligere colorem, nihil intelligendo de pomo. Similiter in proposito, si natura universalis abstrahatur á singularibus,

secundum primum abstractionis modum, puta dicendo quod natura universalis non est in singularibus, intellectus sic abstrahens erit falsus: si vero abstrahatur natura communis á singularibus, juxta secundum abstractionis modum, nulla interveniet falsitas, quia principia individuantia non sunt de ratione naturæ communis: unde possum considerare naturam communem, puta humanam absque principiis individuantibus, quamvis ipsa natura non possit esse separata ab individuis secundum rem. Unde ad formam probationis minoris negatur consequentia: ex hoc enim quod formæ rerum materialium verè sunt in singularibus, non sequitur quod intellectus eas considerans non consideratis singularibus, sit falsus et quod intelligat res aliter quam sint, ratione dicta, scilicet quia singularia non sunt de ratione naturæ communis: bene autem sequeretur illa consequentia, si intellectus abstraheret secundum primum modum abstractionis.

Vel dicitur secundo ad argumentum, et in idem redit, quod dum in maiori dicitur, intellectus intelligens rem aliter quam sit, est falsus: ly aliter potest referri ad rem intellectam et ad ipsum intellectum. Si referatur ad rem intellectam est sensus. Intellectus intelligens rem esse alio modo quam sit, est falsus, et in hoc sensu maior est vera. Si enim intellectus intelligeret naturam communem non esse in singularibus, quod esset intelligere ipsam aliter quam sit, esset profecto falsus: sed tunc negatur minor. Intellectus enim non intelligit rem aliter quam sit hoc modo. Si vero ly aliter referatur ad intellectum, sensus est quod intellectus intelligit rem, non secundum modum rei, sed secundum modum sui; modus enim rei est materialis, modus vero intellectus est immaterialis. Intellectus autem intelligit res, non secundum modum rerum, sed secundum modum suum: intelligit enim materia-

lia immaterialiter, et in hoc sensu maior est falsa.

Aliorum responsio.

Ad 2. Quidam volentes satisfacere, negabant minorem, scilicet quod res materiales non possint intelligi sine materia. Ad cujus probationem iterum negabant minorem, scilicet quod in definitione rerum materialium cadat materia: putaverunt enim ipsi, quod species rei naturalis sit forma solum, et quod materia non sit pars speciei.

Reprobatio.

Sed si vera esset hæc responsio, et positio, sequeretur quod in definitione rerum naturalium non caderet materia quod est falsum. Sequela patet, quia res materiales sunt naturales. Falsitas consequentis est ex se manifesta.

Vera responsio.

Respondetur igitur ad argumentum, quod materia est duplex, scilicet communis et signata. Communis quidem, ut caro et os: individualis vero, sive signata, ut hæc carnes et hæc ossa. Intellectus potest abstrahere species rerum naturalium à materia particulari, non autem à materia communi: et ratio est, quia intellectus abstrahit à materia in particulari, non autem à materia in communi, sicut speciem hominis abstrahit ab his carnibus et his ossibus, non autem à carnibus et ossibus.

Tunc ad minorem dicitur, quod res materiales licet non possint intelligi sine materia in communi, possunt tamen intelligi sine materia in particulari. Et ad probationem dicitur ad minorem, quod in definitione rerum naturalium non cadit materia singularis, sed communis tantum. Species tamen mathematicæ abstrahunt à materia sensibili, non solum in particulari, sed etiam in communi, non tamen abstrahunt à materia intelligibili in communi, sed tantum in singulari. Materia sensibilis est substantia corporalis, prout subjacet qualitatibus sensibilibus, ut calido et frigido, etc. Mate-

ria autem intelligibilis est substantia, ut substat quantitati. Sunt autem quædam quæ abstrahunt ab omni materia, nedum sensibili, sed etiam intelligibili, non solum in singulari: sed etiam ut sunt substantiæ immateriales.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod quamvis phantasma se habeat ad intellectum ut colores ad visum, in hoc quod sicut colores faciunt visum in actu, ita phantasma intellectum; tamen differunt, quia colores per seipsos possunt imprimere sui similitudinem in sensu, et ipsum actuare: phantasma autem per seipsum non potest actuare intellectum, et imprimere in eo speciem intelligibilem: et ratio horum est, quia colores eundem modum existendi habent in corpore sensibili et in sensu: in utroque enim sunt sensibilibus et materialiter, et ideo color per seipsum potest imprimere sui similitudinem in sensu. Phantasma autem non habet illum modum essendi, quem habent species intelligibiles in intellectu: nam species, intelligibiles sunt in intellectu immaterialiter, phantasma, autem habet esse materiale, ntpote existens in organis corporeis: unde phantasma per seipsum non potest imprimere speciem in intellectu, et propterea opus est lumine intellectus agentis, virtute cujus appareat in phantasmate species quæ repræsentat in communi ea quæ existunt in phantasmate in particulari: non quod eadem numero forma sit prius in phantasmate, et postea in intellectu, sed quia per lumen intellectus agentis apparet in phantasmate species repræsentans naturam in communi.

Ad 4. Negatur minor. ad cujus probationem dicitur, quod abstrahere convenit intellectui agenti, quatenus illuminando phantasmata, apparent species repræsentantes naturam in communi, et convenit intellectui possibili, quatenus considerat naturam in communi repræsentatam per speciem, non considerando

materiam individuaalem. Ad id autem quod obijcitur, respondetur, quod abstrahere convenit intellectui possibili, quia sibi convenit non solum recipere, sed etiam intelligere naturam in communi sine singularibus conditionibus: intellectus autem agens non se habet in omnibus ut lumen ad colores, ut dictum est: ideo non sequitur quod si lumen nihil abstrahit, idem sit dicendum de intellectu agente.

Ad 5. Dicitur, quod intellectus intelligit species in phantasmatis, et tamen abstrahit species a phantasmatis. Abstrahit quidem quatenus considerat naturam in communi non considerando conditiones singulares. Intelligit autem eas in phantasmate, quatenus non potest intelligere ea quorum species abstrahit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut dictum est.

ARTICULUS II.

Utrum species intelligibiles a phantasmatis abstractæ se habeant ad intellectum nostrum, sicut id quod intelligitur.

Pro affirmativa.— Videtur quod species intelligibiles a phantasmatis abstractæ se habeant sicut id quod intelligitur.

1. Id, quod est in intelligente in actu, est intellectum in actu. Sed species intelligibilis sola est in intelligente. Ergo species intelligibilis est ipsum intellectum in actu.

Maior prob., quia intellectum in actu est ipse intellectus in actu.

Minor prob., qui nihil aliud de re intellecta est in intellectu, nisi species.

2. Intellectum in actu, aut est in re quæ est extra animam, aut est in intellectu. Sed non potest esse in re quæ est extra animam. Ergo relinquitur quod sit in intellectu. Sed in intellectu non est nisi species. Ergo species est ipsum intellectum in actu.

Maior probatur, quia intellectum in

actu oportet esse in aliquo, alioquin nihil esset.

Minor probatur, quia cum res quæ est extra animam, sit materialis, nihil quod est in ea, potest esse intellectum in actu.

3. Id est intellectum quod per vocem significatur. Sed species intelligibiles significantur per voces. Ergo species intelligibiles sunt res intellectæ.

Maior probatur, quia id voce significamus quod intelligimus.

Minor, quia Aristoteles dicit 1. Perihier. cap. 1, quod *voces sunt signa earum quæ sunt in anima passionum, id est specierum.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Species sensibilis non est id quod sentitur, sed magis id quo sensus sentit. Ergo species intelligibilis non est id quod intelligitur, sed id quo intellectus intelligit.

Conseq. prob., quia species intelligibilis se habet ad intellectum, sicut species sensibilis ad sensum.

Determinatio.

Aliorum opinio.

Quidam respondebant huic quæsito affirmative, scilicet quod intellectus nihil intelligit nisi speciem intelligibilem, et quod species intelligibilis in intellectu existens, sit res intellecta.

Et hoc quia posuerunt, quod vires quæ sunt in nobis cognoscitivæ, nihil cognoscunt nisi proprias passiones: puta quod sensus non sentit nisi passionem sui organi. Ex quo manifeste sequitur quod species intelligibilis, et non aliud sit res intellecta.

Reprobatio.

Sed hæc opinio manifeste apparet falsa ex duobus. Primo, quia si eorum opinio esset vera, sequeretur quod scientiæ non essent de rebus quæ sunt extra animam, sed solum de speciebus intelligibilibus quæ sunt in anima; quod est falsum.

Conseq. sive conditionalis probatur, quia ea quæ intelligimus, sunt ipsamet de quibus habemus scientiam: si igitur non intelliguntur nisi species, solum de speciebus habemus scientiam.

Falsitas consequentis probatur, quia sicut inconueniens est Platonis sententia, qui ponebat scientiam non esse de rebus materialibus, existentibus extra animam sed de ideis quas dicebat esse intellecta in actu: ita inconueniens est quod scientia non sit de rebus, sed de speciebus.

Secundo si supradicta opinio esset vera, sequeretur error antiquorum dicentium omne quod videtur esse verum; et similiter quod contradictoria essent simul vera.

Probatur consequentia: nam si potentia non cognoscit nisi propriam passionem, non poterit iudicare nisi de propria passione, et secundum quod afficiatur. Contingit autem quod una potentia afficiatur ex aliqua indispositione, aliter quam res ita se habeat, sicut gustus non bene dispositus iudicat mel esse amarum, quia sic sibi videtur: et iterum cum sensus bene dispositus afficiatur conformiter ad rem, iudicabit mel esse dulce: unde patet quod omne quod videretur, esset verum: et quod etiam contradictoria essent simul vera, si opinio supradicta haberet veritatem.

Vera se sententia.

1.^a CONCLUSIO. Species intelligibilis se habet ad intellectum; ut quo intelligit.

Probatur sicut se habet similitudo effectus in actione transeunte ad ipsam actionem, ita se habet similitudo objecti, quæ est species intelligibilis, in actione immanenti ad eandem actionem. Sed similitudo effectus in actione transeunte, sic se habet ad ipsam transeuntem actionem, quod non est ipsa quæ per actionem fit, sed est qua agens operatur. Ergo et similitudo objecti, scilicet species intelligibilis in actione immanente, non est terminus actionis, sed est qua agens agit.

Maiores declaratur: nam actio est duplex, ut dicitur 9. [Metaph. tex. 16. una quæ manet in agente, ut videre et intelligere: altera quæ transit in rem exteriorem, ut calefacere et secare. Quæ duo genera actionum conueniunt in hoc quod ambæ fiunt per aliquam formam: ignis enim calefacit per calorem, et domificator facit domum per formam domus quam mente concipit, et similiter intellectus intelligit per formam, sive speciem rei: et sicut forma qua agens per actionem transeuntem agit, est similitudo effectus: nam calor qui est in igne calefaciente, est similitudo caloris rei calefactæ, et forma domus in mente artificis est similitudo domus quæ fit: ita in actione immanente species intelligibilis est similitudo objecti ipsius actionis. Unde forma secundum quam intellectus intelligit, et secundum quam visus videt, sunt similitudines rei intellectæ et visæ. Ex quibus patet maior: sicut enim se habet forma domus in mente domificatoris concepta, ad domum ad extra; sic se habet species intelligibilis vel sensibilis ad intellectum vel sensum.

Minor vero ex se manifesta est: forma enim domus in mente artificis non est terminus factionis domus, nec per hanc actionem producta, sed est quod domificator ædificat.

2.^a CONCLUSIO. Species intelligibilis est secundario intellecta.

Prob. quia intellectus reflectitur supra seipsum: unde hac reflexa intelligentia intelligit se, suumque intelligere, et speciem qua intelligit: et propterea species et intellectio, sunt intellecta secundario.

3.^a CONCLUSIO. Id quod primo intelligitur, est ipsa res in intellecta per speciem intelligibilem representata.

Prob. simul cum prima conclusione, per ea quæ antiqui Philosophi dicebant.

Ponebant enim ipsi Philosophi antiqui, quod anima per terram quæ in ipsa erat, cognosceret terram quæ extra

ipsam erat, et sic de aliis: unde secundum eos, terra quæ erat in anima, non erat res cognita, sed qua intellectus cognoscebat terram quæ erat extra animam. Aristoteles autem non ponit terram in anima, sed ejus similitudinem: non enim lapis est in anima, sed speciem lapidis: unde secundum antiquos, terra in anima existens non erat res cognita; sed qua anima intelligebat: ita species terræ quæ est in anima, non est res cognita, sed qua intellectus cognoscit rem. Et sicut secundum eosdem antiquos res ad extra erat res cognita, ita dicitur secundum Aristotelem in tertia conclusione.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aliquid esse actu in intelligente, dupliciter contingit: uno modo, ut sit in eo tamquam forma actuans intellectum, et repræsentans rem ad extra existens: alio modo, ut sit tamquam objectum repræsentatum ipsi intelligenti. Tunc ad maiorem dicitur, quod id est intellectum in actu, quod est in intelligente actu, non per modum formæ actuantis et repræsentantis: hoc enim secundario tantum intelligitur; sed quod est in intelligente ut objectum repræsentatum. Et ad minorem dicitur, quod sola species est in intelligente, ut informans et repræsentans: res autem ad extra est in intellectu, ut objectum repræsentatum, non quidem per seipsam, sed per suam similitudinem, secundum quam intelligitur rem intellectam esse in intellectu.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod in hoc quod dico intellectum in actu, duo importantur, scilicet res quæ intelligitur et ipsum intelligi: sicut cum dicitur, universale abstractum, importatur natura et universalitas, sive abstractio. Cum igitur in maiori dicitur: aut res intellecta est extra animam, aut in anima; dicitur quod ipsa res, sive natura cui accidit intelligi, abstrahi et universalitas, est in singularibus extra animam:

esse autem abstracta, universalis, etc. convenit eidem naturæ, non prout est in re singulari, sed prout est in intellectu secundum sui similitudinem. Sicut etiam colori convenit esse cum odore in pomo; esse autem sine odore convenit eidem colori, prout est secundum suam similitudinem in visu. Humanitas igitur est in singularibus hominibus: tamen intelligi universalitas et abstractio, convenit humanitati, secundum quod est in intellectu, per sui similitudinem.

Ad 3. Negatur minor: per voces enim non significantur species intelligibiles, quibus intellectus actuatur, sed conceptus, quem intellectus jam in actu constitutus sibi format, qui conceptus est rei definitio: unde ratio quam significat nomen, non est species intelligibilis impressa, sed est definitio. Et hæc manifeste patent in operatione sensus, in qua invenitur species qua sensus informatur et idolum formatum a phantasia de re absente, sive numquam visa, etc.

ARTICULUS III.

Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali.

Pro negativa.==Videtur quod magis universalia non sint priora in nostra cognitione intellectuali.

1. Ea quæ sunt priora et notiora secundum naturam, sunt posteriora et minus nota secundum nos. Sed universalia sunt priora secundum naturam. Ergo universalia sunt posteriora in cognitione nostri intellectus.

Minor prob. Ea sunt priora secundum naturam a quibus non convertitur subsistendi consequentia. Sed a magis universali ad minus non convertitur consequentia: non enim valet, animal est, ergo homo est. Ergo universalia sunt priora secundum naturam.

2. Composita sunt priora, quoad nos quam simplicia. Sed universalia sunt simpliciora. Ergo universalia sunt posteriora nobis nota.

3. Definitum prius cadit in cognitio-

ne nostra, quam partes definitionis. Sed universaliora sunt partes definitionis minus universalium, ut animal est pars definitionis hominis. Ergo universalia sunt posterius nobis nota.

4. Causæ et principia sunt posterius nota nobis, quam effectus. Sed universalia sunt quasi principia, minus universalium. Ergo universalia sunt posterius nobis nota.

Maior. Quia per effectus devenimus in cognitionem causarum et principiorum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philicorum 1. tex. 4. dicitur, quod ex universalibus in singularia oportet devenire.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Cognitio singularium, quoad nos, est prior quam sit cognitio universalium.

Prob., cognitio eorum quæ cognoscimus per sensum, est prior quam eorum quæ cognoscimus per intellectum, quoad nos: quia cognitio sensitiva, quoad nos, est prior cognitione intellectiva. Sed cognitione sensitiva singularia, intellectiva vero universalia cognoscimus. Ergo cognitio singularium est prior, quoad nos.

Maior prob., quia cognitio intellectiva quodammodo à sensitiva primordium sumit.

2.^a CONCLUSIO. Notitia intellectiva universalioris est prior notitia minus universalis.

Prob., omne quod procedit de potentia ad actum, prius pervenit ad actum incompletum, qui est medius inter potentiam et actum, quam ad actum perfectum. Sed intellectus noster in sua intellectione est exiens de potentia ad actum. Ergo prius pervenit ad actum incompletum, quam ad actum perfectum. Sed cognoscere magis universale est actus incompletus ipsius intellectus et cognoscere minus commune, est actus completus et perfectus. Ergo intellectus noster prius cognoscit magis universale.

Præmissæ primi discursus sunt ex se notæ.

Subsumptum autem probatur. Actus incompletus intellectus est cognitio per quam cognoscit rem indistincte, et sub quadam confusione: actus vero perfectus est cognoscere res distincte et determinate. Sed quando intellectus cognoscit universale, habet tantum notitiam confusam et indistinctam, cum sub universali contineantur minus universalia sub quadam confusione: et quando cognoscit minus commune, cognoscit res distincte. Ergo cognoscere universale est actus imperfectus intellectus: et cognoscere minus commune, est actus perfectus ipsius.

3.^a CONCLUSIO. Prius secundum sensum iudicamus magis commune, quam minus commune.

Prob. primo ratione, secundo experientia.

Ratio est eadem qua idem probatur de intellectu, et est talis. Virtus exiens de potentia ad actum prius pervenit ad actum imperfectum quam perfectum. Sed sensus est huiusmodi. Ergo sensus prius pervenit ad actum imperfectum. Sed cognitio magis communis est minus perfecta, cum sit cognitio de re in confuso. Ergo sensus prius cognoscit magis commune.

Secundo probatur experientia duplici, et secundum tempus, et secundum locum. Secundum locum quidem, quia cum aliquid videtur à remotis, prius deprehenditur esse corpus, deinde quod sit animal, postea quod sit homo, et tandem quod sit Sortes vel Plato.

Secundum tempus autem, quia pueri prius distinguunt hominem à non homine, quam hunc ab alio homine, et propterea prius appellant omnes homines patres: quod est manifestum signum quod sensus prius cognoscit magis commune, quam minus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod universale po-

test dupliciter considerari: uno modo pro natura, ut substat intentioni: alio modo, pro natura secundum se, puta pro animalitate. Si sumatur primo modo, negatur minor: universale enim sic sumptum, cum proveniat ex abstractione intellectus, aut nihil est, aut posterius est, ut dicitur 1. de anima tex. 8. nisi secundum Platonem, qui posuit universalialia subsistere. Nec probatio minoris in hoc sensu aliquid valet, ut de se est manifestum; si autem sumatur universale pro ipsa natura communi quæ reperitur in singularibus, est considerandum quod duplex est ordo naturæ, scilicet ordo generationis, sive temporis, et ordo perfectionis. Ordine generationis, prius est magis universale quam minus: prius enim generatur animal quam homo, ut dicitur in 2. de generatione animalium cap. 3. Ordine autem perfectionis, prius est minus commune: prius est enim homo secundum perfectionem quam animal: unde natura non intendit generare animal, sed hominem.

Si igitur sit sermo de ordine naturæ via generationis, sive temporis, vera est ipsa minor, quod universalialia sunt sic priora; sed est falsa maior, scilicet quod ea quæ sunt priora, secundum tempus et secundum generationem, sint posteriora quoad nos: huiusmodi enim sunt etiam prius nobis nota; si vero sit sermo de ordine perfectionis, negatur minor, scilicet quod universalialia sint priora secundum naturam, ordine perfectionis: sic enim sunt posteriora, ut dictum est, et probatio nihil valet, quia loquitur de his quæ sunt priora ordine generationis.

Ad 2. Dicitur, quod magis commune comparatur ad minus commune dupliciter, scilicet ut totum et ut pars: ut totum quidem, quatenus magis universale, puta animal, non solum continet hominem, sed etiam leonem, etc. Ut pars autem, quatenus homo non solum continet animal, sed etiam rationale. Si igitur

tur consideretur magis commune, ut totum, est prius notum, ut dictum est: si consideretur ut pars, est posterius notum eo cuius est pars: unde secundum se, prius cognosco animal quam hominem; sed tamen prius cognosco hominem confuse quam cognoscam quod animal sit pars ejus: unde ad formam argumenti dicitur, quod si consideretur universale, ut est totum, negatur minor, scilicet quod sit simplicius: est enim valde compositum, utpote quod multa in potentia continet, et sic est prius notum: si vero consideretur ut pars, tunc est simplicius et posterius notum non quidem in se, sed prout est pars minus communis.

Ad 3. Dicitur, quod partes diffinitionis dupliciter considerari possunt: uno modo secundum se, et absolute: alio modo, ut sunt partes talis diffinitionis. Sicut animal, quod est pars diffinitionis hominis, consideratur secundum se, ut est substantia animata sensibilis, et prout est pars diffinitionis hominis. Si considerentur partes diffinitionis primo modo, sunt prius notæ ipso diffinito: et ratio est, quia per eas devenimus in cognitionem definiti. Si considerentur secundo modo, prius cognoscitur diffinitum confuse, deinde partes diffinentes, ut partes sunt, distincte cognoscuntur. Sed tunc ipsum diffinitum habet rationem quodammodo magis communis, quam sint suæ partes, ut sic.

Ad maiorem igitur dicitur, quod si sermo sit de partibus diffinitionis secundum se, falsum est quod cognoscantur posterius diffinito. Si vero considerentur, ut partes sunt, verum est quod posterius distincte cognoscuntur; sed tunc ipsæ non habent rationem magis universalis quam diffinitum.

Ad 4. Dicitur, quod aliquid potest esse causa et principium dupliciter, vel in cognoscendo, vel in essendo, licet etiam aliqua utroque modo sint principia. Tunc ad maiorem dicitur, quod si sermo sit

de causa in cognoscendo, scilicet quod principia et causæ cognoscendi sint posterius nota secundum nos quam effectus, sive res per talia principia cognitæ, falsa est maior ipsa: nam principium cognoscendi est prius notum quam id quod per tale principium cognoscitur, ut de se patet: si vero sermo sit de principiis in essendo, falsa est etiam ipsa maior: nam principia in essendo aliquando sunt prius, et aliquando posterius nota: cognoscimus enim aliquando effectus per causas et aliquando causas per effectus.

Et juxta hæc ad minorem dicitur, quod universale potest dupliciter accipi; uno modo pro intentione universalitatis: et tunc est principium cognoscendi, et non essendi, nisi secundum Platonem: unde tale universale est prius notum secundum nos: si vero accipiatur universale pro natura existente in singularibus, tunc est aliquo modo causa in essendo: nam genus est quasi causa materialis speciei, et natura speciei est quasi principium formale individuorum. Sed quamvis sit principium aliquo modo essendi non sequitur quod sit posterius notum nobis, ut dictum est, quia aliquando causam per effectum, et aliquando effectum per causam cognoscimus.

ARTICULUS IV.

Utrum possimus multa simul intelligere.

Pro affirmativa.—Videtur quod possumus multa simul intelligere.

1. Qui est supra tempus, non intelligit secundum prius et posterius, sed simul. Sed intellectus est supra tempus. Ergo intellectus non intelligit diversa secundum prius et posterius, sed simul. Maior, quia prius et posterius pertinent ad tempus.

2. In intellectu possunt esse simul plures species. Ergo potest intelligere plura simul.

Antec prob. nihil prohibet diversas formas non oppositas esse simul actu in eodem. Sed species intelligibiles non

sunt oppositæ. Ergo possunt esse plures simul in eodem intellectu.

3. Qui potest intelligere simul aliquod totum, potest intelligere plura simul. Sed intellectus noster potest intelligere simul aliquod totum, puta domum vel hominem. Ergo potest intelligere plura simul.

Maior prob. quia in quolibet toto continentur multæ partes: unde intelligendo totum simul intelliguntur omnes ejus partes.

4. Qui cognoscit differentiam unius ad alterum, intelligit plura simul. Sed intellectus potest cognoscere differentiam unius ad alterum. Ergo intellectus intelligit plura simul.

Maior prob. quia non potest cognosci differentia unius ad alterum, nisi simul utrumque apprehendatur, ut dicitur in 3. de anima tex. 146.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Topic. 2. c. 4. dicitur. Quod intelligere est unum solum, scire vero multa.

Determinatio.

CONCLUSIO. Intellectus potest multa simul intelligere per modum unius, non autem per modum plurium.

Declaratio. Intelligere plura per modum plurium, est illa intelligere per plures species; intelligere vero plura per modum unius, est cognoscere plura per unam speciem: et ratio horum est, quia modus uniuscujusque actionis consequitur formam, quæ est principium actionis: unde si forma est una, una est operatio: si plures sunt formæ, plures etiam sunt operationes.

Probatur conclusio; qui potest intelligere simul plura per modum plurium. intelligit simul per plures species. Sed intellectus humanus non potest intelligere simul per plures species. Ergo non potest intelligere plura per modum plurium. Maior patet ex declaratione facta.

Minor probatur, impossibile est idem

subjectum simul perfici pluribus formis ejusdem generis et diversarum specierum. Sed omnes species intelligibiles sunt ejusdem generis. Ergo non possunt simul perficere intellectivam potentiam.

Maior hujus probatur, quia impossibile est quod idem corpus simul secundum idem coloretur diversis coloribus, et figuretur diversis figuris: sic impossibile est quod intellectus diversis speciebus perficiatur simul.

Minor vero hujus probatur, quia omnes species intelligibiles sunt perfectiones unius intellectivæ potentiae.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod tempus est duplex, scilicet quod est numerus motus rerum corporalium: et quod est mensura vicissitudinis diversarum operationum intelligibilium, secundum quod una est prior altera, de quo Augustinus intelligit, cum 8. super genesim ad literam c. 20. et 22. dicit Deum movere creaturam spiritualem per tempus. Ad maiorem igitur dicitur. Quod qui est supra tempus utroque modo acceptum, non intelligit secundum prius et posterius: si vero aliquis non sit supra tempus nisi corporalium, intelligit secundum prius et posterius. Tunc dicitur ad minorem, quod intellectus noster est supra tempus, quod est numerus motus tantum, et propterea in ejus intellectione est prius et posterius, et successio operationum.

Ad 2. Negatur antecedens, ad probationem dicitur, quod non solum formæ oppositæ non possunt esse simul in eodem, sed nec formæ ejusdem generis, ut dictum est, de coloribus et figuris.

Ad 3. Dicitur, quod partes possunt intelligi dupliciter: uno modo sub quadam confusione, prout sunt in toto; alio modo secundum se, distincta cognitione. Primo modo cognoscuntur per speciem totius et simul, sed per modum unius. Secundo modo cognoscuntur per proprias species, et successive, et per modum plurium. Ad formam igitur argu-

menti dicitur, quod qui intelligit aliquid totum, intelligit quidem multa simul, non tamen per modum plurium: sed per modum unius, cum omnes partes cognoscat per eandem speciem, quæ est species totius.

Ad 4. Etiam dicitur ad maiorem, quod qui cognoscit differentiam inter aliqua duo, cognoscit etiam utrumque differentium, non quidem secundum proprias species, sed sub ratione comparisonis vel differentiae, ut dicitur ad primum articuli sequentis.

ARTICULUS V.

Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo.

Pro negativa.— Videtur quod intellectus noster non intelligat componendo et dividendo.

1. Qui intelligit componendo et dividendo, potest plura simul intelligere. Sed intellectus noster non potest intelligere multa simul. Ergo intellectus noster non intelligit componendo et dividendo. Maior probatur, quia compositio non est nisi multorum.

2. Qui abstrahit à tempore, non intelligit componendo et dividendo. Sed intellectus noster abstrahit à tempore, sicut et à cæteris particularibus conditionibus. Ergo intellectus noster non intelligit componendo et dividendo.

Maior probatur, quia omni compositioni et divisioni adjungitur tempus præsens, præteritum et futurum.

3. Compositio et divisio nihil sunt in rebus. Ergo intellectus non intelligit componendo et dividendo.

Antecedens probatur, quia in rebus nihil invenitur nisi res quæ significatur per prædicatum et subjectum, quæ est una et eadem, si compositio est vera: homo enim vere est id quod est animal.

Consequens probatur, quia intellectus intelligit per assimilationem ad res.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In vocibus est compositio et divisio,

ut patet in propositionibus affirmativis et negativis. Sed voces significant conceptiones intellectus, ut dicitur 1. Perihier. cap. 1. Ergo intellectus componit et dividit.

Determinatio.

CONCLUSIO. Intellectus humanus necesse habet intelligere, componendo et dividendo, et ratiocinando.

Prob. Sicut se habent generabilia et corruptibilia ad suas perfectiones, ita intellectus ad rei cognitionem. Sed generabilia et corruptibilia ita se habent ad suas perfectiones, quod eas non statim habent, sed successive acquirunt. Ergo et intellectus non statim habet rei cognitionem, quæ est intellectus perfectio; sed eam paulatim acquirit, apprehendendo, scilicet primo aliquid de ipsa, puta quidditatem ipsius rei, quæ est primum et proprium objectum intellectus, deinde intelligit proprietates, et accidentia, et habitudines circumstantes rei essentiam, et deinde componit unum apprehensum alteri, et dividit, et ex una compositione in aliam procedit, quod est ratiocinari.

Maior prob., quia intellectus humanus, cum procedat de potentia ad actum, habet in hoc, quamdam similitudinem cum rebus generabilibus et corruptibilibus.

Et confirmatur hæc ratio ex differentia, quæ est inter intellectum humanum ex una parte, et intellectum angelicum et divinum ex altera: nam intellectus angelicus et divinus assimilantur rebus incorruptibilibus, quia sicut res incorruptibiles statim habent totam suam perfectionem, ita intellectus angelicus et divinus statim perfecte totam rei cognitionem habent: unde cognoscendo quidditatem rei, cognoscunt de re quidquid nos cognoscere possumus componendo, dividendo et ratiocinando. Et quia intellectus humanus hoc non habet, ideo componendo et dividendo cognoscit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod intellectus intelligit multa simul, non per modum plurium, sed per modum unius, ut dictum est articulo præcedenti: compositio enim et divisio sunt per quamdam comparisonem et differentiam: unde sicut cognoscendo comparisonem et differentiam, cognoscuntur comparata et differentia; sic cognoscendo compositionem et divisionem, cognoscuntur composita et divisa: sive res componentes et divisas.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod intellectus noster abstrahit quidem à phantasmatibus, sed tamen non potest actu intelligere, nisi convertendo se ad phantasmatia, et ex ea parte quæ ad phantasmatia se convertit, adjungitur tempus compositioni et divisioni.

Ad 3. Negatur consequentia, ad probationem dicitur, quod compositioni intellectus respondet aliquid in re, non tamen eo modo quo est in re, quia similitudo rei est in intellectu secundum modum intellectus, non secundum modum rei.

ARTICULUS VI.

Utrum intellectus possit esse falsus.

Pro affirmativa. = Videtur quod intellectus possit esse falsus.

1. In mente potest esse falsum. Sed intellectus est idem quod mens, ut dictum est quæst. 79. art. 1. Ergo in intellectu potest esse falsum.

Maior, quia Aristoteles dicit 6. Metaph. tex. 8. quod *verum et falsum sunt in mente.*

2. In opinione et ratiocinatione invenitur falsitas. Ergo etiam in intellectu invenitur falsitas. Conseq. prob. quia opinio et ratiocinatio pertinent ad intellectum.

2. In quo est peccatum, est falsitas. Sed in parte intellectiva est peccatum. Ergo in intellectiva parte est falsitas.

Maior prob., quia dicitur proverb. 14. *errant qui operantur malum.*

Argumentum sed contra.

Aug. dicit in libro 83. Qq. qu. 32. quod *omnis, qui fallitur, id, in quo fallitur, non intelligit*. Et Arist. 3. de anima tex. 51. dicit, quod *intellectus semper est rectus*. Ergo in intellectu non est falsitas.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Intellectus non potest esse falsus per se, circa quod quid est.

Prob. primo, sicut se habet sensus ad proprium sensibile, ita se habet intellectus ad proprium suum objectum intelligibile. Sed sensus non decipitur per se, circa proprium sensibile. Ergo nec intellectus decipitur circa proprium objectum intelligibile, quod est quod quid est.

Maior prob., tum quia Arist. 3. de anima tex. 26. comparat (quantum ad hoc) intellectum sensui; tum etiam, quia visus non decipitur circa colorem, et auditus circa sonum; nisi forte per accidens, ut dicitur.

Secundo prob. concl., nulla potentia potest deficere ab eo, ad quod ordinatur secundum quod ipsa. Sed proprium objectum est ad quod ordinatur potentia secundum quod ipsa. Ergo potentia non potest deficere á proprio objecto.

Maior prob., quia talis ordo potentiae semper eodem modo se habet. Unde manente potentia, non potest deficere ejus judicium á proprio objecto.

2.^a CONCLUSIO. Intellectus potest decipi per accidens circa proprium objectum.

Prob. quia etiam sensus decipitur, circa proprium objectum per accidens, scilicet propter indispositionem organi sicut lingua febricitantis dulcia judicat amara, propter hoc, quod lingua malis humoribus est repleta.

Intellectus autem decipitur circa quod quid est, non quidem propter indispositionem organi, quia intellectus caret organo, sed quia in cognitione quod quid

est, intervenit compositio, dum attribuit diffinitionem unius rei, alteri, de quo est falsa: ut si attribueret diffinitionem circuli, triangulo: et dum componit partes ejusdem diffinitionis impossibiles adinvicem, ut si diceret quod homo est animal volatile. Igitur intellectus in intelligendo quod quid est rerum compositarum, decipitur per accidens, propter hoc, vel quia diffinitionem unius attribuit alteri, vel quia formando diffinitiones, aliquando componendo attribuit alicui diffinito, quod ei non convenit.

3.^a CONCLUSIO. Circa ea, quae circumstant quod quid est, intellectus potest decipi.

Prob. sicut se habet sensus ad sensibilia communia, et ad sensibilia per accidens, ita se habet intellectus ad ea, quae circumstant rei quidditatem. Sed sensus decipitur circa sensibilia communia, et per accidens. Ergo etiam intellectus decipitur circa ea, quae circumstant quod quid est.

Maior prob. quia sicut sensibilia communia concomitantur propria, ita ea, quae circumstant quod quid est, concomitantur essentiam rei.

Minor, quia sensus visus decipitur in judicando magnitudinem, dum judicat solem esse pedalem, qui tamen est major tota terra, et multo magis circa sensibilia per accidens, ut cum judicat fel esse mel, propter coloris similitudinem. Decipitur igitur intellectus circa hujusmodi, dum unum ordinat ad alterum, componendo, dividendo, et ratiocinando.

4.^a CONCLUSIO. Intellectus non potest decipi circa illas propositiones, quae statim cognita terminorum quidditate, cognoscuntur, ut sunt prima scientiarum principia.

Prob. nam patet ex dictis: cum enim intellectus non decipiatur per se in intellectu quidditatis, manifestum est quod si sint propositiones, quae cognita terminorum quidditate, cognoscantur, quod

sicut non decipitur circa intellectionem quidditatis, ita nec decipi poterit, in intellectu talium proportionum.

5.^a CONCLUSIO. Intellectus noster non decipitur, circa quidditatem rerum simplicium, nec per se, nec per accidens, sed deficit totaliter non intelligendo, et non attingendo ipsas.

Prob. non decipitur per se, quia intellectus circa quamcumque quidditatem non decipitur per se, nec per accidens, quia ratio quare decipitur per se, circa quidditates rerum compositarum, est quia ibi intervenit compositio, cum huiusmodi quidditates ex pluribus partibus constant, in quidditatibus autem simplicium non intervenit compositio, et ideo non decipitur per accidens circa eas, sed deficit non attingendo.

Et confirmatur ex Arist. 9. Metaph. tex. 22.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod in mente potest esse falsum quatenus componit, et dividit, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod in opinione est falsitas, etiam secundum compositionem et divisionem.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod in peccato est falsitas, per hoc, quod ea, quæ intelliguntur, applicantur ad appetibile: unde error non est in intellectione quidditatis, sed solum in applicatione prædicta.

ARTICULUS VII.

Utrum unam, et eandem rem unus alio melius intelligere possit.

Pro negativa.—Videtur quod unam, et eandem rem unus alio melius intelligere non possit.

1. Est expressum argumentum, et ratio Aug. in lib. 83. Qq. qu. 32. in quo concludit unam rem, non posse alium alio melius intelligere.

2. Veritas non recipit magis et minus. Sed intellectus intelligendo est verus. Ergo intellectus non intelligit magis aut minus.

ARTIC. VII.

Maiores æqualitas non suscipit magis, et minus. Non enim dicitur aliquid magis, vel minus æquale. Sed veritas est quædam æqualitas, scilicet rei et intellectus. Ergo veritas non suscipit magis, nec minus.

3. Si unus homo magis quam alter intelligat, sequitur, quod non sint omnes homines ejusdem speciei.

Consequ. prob. differentia formæ causat differentiam specierum. Sed intellectus est formalissimum in homine. Ergo si unus alio magis intelligeret, vel minus, essent differentes homines in formalissimo, et sic non essent ejusdem speciei.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Experientia videmus quod aliqui profundius aliquid intelligunt. Sicut profundius intelligit, qui conclusionem aliquam potest reducere in prima principia, et primas causas, quam qui potest reducere solum in causas proximas proprias.

Determinatio.

Distinctio. Aliquem intelligere unam et eandem rem, magis quam alius, potest dupliciter intelligi. Uno modo, ut ly magis determinet actum intelligendi, ex parte rei intellectæ, ut scilicet ipsum intelligat esse magis, vel minus perfectum, quam est. Alio modo, ut determinet actum intelligendi, ex parte intelligentis, ut scilicet aliquis acutius, et perspicacius eam videat, quam alter.

1.^a CONCLUSIO. Unus non potest intelligere unam rem, magis quam alter, si ly magis determinet actum intellectionis, ex parte rei intellectæ.

Prob. quia si intellectus intelligeret rem esset aliter quam sit, melius, vel peius, falleretur, et non intelligeret, ut August. arguit loco citato. Si enim quis intelligeret hominem esse secundum essentiam perfectiorem, quam sit, vel minus perfectum secundum substantiam, profecto non intelligeret hominem.

2.^a CONCLUSIO. Unus potest eamdem rem magis altero intelligere, si ly magis determinet actum intellectionis, ex parte intelligentis.

Prob., qui est melioris virtutis in intelligendo, melius potest intelligere. Sed unus homo est melioris virtutis intellectivæ, quam alter. Ergo unus potest alio melius eamdem rem intelligere.

Maior prob. á simili, nam in visione corporali, ille melius rem aliquam videt, qui habet perfectiorem virtutem visivam.

Minor prob., nam unus homo potest esse perfectior secundum intellectum ex duplici causa. Primo ex parte ipsius intellectus, qui est perfectior in uno, quam in altero. Secundo ex parte inferiorum virtutum, quibus intellectus indiget ad sui operationem.

Et quod intellectus sit perfectior in uno, quam in altero ostenditur. Nam in hominibus, quidam habent corpus melius dispositum quam alii. Ergo hujusmodi homines habent animam majoris virtutis in intelligendo.

Prob. conseq. quia quanto corpus est melius dispositum, tanto meliorem sortitur animam, cum forma recipiatur in materia, secundum materiæ capacitatem, et dispositionem.

Et confirmatur ex Philos. dicente in 2. de anima tex. 94. quod moles carne sunt apti mente.

Ex parte vero virium deservientium intellectioni, illi meliores, et perfectiores secundum intellectum dicuntur, in quibus virtus imaginativa, et cogitativa, et memorativa est melius disposita, et hujusmodi sunt melius dispositi ad intelligendum.

AD ARGUMENTA.

Duo priora argumenta remanent soluta, ex his quæ dicta sunt in probatione prioris conclusionis. Probant enim quod unam rem, non potest unus altero perfectius intelligere, si ly magis determinet actum intelligendi ex parte rei in-

tellectæ, quod conceditur, ut verum.

Ad 3. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod formæ possunt ex duobus abinvicem distingui, scilicet vel ex earum propriis rationibus formalibus, ut forma hominis et equi: vel solum ex diversa dispositione materiæ, et sic differunt formæ unius speciei ab invicem. Quæ ergo differunt primo modo, specificè distinguuntur. Quæ vero secundo modo tantum, possunt esse in eadem specie. Una anima humana differt ab altera, solum propter diversam dispositionem materiæ, et ideo non distinguuntur speciei individua humanæ speciei.

ARTICULUS VIII.

Utrum intellectus prius intelligat indivisibile, quam divisibile.

Pro affirmativa.—Videtur quod intellectus prius intelligat indivisibile, quam divisibile.

1. Principia et elementa prius intelliguntur. Sed indivisibilia sunt principia, et elementa divisibilium. Ergo indivisibilia prius intelliguntur.

Maior est Aristotelis in 1. Physic. tex. 1. dicentis quod *intelligimus et scimus ex principiorum et elementorum cognitione.*

2. Quod ponitur in diffinitione alicujus, per prius á nobis cognoscitur. Sed indivisibile ponitur in diffinitione divisibilis. Ergo intellectus noster per prius cognoscit indivisibile, quam divisibile.

Maior prob. quia *diffinitio est ex prioribus et notioribus*, ut dicitur 6. Topic. c. 1.

Minor quia punctus ponitur in diffinitione lineæ, ut Euclides dicit in princ. lib. elem. et unitas in diffinitione multitudinis, ut patet per Aristotelem 10. Metaph. tex. 21.

3. Quod est magis simile intellectui, per prius cognoscitur. Sed indivisibile est magis simile intellectui, quam sit divisibile. Ergo indivisibile per prius cognoscitur.

Maior quia simile simili cognoscitur.

Minor, quia intellectus est simplex, ut dicitur 3. de anima tex. 12.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Privatio per posterius cognoscitur. Sed *indivisibile monstratur ut privatio*, ut dicitur de anima tex. 25. Ergo indivisibile posterius cognoscitur.

Determinatio.

Via investigandæ veritatis.

An intellectus cognoscat prius divisibile, vel indivisibile, investigandum est ex ordine, et propinquitate, quam hæc duo habent ad quidditatem rei materialis.

Prob. quia objectum intellectus nostri in hoc statu est quidditas rei materialis, et cum quælibet potentia prius cognoscat proprium objectum, deinde ea, quæ sunt ei propinquiora, hinc fit ut ex ordine quem habent, tum divisibilia tum indivisibilia ad hoc objectum intellectus, videndum sit quodnam prius cognoscatur.

Distinctio. Indivisibile dicitur tripliciter. Primo modo dicitur indivisibile actu secundum continuitatem, licet sit in potentia divisibile: sicut linea, vel corpus. Secundo dicitur aliquid indivisibile actu secundum speciem, sive secundum diffinitionem: sicut ratio hominis dicitur quoddam unum indivisibile: tertio dicitur indivisibile quod est indivisibile actu, et potentia: ut sunt punctus et unitas.

1.^a CONCLUSIO. Indivisibile continuum prius cognoscitur ab intellectu nostro quam ejus divisio.

Prob., cognitio confusa est prior cognitione distincta. Sed indivisibile continuum cognoscitur cognitione confusa, et ejus divisio cognoscitur cognitione distincta. Ergo tale indivisibile prius cognoscitur.

2.^a CONCLUSIO. Indivisibile secundum speciem prius cognoscitur ab intellectu, quam ejus divisio in partes rationis.

Prob., quia antequam intellectus intelligat componendo et dividendo, ne-

cesse est ut cognoscat terminos implexos.

Prob. secundo simul cum prima conclusione. Quia indivisibile primo, et secundo modo sumptum, est species, proprii objecti intellectus, scilicet quidditatis rei sensibilis: unde cognoscitur sicut proprium objectum.

3.^a CONCLUSIO. Indivisibile simpliciter, scilicet actu, et potentia, est posterius notum divisibili.

Pro. dupliciter, tum quia unitas et punctus diffiniuntur per privationem divisionis: dicitur enim quod punctus est cujus pars non est, et unum est id, quod est indivisibile.

Secundo prob., quia indivisibile hoc habet quamdam oppositionem ad rem corporalem, quæ est in potentia divisibilis: cujus quidditatem primo, et per se intellectus cognoscit.

Si autem intellectus noster non haberet pro objecto quidditatem rei materialis, sed intelligeret per participationem indivisibilium separatorum, ut Plato posuit, tunc primo intelligeret indivisibile: quia tale indivisibile, secundum Platonicos, prius participatur à rebus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod intellectus noster potest considerari in duplici statu, respectu scientiæ. Primo quando est in principio acquisitionis scientiæ. Secundo, quando est in complemento scientiæ. Si consideretur in complemento scientiæ, quando, scilicet jam perfectæ scientiæ acquisivit, verum est quod scientia est ex elementis et principiis, quia tunc opinamur perfecte scire, cum in principia, et in causas possumus resolvere. Si vero intellectus consideretur in principio acquisitionis scientiæ, non est universaliter verum, quod intelligat per principia, et elementa: quia multoties ex effectibus sensibilibus in cognitionem causarum, et principiorum devenimus. Et cum intellectus prius sit in principio, quam in complemento scientiæ, eviden-

ter patet quod prius divisibilia quam indivisibilia cognoscit.

Ad formam igitur argumenti, neg. maior. Et ad prob. dicitur, quod Philosophus loquitur de intellectu, ut est in complemento scientiæ.

Ad 2. Neg. minor ad prob. dicitur, quod punctus comparatur ad lineam dupliciter. Uno modo, ut indivisibile divisibili. Alio modo, ut terminus terminato, secundum primam habitudinem punctus non ponitur in definitione lineæ, sed secundo modo: et sic Euclides posuit punctum in definitione lineæ: et hujus signum est, quia illa definitio non convenit lineæ in communi, quia linea infinita et circularis non habet duo puncta nec extremitates, sed illa definitio convenit tantum lineæ rectæ terminatæ; unde punctus ponitur in definitione lineæ, ut est terminus, non autem prout comparatur lineæ, ut indivisibile divisibili. Similiter unitas comparatur numero dupliciter, scilicet ut indivisibile divisibili, et ut mensura mensurato. Non ponitur unum in definitione numeri, prout ei compa-

ratur ut indivisibile divisibili, sed prout est mensura ipsius: et propterea dicitur in definitione, quod est multitudo mensurata per unum.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod aliquid esse magis simile alicui potentiæ cognoscitivæ, dupliciter potest intelligi. Uno modo ut sit ei magis simile in natura, secundum quem modum possumus dicere quod intellectus unius hominis sit similis intellectui alterius: alio modo, ut sit simile secundum convenientiam in proprio objecto. Si igitur maior intelligatur de similitudine in natura, falsa est: sic enim visus magis cognosceret auditum quam colorem, cum auditiva potentia sit similior potentiæ visivæ, quam color. Vera est autem ipsa maior de similitudine, quæ est secundum maiorem convenientiam in objecto. Indivisibile igitur simpliciter, licet sit simile intellectui secundum naturam, quantum ad simplicitatem, tamen divisibile magis est ei simile secundum convenientiam in objecto, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 85.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum in 3. *de anima*, *tex.* 11. recte dixisse, quod, sicut res sunt separabiles à materia, sic circa intellectum sunt. *Secundo* habes: quomodo per rationem verum sensum Philosophi ibi declares, declaratum probes, probatum defendas.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, philosophum merito virtualiter dixisse, speciem intelligibilem non esse id, quod primo intelligitur, sed rem extra, quando contra antiquos invecus in *lib. Physicorum* dixit, non omne, quod videtur esse verum, esse verum. Item et Philosophum merito dixisse, speciem ipsam esse, quo intelligitur, et consequenter quod secundario intelligitur, quando ait *tertio de anima*, *tex.* 38. quod lapis non est in anima, sed species lapidis. *Secundo* habes: quomodo per rationem huiusmodi dictorum Philosophi sensum verum declares, declaratum probes, probatum defendas. *Tertio* vides: quomodo ex his, similibusque locis, vicissim juventur S. Tho. conclusiones.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, philosophum jure in *prima physicorum*, *tex.* 4. dixisse, quod ex universalioribus ad singularia oportet procedere. Cui dicto si junxeris id, quod in contextu prædixit, quod scilicet à notioribus quoad nos est naturaliter procedendum, clare videbis ipsum connotasse in his, quod universalia in nostra cognitione priora sunt. *Secundo* habes: quomodo per rationem verum hunc suum sensum declares, probes, tuearis.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem demonstres, philosophum in libro secundo Topicorum, capitulo quarto merito dixisse, quod *intelligere est unum solum, scire vero multa*. Secundo habes: quomodo verum hujus sensum aperias, probes, ac tuearis.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, philosophum merito virtualiter dixisse, intelligere nos componendo, et dividendo, quando in *primo Periher. tex. 1.* dixit, quod voces significant conceptiones intellectus. Si enim huic dicto jungas id, quod philosophus dicit, quod propositionum alia est affirmativa, alia negativa, id est, quod in vocibus apparet compositio, et divisio, videbis, apertissime philosophum ipsum sic virtualiter sensisse in *primo Per.* ut diximus. Secundo habes: quomodo per rationem verum illum sensum philosophi ibi aperias, probes, tuearis.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum in 3. *de anima, tex. 26.* merito comparasse intellectum sensui in hoc, quod, sicut sensus non fallitur circa proprium objectum, sed circa quædam alia, sic intellectus circa proprium objectum non errat, sed circa non proprium. Secundo habes: quomodo per rationem Philosophi hujuscemodi dictum in vero sensu declares, probes, defendas.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum in 2. *de anima, tex. 94.* merito virtualiter dixisse, quod unam rem alius alio melius intelligit, dum ait, quod *molles carne bene aptos mente videmus*. Experientia enim ipsum dicere istud compulit, qua alios aliis perspicaciores in intelligendo aliquam rem unam conspexit. Secundo habes: quomodo per rationem verum sensum dicti hujus Philosophi aperias, probes, tuearis.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem monstres, Philosophum 3. *dē anima text. 25.* merito dixisse, quod *indivisibile monstratur, sicut privatio*. Adde, quod privatio posterius cognoscitur, quam habitus: et videbis, ipsum per hæc verba sensisse, quod indivisibile posterius cognoscitur, quam divisibile. Secundo habes: quomodo per rationem dictum illud Philosophi intelligas, probes, defendas.

QUÆSTIO OCTOGESIMA SEXTA.

QUI INTELLECTUS NOSTER IN REBUS
MATERIALIBUS COGNOSCAT IN
QUATUOR ARTICULIS DIVISA.

Deinde considerandum est, quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat.

Et circa hoc quæruntur quatuor.

Primo, utrum cognoscat singularia.

Secundo, utrum cognoscat infinita.

Tertio, utrum cognoscat contingentia.

Quarto, utrum cognoscat futura.

ARTICULUS I.

Utrum intellectus noster cognoscat singularia.

Pro affirmativa.—Videtur quod intellectus noster cognoscat singularia.

1. Quicumque cognoscit compositionem, cognoscit extrema compositionis.

Sed intellectus noster cognoscit hanc compositionem, Sortes est homo, cum ipsam formet. Ergo intellectus cognoscit hoc extremum, scilicet Sortem, qui est singularis.

2. Potentia dirigens ad agendum, cognoscit singularia. Sed intellectus practicus dirigit ad agendum. Ergo intellectus noster cognoscit singularia. Maior prob. quia actus sunt circa singularia.

3. Intellectus cognoscit seipsum. Ergo intellectus cognoscit singulare.

Conseq. prob. quia intellectus est singularis; et hoc, quia actus sunt singularium; unde si intellectus non esset singularis, non haberet aliquem actum; quod est falsum.

4. Sensus cognoscit singulare. Ergo multo magis potest intellectus cognos-

cere singularia. Conseq. prob. quia quicquid potest virtus inferior, potest et superior.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Arist. 1. Phys. tex. 45. inquit, quod universale secundum rationem notum est, singulare autem secundum sensum.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Intellectus noster non potest singulare materiale directe, et primo cognoscere.

Prob. Intellectus qui intelligit abstrahendo á materia individuali, non potest directe et primo intelligere singularia materialia. Sed intellectus noster intelligit abstrahendo á materia individuali, ut dictum est supra. Ergo intellectus noster non potest primo et directe intelligere singularia materialia.

Maior prob. quia principium singularitatis est materia individualis in rebus materialibus: unde quod est á materia individuali abstractum, non est amplius singulare, sed universale: unde intellectus intelligens abstrahendo, primo et directe intelligit universale.

2.^a CONCLUSIO. Intellectus noster potest indirecte, et quasi per quamdam reflexionem cognoscere singulare materiale.

Prob. intelligens solum per conversionem ad phantasmata, indirecte intelligit singulare: phantasmata enim sunt singularia. Sed intellectus noster non intelligit, nisi convertendo se ad phantasmata, in quibus species intelligibiles intelligit. Ergo intellectus noster indirecte intelligit singulare.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod quicumque cognoscit compositionem, cognoscit et extrema directe vel indirecte; unde intellectus formans hanc compositionem, Sortes est homo, cognoscit ly homo, directe et primo, et ly Sortes, cognoscit indirecte, et hoc sufficit ad formandam illam propositionem.

Ad 2. dicitur ad maiorem, quod po-

tentia potest dupliciter dirigere operationes, vel mediate, vel immediate. Quæ dirigit immediate, debet cognoscere singulare: non autem quæ dirigit mediate. Tunc ad minorem dicitur quod intellectus practicus non dirigit actiones immediate, sed mediante aliqua potentia sensitivæ partis; et ideo non oportet ut intellectus practicus cognoscat singularia, nisi modo dicto: quod, quomodo fiat, ostenditur: nam electio particularis operabilis est quasi conclusio syllogismi intellectus practici, et est conclusio particularis. Conclusio autem particularis non potest concludi directe, ex præmissa universali, nisi mediante aliqua propositione particulari: et sic intellectus practicus non movet, nisi mediante apprehensione sensitivæ partis.

Ad 3. Conceditur totum argumentum: non enim concludit aliquid contra intentum: nam non negatum est absolute, quod intellectus possit cognoscere singulare, sed quod non cognoscit singulare materiale. Argumentum autem concludit, quod intellectus possit cognoscere singulare immateriale, quod gratis conceditur: et ratio est, quia singulare non repugnat intelligi, inquantum est singulare, sed inquantum est materiale, ratione dicta, quia scilicet intelligitur abstrahendo á materia: unde singulare sine materia poterit intelligi ab intellectu nostro.

Ad 4. Negatur consequentia: quatenus contra intentum concludere intendit. Ad probationem dicitur, quod quidquid potest virtus inferior, potest et superior, sed eminentiori modo: unde quod cognoscit sensus materialiter et concrete (quod est cognoscere directe singularia) cognoscit intellectus immaterialiter et abstracte, quod est cognoscere universale.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita.

Pro affirmativa.—Videtur quod in-

tellektus noster possit cognoscere infinita.

1. Intellectus potens cognoscere Deum, potest cognoscere infinita. Sed intellectus noster potest cognoscere Deum, ut dictum est qu. 12. Ergo potest cognoscere infinita. Maior, quia Deus excedit omnia infinita.

2. Cognoscens genera et species, cognoscit infinita. Sed intellectus noster aptus natus est cognoscere genera et species. Ergo intellectus noster cognoscit infinita.

Maior prob., quia quorundam generum sunt infinitæ species, sicut numeri, proportionales et figuræ.

3. Una species intelligibilis non prohibet aliam ab existendo simul in eodem intellectu. Ergo nihil prohibet intellectum nostrum infinitorum scientiam habere.

Antecedens probatur, quia contingit multa scire in habitu: unde plures species in habitu possunt esse in intellectu.

Conseq. probatur á simili, quia si unum corpus non impediret aliud ab existendo in eodem loco, nihil prohiberet infinita corpora in uno loco esse: ita cum una species non impediat aliam ab existendo in eodem intellectu, poterunt in uno intellectu esse infinitæ species.

4. Virtus infinita potest super infinita. Sed intellectus videtur esse potentia infinita. Ergo intellectus noster potest cognoscere infinita. Minor, quia intellectus non est virtus materiæ corporalis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Aristoteles 1. Phys. tex. 35. dicit, quod *infinitum, in quantum infinitum, est ignotum.*

Determinatio.

Distinctio. Intellectum nostrum posse cognoscere infinita, tripliciter potest intelligi: Uno modo in actu: alio modo in habitu: et tertio modo in potentia. Cognoscere infinitum in actu, est habere aliquam speciem repræsentantem aliquod infinitum: cognoscere in habitu, est ha-

bere infinitas species: cognoscere tandem in potentia, est cognoscere unum post aliud, et numquam tot intelligere, quin possit plura intelligere.

Si igitur intellectus noster haberet aliquam speciem quæ repræsentaret infinita, cognosceret infinitum in actu. Si haberet in se infinitas species rerum, cognosceret infinita in habitu. Si tandem numquam tot intelligat, quin plura intelligere possit, cognoscit infinitum in potentia.

1.^a CONCLUSIO. Intellectus noster non potest cognoscere infinitum in actu.

Prob. quod simul actu cognoscitur ab intellectu, debet repræsentari per unam speciem. Sed infinitum non potest repræsentari per unam speciem. Ergo infinitum non potest simul actu ab intellectu cognosci. Maior ex supradictis patet, ex q. præced. art. 4.

Minor prob. quia infinitum non habet unam speciem; si enim infinitum haberet unam speciem, per quam posset totum simul representari, jam infinitum haberet rationem totius et perfecti: quod est contra rationem infiniti, quæ est ut non possit intelligi, nisi accipiendo partem post partem, ut patet per Aristotelem 3. Phys. tex. 63.

2.^a CONCLUSIO. Intellectus noster non potest cognoscere habitu infinita.

Prob. habitualis cognitio in nobis causatur ex præcedenti actuali cognitione. Ergo si intellectus noster in habitu haberet distinctam cognitionem infinitorum, necessario præcessisset actualis cognitio infinitorum; quod est impossibile, ut dictum est.

3.^a CONCLUSIO. Intellectus noster potest cognoscere infinita in potentia.

Prob. in objecto intellectus nostri invenitur infinitum, non in actu, sed in potentia. Ergo intellectus noster cognoscit infinitum, non in actu, sed in potentia.

Antec. probatur: nam objectum intellectus nostri est quidditas rei mate-

rialis: in rebus autem materialibus invenitur infinitum, non in actu, sed in potentia, secundum quod unum succedit alteri, ut dicitur 3. Phys. tex. 56.

Consequentia probatur, quia cum potentia debeat proportionari objecto, oportet intellectum ita se habere ad infinitum, sicut ad idem infinitum se habet suum objectum et quia in rebus materialibus invenitur infinitum, accipiendo partem post partem in infinitum: ita in intellectu nostro invenitur infinitum, in accipiendo unum post aliud in infinitum: quia numquam tot intelligit, quin plura intelligere possit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod intellectus qui potest Deum cognoscere perfecte, et secundum quod in se est comprehensive, potest cognoscere infinita: non autem qui cognoscit Deum solum imperfective, et non comprehensive. Tunc ad minorem dicitur, quod intellectus noster in hoc statu non potest cognoscere Deum, nisi per materiales effectus, et in futura vita, licet Deum cognoscat per seipsum, non tamen comprehensive, et ideo non sequitur, ut possit infinita cognoscere.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod intellectus noster natus est cognoscere omnia genera et species, non absolute; sed ea quæ cadunt sub imaginatione: cum intellectus intelligat solum abstrahendo species à phantasmatibus: et quia infinitæ species non cadunt sub imaginatione, ideo non sunt cognoscibiles, nisi forte in genere et in confuso.

Ad 3. Negatur consequentia, ad probationem dicitur, quod non est eadem ratio de corporibus et de speciebus: nam si corpora plura possent esse in eodem loco, non esset necesse ut ingrederentur successive, ita ut essent necessario numerata, sed possent esse in eo loco omnia simul. Species autem successive acquiruntur, et ideo sunt numeratæ et finitæ in actu.

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod vir-

tus infinita, eo modo quo est infinita, potest super infinita: ita ut si aliqua virtus sit simpliciter infinita, ad infinita absolute poterit se extendere. Si autem sit infinita solum secundum quid, solum ad infinita secundum quid, vel in potentia poterit se extendere. Tunc ad minorem dicitur, quod virtus nostri intellectus non est infinita simpliciter et absolute, sed solum quatenus non est terminata per corporalem materiam, et ideo non se extendit ad infinitum simpliciter, sed solum potest cognoscere universale quod est infinitum, quatenus non est per materiam terminatum, et per consequens non est determinatum ad aliquod individuum, sed ut sic, ad infinita se extendit.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus noster sit cognoscitivus contingentium.

Pro negativa.—Videtur quod intellectus noster non sit cognoscitivus contingentium.

1. Arist. 6. Ethic. c. 6. dicit, quod intellectus, sapientia et scientia non sunt contingentium, sed necessariorum.

2. Quæ subjacent tempori, non possunt cognosci ab intellectu nostro. Sed contingentia subjacent tempori. Ergo contingentia non possunt cognosci ab intellectu nostro.

Maior prob., quia intellectus abstrahit à tempore, sicut et ab aliis conditionibus materiæ.

Minor, ea quæ quandoque sunt, et quandoque non sunt, subjacent tempori, ex 4. Phys. tex. 120. Sed proprium contingentium est, ut quandoque sint, et quandoque non sint. Ergo subjacent tempori.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Omnis scientia est in intellectu. Sed scientiæ morales sunt de contingentibus, ut puta quæ tractant de actibus humanis, qui subjiciuntur libero arbitrio, et etiam scientiæ naturales, quoad eam partem in qua tractatur de generabilibus

et corruptibilibus. Ergo intellectus cognoscit contingentia.

Determinatio.

Distinctio. Contingentia dupliciter possunt considerari: uno modo, secundum quod contingentia sunt: alio modo, secundum quod in eis aliquid necessitatis invenitur.

Declaratur hæc distinctio: nam nihil est adeo contingens, quin se in aliquid necessitatis includat, sicut in hoc quod dicimus, Sortes currit, quod est contingens, invenitur etiam aliquid necessarium: duæ enim habitudines inveniuntur in hac propositione. Prima est habitudo Sortis ad cursum: altera est habitudo cursus ad motum. Prior habitudo est contingens: altera vero necessaria: nam quod Sortes currat, est contingens; quod autem si currit, moveatur, est necessarium: et sic est in aliis contingentibus: unde patet sensus positæ distinctionis.

1.^a CONCLUSIO. Contingentia, secundum quod contingentia sunt, cognoscuntur directe à sensu, et indirecte ab intellectu.

Prob. ab ea potentia et eo modo cognoscuntur contingentia ut contingentia, à qua et eo modo quo cognoscuntur singularia. Sed singularia cognoscuntur directe à sensu, et indirecte ab intellectu ut supra dictum est. Ergo et contingentia à sensu directe, et indirecte ab intellectu cognoscuntur.

Prob. maior, quia idem est principium individuationis et contingentiae: contingens enim dicitur unumquodque, quia potest esse et non esse: potentia autem pertinet ad materiam, quæ est individuationis principium. Patet ergo quod materia est principium individuationis et contingentiae, et per consequens eodem modo debent cognosci.

2.^a CONCLUSIO. Contingentia, quoad id, quod necessitatis includunt, cognoscuntur directe ab intellectu.

ARTIC. III.

Prob. universalialia cognoscuntur directe ab intellectu. Sed contingentia secundum id quod necessitatis includunt, sunt universalialia. Ergo cognoscuntur directe ab intellectu.

Minor prob. quia necessitas est à forma, omnia enim quæ consequuntur ad formam, ex necessitate insunt. Universalialia etiam accipitur per abstractionem formæ à materia particulari. Unde ab eodem est ratio universalitatis et necessitatis, et ideo ad eandem spectant potentiam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod si attendantur rationes universales sensibilibus, omnes scientiæ sunt de necessariis. Si autem attendantur ipsæ res, sic quædam scientiæ sunt de necessariis, quædam vero de contingentibus.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod ea quæ subjacent tempori, non possunt cognosci, ut sic, directe intellectu nostro, possunt tamen cognosci ab ipso, ut subjacent tempori indirecte, et secundum rationes universales, secundum quas non subjacent tempori directe et proprie.

ARTICULUS IV.

Utrum intellectus noster cognoscat futura.

Pro affirmativa. Videtur quod intellectus noster cognoscat futura.

1. Qui cognoscit per species abstrahentes ab hic et nunc, cognoscit futura. Sed intellectus noster cognoscit per species abstrahentes ab hic et nunc. Ergo intellectus noster cognoscit futura.

Maior prob. quia tales species indifferenter se habent ad omne tempus, scilicet præsens, præteritum et futurum.

2. Homo, dum à sensibus alienatur, cognoscit futura. Ergo intellectus, quantum est de se, potest cognoscere futura. Antec. patet in dormientibus et phreneticis. Conseq. prob. quia quando alienatur à sensibus, magis viget intellectu.

3. Sunt quædam animalia, quæ cognoscunt quædam futura: sicut corniculæ fre-

quenter crocitantēs, significant pluviam
mox futuram. Ergo multo magis intel-
lectus humanus potest futura cognosce-
re. Conseq. prob., quia cognitio intellec-
tiva hominis efficacior est quam cognitio
brutorum animalium.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur Eccles. 8. *multa hominis afflic-
tio, qui ignorat præsentia, et futura nul-
lo potest scire nuntio.*

Determinatio.

Responsio directa ad quæsitum.

Futura dupliciter considerari possunt.
Uno modo secundum seipsa. Alio modo,
secundum suas rationes universales, ut
dictum est de contingentibus.

1.^a CONCLUSIO. Futura secundum seip-
sa non cognoscuntur ab intellectu, nisi
per reflexionem.

Prob. singularia non cognoscuntur ab
intellectu nostro, nisi reflexe. Sed fu-
tura, ut futura sunt singularia. Ergo
non cognoscuntur ab intellectu nostro,
nisi reflexe.

2.^a CONCLUSIO. Futura secundum suas
universales rationes possunt ab intellec-
tu nostro cognosci, et de eis potest esse
scientia.

Prob. quia hujusmodi rationes sunt uni-
versales.

Amplior responsio ad quæsitum.

Distinctio. Futura dupliciter conside-
rari possunt. Uno modo in seipsis. Alio
modo in causis.

Subdistinctio. Futura in causis suis
sunt in duplici differentia. Quædam eve-
niunt necessario; et quædam ut in plu-
ribus.

1.^a CONCLUSIO. Futura in seipsis a so-
lo Deo cognoscuntur.

Prob. quia Deo sunt præsentia om-
nia, quia in cursu rerum sunt futura,
in quantum æternus ejus intuitus simul
fertur supra totum temporis cursum.

2.^a CONCLUSIO. Futura in causis ne-
cessariis possunt etiam a nobis certo cog-
nosci.

Prob. quia Astrologus cognoscit Eclyp-
sim futuram.

3.^a CONCLUSIO. Futura in causis, ut
in pluribus provenientia, cognoscuntur
a nobis per quamdam conjecturam, ma-
gis, vel minus certam, secundum quod
causæ sunt magis, vel minus inclinatæ
ad effectus, quæ conclusio experientia
patet.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod qui
cognoscit per species universales, cog-
noscere potest futura, non quidem in
seipsis, sed in causis suis, secundum ha-
bitudinem quam habent ad causas, ut
dictum est.

Ad 2. Neg. conseq. ratio enim illa
valeret, si anima acciperet cognitionem
rerum secundum participationem idea-
rum, ut platonici possuerunt, quia in som-
nis magis esset a sensibus libera. Sed
quia naturalis modus cognoscendi animæ
nostræ est per acceptionem a rebus, di-
citur quod cognitio futurorum non con-
venit animæ ex sui natura, sed per im-
pressionem aliquarum causarum spiri-
tualium, vel corporalium, quæ impres-
siones facilius recipiuntur in quiete,
quam in vigilia.

Ad 3. Neg. conseq. non enim est ea-
dem ratio de homine, et animalibus bru-
tis. Nam animalia bruta non habent ali-
quid supra phantasiam, quod ordinet
phantasmata, sicut habent homines ra-
tionem, et ideo phantasia animalium bru-
torum totaliter sequitur impressionem
coelestium, unde ex motibus hujusmodi
animalium, magis possunt cognosci quæ-
dam futura, ut pluvia et hujusmodi,
quam ex motibus hominum, qui moven-
tur per consilium rationis. Unde Philos.
dicit in libro de somno et vigilia, quod
*quidam imprudentissimi sunt maxime
prævidentes. Nam intelligentia horum
non est curis affecta, sed tamquam de-
serta, et vacua ab omnibus, et mota se-
cundum movens ducitur.*

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 86.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem demonstres, Philosophum in primo Physic. text. 49. recte dixisse de intellectu nostro, quod *universale secundum rationem est notum, singulare autem non. Secundo* habes: quomodo per rationem hoc dictum Philosophi in vero sensu declares, probes, tuearis. *Tertio* vides; quomodo ex hoc, atque similibus locis vicissim Angelicus juvetur articulus præsens.

Ex art. 2. habes *primo* quomodo per rationem demonstres, Philosophum in 1. Phys. tex. 35. et ly. 3. tex. 65. merito dixisse, quod *infinitum, in quantum est infinitum, est ignotum.. Secundo* habes: quomodo per rationem verum sensum Philosophi in prædicta auctoritate á falso discernendo explices, probes, tuearis. *Tertio* vides: quomodo ex hoc, aliisque similibus locis vicissim Angelica juvetur conclusio.

Ex art. 3. habes: *primo*: quomodo per rationem demonstres, Philosophum merito dixisse (licet virtualiter) intellectum nostrum esse cognoscitivum etiam contingentium; dum scientiam, et de moralibus in lib. *Eth.* et de naturalibus in libris de *generatione, et corruptione* tradidit. Moralia enim, cum sint de actibus humanis libero arbitrio subjacentibus, sunt contingentia; generabilia, et corruptibilia sunt contingentia: constat autem, quod scientiæ sunt in intellectu.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dici Eccl. 8. «Mul-
ta hominis afflictio, quia ignorat præterita, et futura nullo potest scire nuncio.» Item Dan. 13. «Deus universorum cognitor, qui omnia scis, antequam fiant.» *Secundo* habes: quomodo per rationem catholicum sensum dictorum horum, atque similium explices, probes, defendas. Verbi gratia. *Futura* in seipsis *nullo potest homo scire nuncio*, creaturæ tantum cognitione prædito, et Deus scit futura in seipsis, antequam fiant in seipsis. Facit hic articulus pro art. 13. q. 14. Item pro *ejusdem* quæstionis art. 6. et quidem á fortiori. Si enim Deus (ut hic dicitur) cognoscit futura in seipsis, propria videlicet cognitione, multo magis cognoscet quæcumque singularia propria cognitione, ut patet. Consequenter ergo habes, unde magis per rationem inveharis contra errorem *Algazelis* ibi narratum, qui cum Averroë dixit, Deum non cognoscere singularia in propria forma, sed quasi in universali, Direct. Inquis. 2. p. q. 4. Damnationem canonicam hujus erroris vide q. 14. ar. 6. et 11.

QUESTIO OCTOGESIMA SEPTIMA,

QUOMODO ANIMA INTELLECTIVA SEIP-
SAM, ET EA, QUÆ SUNT IN IPSA,
COGNOSCAT, IN QUATUOR ARTI-
CULOS DIVISA.

Deinde considerandum est, quomodo anima intellectiva cognoscat seipsam, et ea, quæ in se sunt.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo, utrum cognoscat seipsam per suam essentiam.

Secundo, quomodo cognoscat habitus in se existentes.

Tertio, quomodo intellectus cognoscat proprium actum.

Quarto, quomodo cognoscat actum voluntatis.

ARTICULUS I.

Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam.

1. Aug. 9. de Trinit. c. 3. dicit, quod *mens seipsam novit per seipsam, quoniam est incorporea.*

2. Angelus intelligit seipsum per suam essentiam. Ergo et anima humana seipsam per suam essentiam cognoscit.

Conseq. prob. quia angelus, et anima humana conveniunt in genere intellectualis substantiæ.

3. In his, quæ sunt sine materia, idem est intellectus, et quod intelligitur, ut di-

citur 3. de anima tex. 15. Sed mens humana est sine materia: cum non sit actus alicujus corporis. Ergo in mente humana idem est intellectus, et quod intelligitur, quod est se per suam essentiam intelligere.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Intellectus humanus intelligit alia á se, non per eorum essentiam, sed per eorum similitudines. Ergo et se intelligit, non per essentiam, sed per similitudinem. Conseq. prob. quia *intellectus noster intelligit se sicut alia*, ut dicitur 3. de anima, tex. 15.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Anima nostra non cognoscit seipsam per suam essentiam.

Prob. quod est in pura potentia in genere intelligibilem non cognoscit se per suam essentiam. Sed anima est in pura potentia in genere intelligibilem. Ergo anima non cognoscit se per suam essentiam.

Maior prob. quia unumquodque est cognoscibile secundum quod est actu, et non secundum quod est in potentia, et hoc multipliciter prob.

Primo, quia hæc est sententia Aristotelis. 9. Metaph. tex. 20.

Secundo, in tantum unumquodque cognoscitur, in quantum est ens, et verum. Sed nihil est ens, et verum, nisi prout est in actu. Ergo nihil cognoscitur, nisi secundum quod est in actu.

Tertio idem prob. inductive, tum in sensu, tum in intellectu. In sensu quidem hoc apparet. Quia visus non percipit colorem in potentia, sed solum colorem in actu. In intellectu autem etiam manifestatur. Sed quia triplex est intellectus, scilicet humanus, angelicus, et divinus: in omnibus hoc verum apparet. Et primo in intellectu nostro, qui est cognoscitivus rerum materialium. Non enim intellectus noster cognoscit, nisi quod est in actu, et hac de causa non cognoscit materiam primam, nisi secundum

dum proportionem ad formam ut dicitur 1. Physic. tex. 69.

In intellectu angelico prob., angeli enim essentia in genere intelligibilem est actus; sed non actus purus, et ideo angelus intelligit se per suam essentiam, non autem alia, sed per similitudines alia á se cognoscit.

Quia vero essentia divina est actus purus, et perfectus, est secundum seipsam intelligibilis, et ideo Deus, non solum seipsum, sed etiam omnia alia, per suam essentiam intelligit. Ex quibus omnibus patet apertissime maior, quæ erat probanda.

Minor vero prob., quia intellectus humanus se habet in genere intelligibilem, sicut materia prima in genere entium, ideo et possibilis nominatur. Ex quibus etiam sequitur quod anima nostra habeat virtutem, ut intelligat, non autem ut intelligatur, nisi secundum quod fit in actu.

Per quid humanus intellectus se cognoscat.

Platonicorum sententia.

Platonici posuerunt quod intellectus fiebat in actu per participationem idearum, et per hunc actum seipsum cognoscebat.

Reprobatio.

Sed hoc non potest esse, quia intellectui nostro secundum statum præsentis vitæ connaturale est quod ad sensibilia materialia respiciat, et non ad formas separatas, ut supra dictum est.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Intellectus noster intelligit seipsum, secundum quod fit actu per species á sensibilibus abstractas: per lumen intellectus agentis, quod lumen est actus ipsorum intelligibilem, quibus mediantibus intellectus possibilis intelligit.

Quæ conclusio ex supradictis patet. Nam cum intellectus non possit se intelligere, quatenus est in potentia, sed quatenus est in actu, et non sit in actu per

participationem formarum intelligibilium separatarum, ut Plato voluit, sed per receptionem specierum, quas à rebus materialibus abstrahit ad quas naturaliter in hoc statu converti debet, evidenter sequitur quod per hujusmodi actum se cognoscat.

Quot modis contingat animam seipsam cognoscere.

Anima dupliciter potest se cognoscere per hujusmodi actum. Uno modo in particulari, secundum quod Sortes, vel Plato percipit se habere animam intellectivam, ex hoc quod percipit se intelligere. Alio modo in universali, secundum quod naturam humanæ mentis actu ipsius intellectus consideramus.

Differentia inter assignatos modos.

Est autem differentia inter has duas cognitiones. Nam ad primam cognitionem de mente habendam, sufficit ipsa mentis præsentia, quæ est principium actus, ex quo mens percipit seipsam, et ideo dicitur se cognoscere per suam præsentiam. Ad secundam autem cognitionem de mente habendam, non sufficit ejus præsentia, sed requiritur diligens, et subtilis inquisitio: et hac ratione, multi naturam animæ ignorant, et multi circa naturam animæ erraverunt, et de hoc modo loquitur August. 10. de Trinit. cap. 9. dum dicit. *Non velut absentem se quærat mens cernere, sed præsentem quærat discernere*, idest cognoscere differentiam suam ab aliis rebus, quod est cognoscere quidditatem, et naturam suam.

Objectio.

Sed contra id quod dicitur in secunda conclusione, scilicet quod anima cognoscat se per proprium actum, videntur esse verba Augus. in lib. 9. de Trinit. cap. 6. ubi dicit, quod intuemur inviolabilem veritatem, ex qua perfecte, quantum possumus, diffinimus, non qualis sit uniuscujusque hominis mens, sed qualis esse, sempiternis rationibus debeat. Ex quibus verbis videtur haberi quod

anima se cognoscat, non per actum proprium, sed per rationes sempiternas.

Solutio.

Sed ad hoc dicitur, quod anima se cognoscit per proprium actum, et per rationes sempiternas, idest per divinam veritatem, sed diverso modo. Cognoscit se per proprium actum, tamquam per medium; et per divinam veritatem, tamquam per causam primam, à qua omnis iudicii, et cognitionis efficacia procedit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod sensus verborum August. est, quod anima, sive mens seipsam per se novit, quia tandem in sui ipsius cognitionem pervenit, licet per suum actum. Unde formaliter respondetur, quod aliquid cognoscere seipsum, dupliciter potest intelligi. Uno modo, ita ut nihil concurret ad hoc ut se cognoscat, tamquam medium talis cognitionis, eo modo quo dicimus, prima principia per se cognosci, quia per nullum medium cognoscuntur. Alio modo aliquid dicitur per se cognosci, quia non cognoscitur per aliud objectum, sicut color dicitur per se visibilis, quia ipse est, qui videtur, et non in alio objecto; et substantia dicitur non per se visibilis, quia per colorem videtur. Quando igitur dicitur quod mens cognoscit se per se, idest non per aliquod medium: nam cognoscit se per actum proprium; sed est sensus, quod mens cognoscit se, non in cognoscendo aliud objectum, sed ejus cognitio, et notitia in seipsa terminatur.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod licet angelus et anima convenient in hoc, quod habent naturam intellectualem, differunt tamen in modo, sive in gradu naturæ. Nam essentia angeli est sicut actus in genere intelligibilium, et ideo se habet ut intellectus, et ut res intellecta: et propterea se per suam essentiam cognoscit. Intellectus autem humanus non est actus in genere intelligibilium, sed vel est in pura potentia, ut

est intellectus possibilis, vel est actus, non quidem intellectus, sed intelligibilium, ut est intellectus agens.

Ad 3. Dicitur, quod maior propositio, quæ est Arist. verificatur in quocumque intellectu, sed diversimode. Pro quo sciendum quod res intellectæ sunt in duplici differentia. Quædam, quæ secundum suam essentiam sunt immateriales. Quædam vero secundum suam essentiam non sunt immateriales, sed solum secundum earum species, à materia abstractas. Quando igitur res intellecta secundum suam essentiam est immaterialis, est idem quod intellectus, per seipsam, et secundum se, absque aliqua similitudine. Quando vero res intellecta non est immaterialis per suam essentiam sed solum per suam similitudinem, tunc fit res intellecta secundum similitudinem. Unde lapis, qui intelligitur, et intellectus intelligens, est idem cum eo non secundum suam naturam, prout ad extra existit, sed secundum suam similitudinem. Quia igitur anima non est actu intelligibilis, cum sit in pura potentia in genere intelligibilium, sed fit intelligibilis per proprium actum, et per receptionem specierum rerum, quas intelligit, non est idem quod intellectus, per seipsam, sed per actum, per quem intelligitur.

Ex quibus patet quod aliquo modo verificatur id quod Commentator dicit lib. 3. de anim. tex. 15. scilicet quod illa maior propositio verificatur solum in substantiis separatis, verum quidem est, quod solum in substantiis separatis, res intellecta, secundum se est idem quod intellectus. In aliis enim res intellecta non est idem quod intellectus per seipsam, sed per similitudinem.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.

Pro affirmativa.—Videtur quod intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum.

1. Fides non cognoscitur per suos actus, sed per seipsam. Ergo et omnes alii habitus animæ cognoscuntur, non per suos actus, sed per seipsos. Antec. est Aug. lib. 13. de Trinit. cap. 1.

Consequens probat. Quia eadem ratio est de aliis habitibus.

2. Ea, quæ per suam essentiam sunt præsentialiter in anima, per suam essentiam cognoscuntur. Sed habitus animæ per suam essentiam sunt præsentialiter in anima. Ergo habitus animæ per suam essentiam cognoscuntur.

Maiores prob. Quia ideo res materiales dicuntur cognosci per similitudines, quia non sunt secundum earum essentiam præsentialiter in anima. Unde quæ sunt in anima præsentialiter secundum essentiam per essentiam cognoscuntur.

3. Res aliæ cognoscuntur ab anima propter habitus, et propter species intelligibiles. Ergo ista magis per seipsa ab anima cognoscuntur. Prob. consequ. Quia *propter quod unumquodque tale, et illud magis.*

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Potentia non cognoscitur per suas essentias, sed per proprios actus. Ergo et habitus per actus cognoscuntur.

Antec. prob. Quia Arist. 2. de anima tex. 17. dicit, quod *priores potentiis, secundum rationem, actus et operationes sunt.*

Consequ. prob. Quia sicut potentia sunt principia actuum, ita et habitus.

Determinatio.

CONCLUSIO. Habitus cognoscuntur, non per seipsos, sed per suos actus.

Prob. Quod cognoscitur per seipsum est actus. Sed habitus non est actus. Ergo habitus non cognoscitur per suam essentiam, sed per actum. Maior patet ex articulo præcedenti. Minor quia habitus est quodammodo medium inter potentiam puram, et actum purum.

Quod modis cognoscatur habitus per actum.

Duobus modis potest cognosci habitus per actum. Uno modo, quoad an est, et hoc fit dum aliquis percipit se habere habitum, per hoc quod percipit, se producere actum proprium illius habitus; et hæc cognitio fit per ipsam præsentiam habitus, quia ex hoc ipso, quod est præsens, actum causat in quo statim percipitur. Alio modo, quoad quid est, et hoc fit dum aliquis inquirat naturam, et rationem habitus, ex consideratione actus: et hæc cognitio fit per studiosam inquisitionem, ut in articulo præcedenti dictum est de modo cognoscendi ipsam animam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod etsi fides non cognoscatur per exteriores corporis actus, percipitur tamen etiam ab eo in quo est, per interiorem actum cordis. Nullus enim fidem se habere scit, nisi per hoc, quod se credere percipit: et ad probationem dicitur, quod sensus August. est, quod fides non cognoscatur per exteriores corporis motus, cum hoc tamen stat, ut cognoscatur per suum actum interiorem.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod aliquid potest esse præsentialiter in intellectu dupliciter. Uno modo, in ratione objecti. Alio modo, in ratione medii cognoscendi objectum. Primo modo, res repræsentata per speciem, est præsens intellectui. Secundo modo, species ipsa repræsentans, est præsens. Quod igitur est præsens in ratione objecti secundum essentiam, intelligitur secundum essentiam, non autem quod est præsens solum in ratione medii, sive quo. Tunc ad minorem dicitur, quod habitus sunt præsentēs intellectui nostro, non in ratione objecti, quia objectum intellectus nostri in hoc statu est natura rei materialis: sed sunt præsentēs intellectui, ut quibus intellectus intelligit.

ARTIC. II.

Ad 3. Neg. conseq. ad probationem dicitur, quod illa propositio Arist. habet veritatem, si intelligatur in his, quæ sunt unius ordinis. Valet enim, quia sanitas appetitur propter vitam, quod vita magis appetatur, quia tam vita, quam sanitas appetuntur ut finis. Non autem valet, sanitas appetitur propter medicinam, quod medicina magis appetatur, quia medicina et sanitas non appetuntur in eodem genere causæ. Nam sanitas est in ordine causarum finalium, medicina vero in ordine efficientium. Et pari modo, non valet hoc, si cognoscitur propter speciem, quod species magis cognoscatur, quia species non est in genere objectorum, ut res cognita sed in ordine habituum, et propterea illa propositio Arist. non verificatur in proposito.

ARTICULUS III.

Utrum intellectus cognoscat proprium actum.

Pro negativa.—Videtur quod intellectus non cognoscat proprium actum.

1. Illud proprie cognoscitur, quod est objectum cognoscitivæ virtutis. Sed actus non est objectum cognoscitivæ virtutis intellectivæ. Ergo intellectus non cognoscit proprium actum. Minor, quia actus differt ab objecto.

2. Si intellectus cognoscit suum actum, erit processus in infinitum in cognitione actuum, quod est impossibile.

Prob. conseq. quia quidquid cognoscitur, aliquo actu cognoscitur; si igitur intellectus cognoscit actum suum, aliquo actu illum cognoscit, et illum alio, et sic in infinitum.

3. Sensus proprius non cognoscit actum suum. Ergo neque intellectus proprium actum cognoscit.

Antec. prob., quia cognoscere actum proprium sensus particularis, spectat ad sensum communem, ut dicitur 2. de anima tex. 132. Conseq. prob., quia sicut se habet sensus ad actum suum, ita et intellectus.

August. dicit 10. de Trinit. cap. 40.
et 11. intelligo me intelligere.

CONCLUSIO. Primum quod intellectus de seipso cognoscit, est suum intelligere.

Prob. proprius actus est quod primo cognoscitur de re. Sed intelligere est proprius actus, et perfectio intellectus. Ergo primum, quod intellectus de se intelligit, est suum intelligere.

Maior prob., quia unumquodque cognoscitur secundum quod est actu.

Minor prob., actio immanens est perfectio agentis, sicut actio transiens est perfectio operati. Sed intelligere est actio immanens ipsius intellectus. Ergo intelligere est ultima, et propria perfectio intellectus.

Quomodo diversi intellectus diversimode suos actus intelligent.

Triplex est intellectus, scilicet Divinus, angelicus, et humanus: qui intellectus diversimode se habent ad intelligere. Intellectus enim divinus est ipsum suum intelligere: unde objectum talis intellectus est essentia, et ipsum suum intelligere, quod cum ipsa identificatur. Intellectus autem angelicus non est suum intelligere, ut dictum est, sed tamen primum objectum sui intelligere est propria essentia: unde in angelo aliud est essentia, et aliud est intelligere, intelligere enim est actus, et essentia est objectum talis actus. Intellectus vero humanus non est suum intelligere; nec sui intelligere objectum primum est ipsa essentia, sed aliquid extrinsecum. Objectum enim primum nostræ intellectionis non est essentia animæ, sed quidditas rei materialis. His sic expositis ponuntur sequentes conclusiones.

1.^a **CONCLUSIO.** In Deo idem est, quod intelligat suam essentiam, et quod intelligat se intelligere, et sicut cognoscit suam essentiam, cognoscit suum actum.

Prob. quia in Deo essentia est suum intelligere.

2.^a **CONCLUSIO.** In angelo, quamvis secundum rationem aliud sit, quod intelligat se intelligere, et quod intelligat suam essentiam, tamen simul, et unico actu intelligit suam essentiam, et se intelligere.

Prob. Simul, et unico actu intelligitur res, et sua propria perfectio. Sed actus quo angelus suam essentiam intelligit, est propria perfectio essentiæ: ergo simul, et unico actu angelus intelligit suam essentiam, et suum intelligere.

3.^a **CONCLUSIO.** Intellectus humanus primo cognoscit objectum proprium, quod est extrinsecum, scilicet naturam rei materialis, deinde cognoscit proprium actum, scilicet suum intelligere, et per hujusmodi actum tandem cognoscit seipsum.

Prob. quia Philos. dicit libro 2. de anima tex. 33. quod objecta præcognoscuntur actibus, et actus præcognoscuntur potentiis. Unde intellectus primo cognoscit suum objectum, et per objectum actum, et per actum seipsum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod objectum intellectus est duplex scilicet commune, et proprium. Objectum commune intellectus est ens, et verum. Unde quidquid sub ente, et vero comprehenditur, pertinet ad objectum intellectus nostri. Objectum vero particulare, sive proprium est quidditas rei materialis, quod est objectum intellectus nostri in hoc statu. Tunc ad minorem dicitur, quod actus differt ab objecto proprio intellectus, et ideo non potest primo cognosci, quia tamen continetur sub objecto communi, scilicet sub ente, et vero, ideo potest secundario cognosci ab intellectu nostro.

Ad 2. Neg. impossibilitas consequentis. Non enim est inconveniens intellectum esse infinitum in potentia. Intellec-

tus enim noster non intelligit unico actu, intelligere suum objectum, et actum quo tale objectum intelligit, sicut in angelo fit, quia intelligere nostrum non est perfectio rei intellectæ, scilicet rei materialis, sed est perfectio intelligentis, et ideo uno actu intelligit objectum, et alio actum, quo objectum intelligit, et alio intelligit se intelligere hunc actum, et sic in infinitum. Hoc autem non accidit in angelo, quia essentia angeli est objectum intellectus angelici, et actus, quo angelus intelligit, est perfectio essentiæ. Unde unico actu utrumque intelligit, ut dictum est.

Ad 3. Neg. consequ. ad prob. dicitur, quod non in omnibus eodem modo se habet sensus particularis ad suum objectum, ut intellectus ad suum: sensus enim proprius sentit per immutationem materialis organi a sensibili exteriori: et quia materiale non potest immutare seipsum, sed ab alio necessario immutatur, hinc fit ut non possit proprium actum percipere: secus est autem in intellectu.

ARTICULUS IV.

Utrum intellectus intelligat actum voluntatis.

Pro negativa.—Videtur, quod intellectus non intelligat actum voluntatis.

1. Quod cognoscitur ab intellectu, debet esse ei aliquo modo præsens. Sed actus voluntatis non est præsens intellectui. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu. Minor prob. quia intellectus, et voluntas sunt diversæ potentiae.

2. Quod cognoscitur ab intellectu, est objectum intellectus. Sed actus voluntatis non est objectum intellectus. Ergo actus voluntatis non cognoscitur ab intellectu.

Minor prob., quia actus habet speciem ab objecto, cujus est actus. Sed objectum voluntatis est aliud, ab objecto intellectus. Ergo actus voluntatis non pertinet ad objectum intellectus.

ARTIC. IV.

3. Omne quod ab intellectu cognoscitur, cognoscitur per essentiam rei cognitæ, vel perejus similitudinem. Sed affectiones animæ, quæ sunt actus voluntatis, non cognoscuntur per essentias, neque per similitudines, ut Aug. dicit in 10. confes. c. 17. Ergo nullo modo ab intellectu cognoscuntur actus voluntatis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. 10. de Trinit. cap. 10. et 11. dicit. *Intelligo me velle.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Actus voluntatis cognoscitur ab intellectu.

Prob. quod est intelligibiliter in intelligente, intelligitur ab eo. Sed actus voluntatis est intelligibiliter in intelligente. Ergo actus voluntatis intelligitur ab intellectu.

Minor prob. dupliciter. Primo, inclinatio consequens formam intellectam, est intelligibiliter in intelligente. Sed actus voluntatis est inclinatio quædam, consequens formam intellectam, sicut appetitus naturalis est inclinatio consequens formam naturalem. Ergo actus voluntatis est intelligibiliter in intelligente.

Maior hujus prob. Sicut se habet inclinatio naturalis ad rem naturalem, et inclinatio, quæ est appetitus sensitivus ad sentientem, ita se habet inclinatio intelligibilis ad intelligentem. Sed inclinatio naturalis naturaliter est in re naturali, cujus est inclinatio; et inclinatio, quæ est appetitus sensitivus, sensibiliter est in sentiente, cum inclinatio ejuslibet rei, sit in ipsa re per modum ejus. Ergo et inclinatio, quæ est actus voluntatis, consequens formam intelligibilem, est intelligibiliter in intelligente.

Secundo prob. minor principalis, quia actus voluntatis est in intelligente dupliciter. Primo sicut in principio: quia intelligens est principium actus voluntatis, eo quod voluntas non feratur nisi in bonum cognitum. Secundo sicut in

proprio subjecto, quia Arist. dicit in 3. de anima tex. 42. *quod voluntas est in ratione.*

Modi quibus intellectus cognoscit actum voluntatis.

Intellectus potest cognoscere actum voluntatis dupliciter. Uno modo, quoad an est, quatenus scilicet aliquis percipit se velle. Alio modo quoad quid est, in quantum aliquis cognoscit naturam huius actus, et naturam principii huius actus, quod est habitus, vel potentia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor, ad prob. dicitur, quod quamvis intellectus, et voluntas sint diversæ potentiae, tamen quia subiecto non differunt, cum ambæ hæ potentiae sint radicatae in eadem essentia animæ, et una quodammodo sit principium alterius, ideo quod est in voluntate, est etiam quodammodo in intellectu.

Ad 2. Neg. minor, et ad minoris probationem dicitur, quod verum, quod est objectum intellectus, et bonum quod est objectum voluntatis, differunt tantum ratione; secundum rem autem sunt idem, et unum sub altero continetur: verum enim est quoddam bonum, et bonum quoddam verum, ut dictum est quæst. 82. art. 2. ad 2. q. 16. art. 4. ad 1. et ideo quæ sunt voluntatis, cadunt sub intellectu, et quæ sunt intellectus, cadunt sub voluntate.

Ad 3. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quæ est Augustini. Quod affectus animæ non sunt in anima præsententes tantum secundum similitudines, ut corpora sunt præsentia intellectui, neque eo modo, quo sunt præsententes habitus, vel artes, quæ sunt in intellectu, sicut in subjecto: sic enim non sunt affectus in intellectu: sed sunt præsententes sicut in principio.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 87.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum in 3. de anima, tex. 13. recte dixisse, quod *intellectus intelligit seipsum, sicut et alia*. Quod si huic adjungas, intellectum intelligere alia non per se ipsum, sed per earum speciem, secundum Philosophum, videbis, quod per illud dictum affirmavit, intellectum intelligere seipsum non per seipsum, sed per speciem sui ipsius. *Secundo* habes: quomodo per rationem verum illum sensum Philosophi explanes, probes, defendas.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum 2. de anima tex. 33. recte dixisse, quod *potentius sunt priores secundum rationem actus, et operationes*. Id, quod est, ac si dixisset, quod potentiae cognoscuntur per actus. Huic dicto si junxeris, quod eadem ratione (cum et potentiae, et habitus sint principia actuum) actus sunt priores secundum rationem habitibus, videbis, quod Philosophus ibi 2. de anima virtualiter dixit, quod habitus etiam cognoscuntur per actus. *Secundo* habes: quomodo per rationem hoc ultimum dictum Philosophi in vero sensu exponas, probes, tuearis.

Ex art. 3 habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum 2. de anima, tex. 33. merito dicere, quod objecta præcognoscuntur actibus, et actus potentiis, et consequenter dicere, quod intellectus noster intelligit actum suum. *Secundo* habes: quomodo per rationem istud Philosophi dictum in vero sensu exponas, probes defendas.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, philosophum tertio de anima, text. 42. recte dixisse, *quod voluntas in ratione est*, ac per hoc, quod voluntatis actus ab intellectu intelligitur. *Secundo* habes: quomodo per rationem illud expressum Philosophi dictum exponas, simulque cum implicito dicto probes, ac tuearis.

QUÆSTIO OCTOGESIMA OCTAVA.
 QUOMODO ANIMA HUMANA COGNOSCAT EA,
 QUÆ SUPRA SE SUNT, IN TRES ARTI-
 CULOS DIVISA.

Deinde considerandum est, quomodo anima humana cognoscat ea, quæ supra se sunt, scilicet immateriales substantias.

Et circa hoc quærentur tria.

Primo, utrum anima humana secundum statum præsentis vitæ possit intelligere substantias immateriales, quas angelos dicimus, per seipsas.

Secundo, utrum possit ad earum notitiam pervenire per cognitionem rerum materialium.

Tertio, utrum Deus sit id, quod primo á nobis cognoscitur.

ARTICULUS I.

Utrum anima humana, secundum statum vitæ præsentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima humana, secundum statum vitæ præsentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas.

1. Substantiæ incorporeæ sunt immateriales. Mens cognoscit per semetipsam res incorporeas. Ergo mens cognoscit substantias immateriales.

Minor prob. Quia August. dicit 9. de Trinit. cap. 3. Quod mens ipsa, sicut corporearum rerum notitias, per sensus corporis colligit, sic incorporearum rerum per semetipsam.

2. Ea, quæ sunt animæ nostræ similia, melius cognoscuntur ab ipsa. Sed substantiæ immateriales sunt animæ nostræ similiores, quam sint res materiales. Ergo substantiæ immateriales ab anima nostra intelliguntur. Maior prob. quia simile simili cognoscitur. Minor prob. quia mens nostra est immaterialis.

3. Ea quæ secundum se sunt maxime intelligibilia, magis ab anima nostra cognoscuntur. Sed substantiæ immateriales sunt maxime intelligibiles. Ergo substantiæ immateriales magis ab anima nostra cognoscuntur.

ARTIC. I.

Maior prob. Quia ratio quare sensus non potest cognoscere excellens, et maxime sensibile, est quia excellens sensibile corrumpit sensum. Sed excellens intelligibile non corrumpit intellectum. Ergo ea quæ sunt secundum se maxime intelligibilia, erunt etiam quoad nos intelligibilia.

Minor prob. Quia res materiales non sunt actu intelligibiles, quia sunt materiales, et fiunt actu intelligibiles, quia per abstractionem fiunt immateriales. Ergo substantiæ immateriales sunt ex se maxime intelligibiles.

4. Nihil est otiosum, et frustra in rerum natura. Sed si substantiæ abstractæ non possent intelligi á nobis, tunc natura otiosè egisset. Ergo substantiæ immateriales possunt intelligi á nobis.

Minor est Commentatoris 2. meta. quam et probat, quia tunc natura fecisset illud, quod es naturaliter in se intellectum, non intellectum ab aliquo.

5. Sicut se habet sensus ad sensibilia ita intellectus ad intelligibilia. Sed sensus visus potest videre omnia corpora, sive sint superiora et incorruptibilia, sive sint inferiora et corruptibilia. Ergo et intellectus noster potest intelligere omnes substantias intelligibiles, etiam superiores, et immateriales.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Quæ sunt in cælis, non possunt á nobis investigari, et cognosci. Sed angeli sunt in cælis. Ergo non possunt á nobis secundum se cognosci. Maior est Sapien. 9. Minor vero Math. 18.

Determinatio.

Quid respondendum secundum Platonem.

Secundum opinionem Platonis dicendum est quod substantiæ immateriales non solum cognoscuntur á nobis, sed sunt prima cognita, et intellecta á nobis.

Prob. hæc Platonis positio hac ratione. Proprium objectum intellectus primo á nobis cognoscitur. Sed substantiæ

imateriales et subsistentes sunt proprium objectum intellectus nostri. Ergo primo á nobis cognoscuntur.

Minor prob. Quia Plato posuit ideas, quas dicebat formas subsistentes, quæ solæ per se ab intellectu cognoscebantur, ut alias dictum est.

Dicebat etiam Plato, quod intellectus secundum se non cognoscebat res materiales, sed applicabatur animæ cognitio rebus materialibus, secundum quam intellectui permiscetur phantasia et sensus. Et ex hoc habere volebat, quod quanto magis intellectus est depuratus ab huiusmodi, tanto magis percipit veritatem rerum immaterialium.

Sententia Averrois.

Averroes in 3. de anim. tex 36. voluit quod homo in hac vita tandem posset pervenire ad cognitionem substantiarum separatarum, secundum seipsas.

Posuit enim Averroes, quod intellectus agens esset quædam substantia separata, quæ tamen uniretur nobis per intelligibilia speculata, et quod quando erat nobis perfecte unita, tunc poteramus cognoscere substantias separatas. Addens quod tunc nobis perfecte uniebatur, cum cognoscebamur omnia intelligibilia speculata.

Ad quorum claram notitiam est sciendum, quod ad habendam scientiam de aliqua conclusione, duo requiruntur, scilicet intellectus, et principia. Intellectus enim ex principiis cognitis devenit in cognitionem conclusionis. Averroes igitur posuit quod intellectus, quo homo intelligit esset intellectus agens, qui intellectus agens erat substantia separata, qui simul cum primis speculatis, idest cum primis principiis, concurrebat ad nostram intellectionem, quatenus scilicet ipse intellectus agens, et prima speculata recipiebantur in intellectu possibili. Ad hoc enim ut homo posset intelligere, necesse erat ut intellectus ejus possibilis reciperet intellectum agentem, et intelligibilia speculata, idest principia,

Tom. II.

et quanto plura intelligibilia speculata recipiebantur in intellectu possibili, tanto magis intellectus agens uniebatur intellectui possibili: et quod tunc erat perfecte unitus, quando omnia intelligibilia speculata receperat, et tunc homo poterat intelligere substantias separatas, eo quod haberet perfecte sibi unitum intellectum agentem, qui cum esset substantia separata, naturaliter substantias separatas cognoscebat, et tunc homo dicebatur cognoscere materialia et immaterialia, et hæc erat secundum Averroem ultima hominis felicitas.

Duo autem sunt probanda pro opinione Averrois. Primum est, quod intellectus possibilis recipiendo prima speculata, recipiat intellectum agentem. Alterum est, quod homo, quando habet unitum huiusmodi intellectum agentem, possit perfecte substantias separatas cognoscere.

Primum sic prob. Qui recipit perfectibile, recipit etiam ejus propriam perfectionem. Sed intellectus possibilis recipit prima speculata, quæ comparantur ad intellectum agentem, ut perfectibilia ad propriam perfectionem. Ergo intellectus possibilis, recipiendo prima speculata, recipit etiam intellectum agentem, et sicut fit unum cum primis speculatis, fit unum cum intellectu agente.

Maior prob. Quia simul recipitur perfectum et ejus perfectio: simul enim recipitur in pupilla visibile, et lumen.

Minor prob. Quia intellectus agens comparatur ad intelligibilia speculata, ut perfectio ad perfectibile, et ut actus ad potentiam, ut scilicet visibile ad lumen.

Secundum prob. Habens formam naturaliter intelligentem substantias separatas, intelligit substantias separatas. Sed homo, quando habet perfecte sibi unitum intellectum agentem, habet formam, quæ naturaliter intelligit substantias separatas. Ergo homo tunc intelligere potest substantias separatas.

Maior prob. Quia habens aliquam formam, potest operari operationes illius formæ.

Minor. Quia intellectus agens secundum Averroem est substantia separata. Una autem substantia separata naturaliter alias intelligit.

Utrum autem in illo statu felicitatis, scilicet quando intellectus agens est perfecte homini unitus, ipse intellectus possibilis intelligat substantias separatas, nec ne. Est differentia inter Averroem, et Alexandrum. Averroes enim vult quod intellectus possibilis sit qui intelligat substantias separatas per intellectum agentem. Alexander autem voluit quod intellectus possibilis numquam possit intelligere substantias separatas, sed homo dicatur eas intelligere: et hoc dixit quia posuit intellectum possibilem esse corruptibilem.

Reprobatio sententia Averrois.

Sed hæc opinio stare non potest, sex rationibus.

Primo quidem, quia si intellectus agens est substantia separata, impossibile est quod per ipsam intelligamus formaliter. Quia, id quo formaliter agens agit, est forma, et actus agentis: cum omne agens agat in quantum est actu, sicut supra dictum est, circa intellectum possibilem. Substantia autem separata non potest esse forma intellectus nostri.

Secundo. Quia secundum modum prædictum, intellectus agens, si est substantia separata, non uniatur nobis secundum suam substantiam, sed solum lumen ejus, secundum quod participatur in intellectis speculatis, et non quantum ad alias actiones intellectus agentis, ut possimus per hoc intelligere substantias immateriales, sicut dum videmus colores illuminatos à sole, non unitur nobis substantia solis, ut possimus actiones solis agere, sed solum nobis unitur lumen solis, ad visionem colorum.

Tertio, quia dato quod secundum modum prædictum uniretur nobis substan-

tia intellectus agentis, tamen ipsi non ponunt quod intellectus agens totaliter uniatur nobis, secundum unum intelligibile vel duo, sed secundum omnia intellecta speculata. Sed omnia intellecta speculata deficiunt à virtute intellectus agentis: quia multo plus est intelligere substantias separatas, quam intelligere omnia materialia. Unde manifestum est quod etiam intellectis omnibus materialibus, non sic uniretur intellectus agens nobis, ut possemus intelligere per eum substantias separatas.

Quarto. Quia intelligere omnia intellecta materialia, vix competit alicui in hoc mundo: et sic nullus, vel pauci ad felicitatem pervenirent. Quod est contra Philosophum in 1. Ethic. cap. 9. Qui dicit quod *felicitas est quoddam bonum commune, quod potest pervenire omnibus non orbitalis ad virtutem*. Est etiam contra rationem, quod finem alicujus speciei, ut in paucioribus consequantur ea, quæ continentur sub specie.

Quinto. Quia Philosophus dicit expresse in 1. Ethic. c. 10. Quod *felicitas est operatio secundum perfectam virtutem*. Et enumeratis multis virtutibus in 10. cap. 7. et 8. concludit. Quod felicitas ultima, consistens in cognitione maximorum intelligibilium, est secundum virtutem sapientiæ, quam posuerat in 6. cap. 7. esse caput scientiarum speculativarum. Unde patet quod Arist. posuit ultimam felicitatem hominis, in cognitione substantiarum separatarum, qualis potest haberi per scientias speculativas, et non per continuationem intellectus agentis à quibusdam conflictam.

Sexto. Quia supra ostensum est quod intellectus agens non est substantia separata, sed virtus quædam animæ, ad eadem active se extendens, ad quæ se extendit intellectus possibilis receptivè; quia ut dicitur in 3. de anima tex. 18. Intellectus possibilis est, quo est omnia fieri. Intellectus agens, quo est omnia facere. Uterque ergo intellectus se ex-

tendit, secundum statum præsentis vitæ ad materialia sola, quæ intellectus agens facit intelligibilia actu, et recipiuntur in intellectu possibili. Unde secundum statum præsentis vitæ, neque per intellectum possibilem, neque per intellectum agentem possumus intelligere substantias separatas immateriales secundum seipsas.

Aristotelis vera sententia.

CONCLUSIO. Substantiæ immateriales non possunt á nobis per se primo intelligi.

Prob. Quia eam docet Aristoteles, et probatur hac ratione ad ejus mentem. Quod potest per se primo á nobis cognosci, cadit sub sensu et imaginatione. Sed substantiæ immateriales non cadunt sub sensu et imaginatione. Ergo non possunt per se primo intelligi.

Maior prob. Quia intellectus noster secundum statum præsentis vitæ, naturalem respectum habet ad naturas rerum materialium. Unde nihil intelligit, nisi convertendo se ad phantasmata, ut alias dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, et ejus probationem, quod anima per seipsam cognoscit substantias separatas imperfecte.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod ad hoc, ut aliquid cognoscatur, non sufficit ut sit simile cognoscenti in natura, sed requiritur quod similitudo cogniti sit in cognoscente, in ratione objecti. Tunc ad minorem dicitur, quod quamvis substantiæ immateriales sint similes animæ nostræ in natura, tamen secundum statum vitæ præsentis, non possunt esse in intellectu nostro, secundum earum species, ut cognitum in cognoscente, eo quod intellectus noster in hoc statu natus est informari solum similitudinibus rerum materialium á phantasmatibus abstractis.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod maxime intelligibile est magis cognoscibi-

le, dummodo sit objectum proportionatum cognoscenti. Tunc ad minorem dicitur. Quod licet substantiæ immateriales sint secundum se maxime intelligibiles, tamen quia in hoc statu non sunt proportionata objecta nostri intellectus, utpote á quibus per species á phantasmatibus abstrahi non possunt, propterea in hoc statu á nobis cognosci nequeunt.

Ad 4. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod illa ratio commentatoris multipliciter deficit. Primo quidem, quia non sequitur quod si substantiæ separatæ non intelliguntur á nobis, non intelligantur ab aliquo intellectu: intelliguntur enim á seipsis, et á se invicem. Secundo, quia non est finis substantiarum separatarum, ut intelligantur á nobis. Illud autem otiose et frustra esse dicitur, quod non consequitur finem, ad quem est. Et sic non sequitur substantias immateriales esse frustra, etiam si nullo modo intelligerentur á nobis.

Ad 5. Dicitur ad maiorem, verum esse, quod sicut se habet sensus ad sua sensibilia, ita intellectus ad sua intelligibilia. Corpora superiora possunt sentiri, quia immutant organum sensus, sicut et inferiora, et ideo sensus sentit corpora superiora et inferiora. Substantiæ autem immateriales non intelliguntur sicut substantiæ materiales, scilicet per hoc, quod earum species á phantasmatibus abstrahantur, et ideo in hoc statu non possunt dici intelligibilia, respectu intellectus nostri.

ARTICULUS II.

Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

Pro affirmativa.—Videtur quod intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales.

1. Dicit enim Dionys. Cæl. Hierar.

c. 1. quod non est possibile humanæ mentis ad immaterialem illam sursum excitari cælestium, hierarchiarum contemplationem, nisi secundum se materiali manuductione utatur.

2. Ea, de quibus sunt definitiones, et scientiæ, cognoscuntur á nostro intellectu. Sed de angelis sunt definitiones, et scientiæ. Ergo angeli á nostro intellectu cognosci possunt. Maior prob. quia scientia est in intellectu.

Minor prob., quia Damasc. in lib. 2. ortho. fid. cap. 3. definit angelum. Et de angelis multa documenta traduntur, tum in Philosophicis, tum in Theologicis disciplinis.

3. Anima potest á nobis per suum actum cognosci, ut dictum est. Ergo et substantiæ aliæ immateriales possunt per suos effectus in rebus materialibus á nobis cognosci. Conseq. prob. quia anima humana est de genere substantiarum immaterialium.

4. Causa quæ in infinitum non distat á suis effectibus, potest per suos effectus comprehendí. Sed angeli non distant in infinitum á suis effectibus, quos in rebus materialibus produciunt. Ergo possunt per hos effectus á nobis cognosci. Minor quia solius Dei est, distare in infinitum á suis effectibus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Est sententia Dionysii 1. cap. de div. nom. dicentis: quod *sensibilibus intelligibilia, et compositis simplicia, et corporalibus incorporalia comprehendí non possunt.*

Determinatio.

Avempacis sententia.

Avempacis relatus ab Aver. 3. de anim. tex. 36. tenuit, quod per res materiales posset intellectus noster devenire in cognitionem substantiarum immaterialium per Philosophiæ principia, quod sic ostendebat. Intellectus noster potest abstrahere quidditatem rei materialis á materia, puta humanitatem á Socrate. Tunc

aut in illa quidditate abstracta est aliquid materiæ, vel non. Si non sit aliquid materiæ. Ergo illa quidditas erit substantia immaterialis, et sic intellectus per huiusmodi abstractionem devenit in cognitionem substantiæ immaterialis. Si vero in illa quidditate sit aliquid materiæ, poterit iterum intellectus abstrahere aliam quidditatem á tali materia, et cum non sit procedere in infinitum, deveniretur tandem ad quidditatem omnino immaterialem, et sic idem quod prius.

Reprobatio et vera sententia.

Quæ opinio veritatem quidem haberet, si substantiæ immateriales essent formæ rerum materialium, ut Platonici posuerunt, qui dixerunt quidditatem Socratis esse hominem separatum á materia. At si supponatur secundum veritatem, quod substantiæ separatæ non sint formæ rerum materialium, sed alterius rationis ab eis; nec sententia Avempacis habet veritatem, nec ejus ratio efficaciam. Unde ponitur hæc conclusio.

CONCLUSIO. Per substantias materiales non possumus perfecte substantias immateriales intelligere.

Prob. Ea quæ sunt alterius rationis á substantiis materialibus, non possunt perfecte per res materiales intelligi. Sed substantiæ immateriales separatæ ab omni materia sunt alterius rationis, ab ipsis rebus materialibus. Ergo substantiæ immateriales non possunt per substantias materiales cognosci.

Ad rationem Avempacis dicitur, quod quantumcumque intellectus noster abstrahat quidditatem rei materialis á materia, numquam poterit devenire ad aliquid simile substantiis separatís, cum substantiæ separatæ non sint á materia abstrahibiles, sed alterius rationis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod ex rebus materialibus ascendere quidem possumus ad aliqualem rerum immaterialium cogni-

tionem, at non perfectam, sed imperfectam.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus prob. Quod de substantiis separatis traduntur quidem documenta, in Philosophicis, et Theologicis disciplinis, vel per viam remotionis, id est per negationem proprietatum rerum materialium, vel per viam alienius habitudinis ad res materiales. Unde imperfecte solum in hujusmodi doctrinis traditur de eis notitia.

Ad 3. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de anima, et de substantiis separatis. Nam intelligere est actus proprius animæ, unde per hunc actum potest anima cognosci. In rebus autem materialibus non invenitur aliquid, quod adæquet ipsas vires substantiarum separatarum, ideo per res materiales substantiæ immateriales cognosci non possunt.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, quod ad hoc, ut causa comprehendi possit per suos effectus, non solum requiritur ut non distet in infinitum ab eis; sed cum hoc requiritur etiam, ut contineatur in eodem genere Physico cum ipsis: si enim causa sit alterius rationis á suis effectibus, ita ut sint solum in eodem genere logico, poterit quidem aliquantulum per effectus cognosci, sed non comprehendi: tunc ad minorem dicitur, quod licet angeli non distent in infinitum ab effectibus quos in rebus materialibus producant, tamen quia non conveniunt cum eis in genere naturali, utpote in quibus non est eadem ratio potentiæ; ideo per hujusmodi effectus non possunt perfecte cognosci: quia tamen conveniunt cum ipsis in genere logico, utpote qui etiam sunt in prædicamento substantiæ, sequitur quod per res materiales de substantiis separatis aliquid affirmative cognoscere possimus, secundum rationem communem, licet non secundum rationem speciei, quia vero Deus in infinitum distat á creaturis, hinc est ut nullo mo-

do de ipso per creaturas aliquid affirmative cognoscere valeamus, nec secundum rationem speciei, nec secundum rationem generis.

ARTICULUS III.

Utrum Deus sit primum, quod á mente humana cognoscitur.

Pro affirmativa.—Videtur quod Deus sit primum quod á mente humana cognoscitur.

1. Illud in quo omnia alia cognoscuntur, et per quod de aliis judicamus, est primo cognitum á nobis. Sed omnia in luce primæ veritatis cognoscimus, et per eam de omnibus judicamus, ut Aug. dicit in lib. de Trin. 11. c. 27. et de vera religione. c. 3. Ergo Deus est quod primo cognoscitur á nobis.

Maior prob. Quia lux ideo primo videtur ab oculo, quia per eam omnia videntur. Et intellectus ideo prima principia primo cognoscit, quia per ipsa omnia alia cognoscit.

2. Deus est causa omnis nostræ cognitionis. Ergo Deus est id, quod primo, et maxime cognoscitur á nobis.

Antec prob. quia Joannis 1. dicitur, quod ipse Deus est lux vera, quæ illuminat omnem hominem venientem in hunc mundum. Conseq. quia propter quod unumquodque tale, et illud magis.

3. Illud quod primo cognoscitur in imagine, est exemplar, á quo imago fuit formata. Sed in mente nostra est Dei imago, ut Aug. dicit. Ergo id quod primo cognoscitur in mente nostra, est Deus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Joannis 1. dicitur Deum nemo vidit unquam.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Deus non est primum, quod á nobis cognoscitur, sed magis per creaturas in Dei cognitionem pervenimus.

Prima pars probatur. Intellectus humanus, secundum statum præsentis vitæ,

non potest intelligere substantias immateriales creatas. Ergo multo minus potest intelligere essentiam substantiæ increatæ.

Secunda pars prob. Quia Apost. ad Rom. 1. dicit, quod *invisibilia Dei, per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur.*

2.^a CONCLUSIO. Primum, quod á nobis cognoscitur, est quidditas rei materialis.

Prob. proprium objectum est quod primo cognoscitur. Sed quidditas rei materialis est proprium objectum intellectus nostri, in hoc statu. Ergo talis quidditas primo cognoscitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod omnia quidem videmus in luce primæ veritatis, non sicut in objecto, sed sicut in eo, quo intelligimus, ut alias fuit expositum.

Ad 2. Dicitur negando consequentiam. Ad prob. dicitur, quod illa propositio valet in his, quæ sunt unius ordinis.

Ad 3. Dicitur, quod maior verificatur de eo, quod est perfecta imago, qualis non est nostra mens, respectu Dei.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 88.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum in 2. Met. tex. 1. recte dixisse quod «intellectus noster se habet ad ea, quæ sunt manifestissima in natura, sicut oculus nycticoracum ad lumen solis:» hoc est, intellectus noster non cognoscit substantias abstractas secundum seipsas. Si enim huic suo dicto junxeris illud 3. *de anima tex.* 4. quod intellectus omnia intelligit; et illud ibi *tex.* 30. quod nihil intelligit anima sine phantasmate: videbis, quod in Metaphysica ibi sentit Philosophus, quod non possunt hujusmodi immaterialia, utpote phantasmate secundum se carentia, intelligi á nobis secundum seipsa. *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum illum Philosophi probes, atque defendas.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, philosophum facto suo recte sensisse substantias abstractas non posse totaliter perfecte cognosci á nobis per ista materialia, dum 1. *de cælo tex.* 17. 18. 19. per negationem proprietatum corporum inferiorum notificat corpora cælestia. Quasi facto ipso dixerit: Si corpora superiora non possunt notificari totaliter, secundum quod sunt (si enim possent, notificassem ego hic in proprio de eis tractatu) sed tantum imperfecte, per viam, scilicet remotionis, vel habitudinis ad corpora inferiora, multo minus utique per ista materialia poterunt quidditative, idest, perfecte totaliter cognosci substantiæ penitus incorporales. Patet *consequentia*. *Secundo* habes: quomodo per rationem hujusmodi sensum philosophi facto ostensum declares, probes, tuearis. *Tertio* vides: quomodo ex hoc, et similibus locis vicissim Angelica juvetur conclusio.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, philosophum in *præmio metaphysicæ* merito dixisse, quod universalia sunt difficillima ad cognoscendum, eo quod sunt á sensibus remotissima. Quasi dixerit: Deus, et substantiæ separatæ non sunt nobis primo cognita, sed rei sensatæ quidditas. *Secundo* habes: quomodo per rationem hoc suum dictum et declares, et probes, et defendas. *Tertio* vides: quomodo ex hoc, similibusque locis vicissim Angelica juvetur conclusio.

Deinde considerandum est de cognitione animæ separatæ.

Et circa hoc quærentur octo.

Primo, utrum anima separata á corpore possit intelligere.

Secundo, utrum intelligat substantias separatas.

Tertio, utrum intelligat omnia naturalia.

Quarto, utrum cognoscat singularia.

Quinto, utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneant in anima separata.

Sexto, utrum possit uti actu scientiæ hic acquisitæ.

Septimo, utrum distantia localis impediat cognitionem animæ separatæ.

Octavo, utrum animæ separatæ á corporibus cognoscant ea, quæ hic aguntur.

ARTICULUS I.

Utrum anima separata á corpore, possit aliquid intelligere.

Pro negativa. — Videtur quod anima separata nihil omnino intelligere possit.

1. Per mortem omnia interiora hominis corrumpuntur. Ergo anima nihil potest intelligere post mortem.

Prob. conseq. quia dicitur 1. de anima tex. 66. quod *intelligere corrumpitur, interius quodam corrupto.*

2. In morte sensus, et imaginatio totaliter corrumpuntur. Ergo anima post mortem nihil intelligit.

Conseq. quia anima humana impeditur ab intelligendo, per ligamentum sensus et perturbata imaginatione, ut superius dictum est. Ergo multo magis impeditur per eorundem totalem corruptionem.

3. Si anima intelligit post mortem, aut intelligit per species innatas, aut per species, quas abstrahit tunc á rebus, aut per species prius abstractas, et in anima conservatas, aut per species divinitus influxas. Sed nullum horum potest dici. Ergo anima separata nihil intelligit.

Maior prob., quia si anima intelligit, per aliquas species supradictarum intelligere debet.

Minor prob., quoad singulas partes. Non per species innatas: quia anima non habet huiusmodi species, sed est tamquam tabula rasa á principio.

Non per species quas á rebus tunc abstrahit: quia caret organis sensuum phantasiam, quibus mediantibus abstrahuntur species.

Nec per species prius abstractas, et conservatas: quia tunc anima pueri nihil intelligeret.

Nec tandem per species divinitus influxas: quia huiusmodi cognitio non esset naturalis, de qua tamen est sermo. Ergo per nullas species intelligit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Propria animæ operatio semper comitatur ipsam animam. Sed intelligere est propria animæ operatio. Ergo semper sequitur ipsam animam.

Minor, quia Arist. dicit lib. 1. de anim. tex. 13. Quod si anima habet propriam operationem, contingit ipsam separari. Sed contingit animam separari. Ergo habet propriam operationem, quæ non est alia, quam intelligere.

Determinatio.

Causq. difficultatis.

Hæc quæstio habet difficultatem, ex hoc quod anima quamdiu est corpori conjuncta, nihil potest intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata, ut experimur, et cum in statu separato non possit convertere se ad phantasmata, videtur quod anima in statu separationis nihil intelligere possit.

Via solvendi difficultatem.

Hæc difficultas duplici via solvi potest. Prima est, sustinendo quod intelligere per conversionem ad phantasmata, convenit animæ, non naturaliter, sed solum per accidens, ex hoc quod est corpori unita.

Altera via est, si sustineamus quod

animæ convenit naturaliter intelligere per conversionem ad phantasmata.

Solutio difficultatis juxta primam viam.

Qui igitur primam viam sequuntur, ut Platonici faciunt, dicunt quod anima separata intelligit, et melius quam in corpore existens. Nam cum anima naturaliter intelligat (ut aiunt) convertendo se ad ea, quæ sunt simpliciter intelligibilia, et hoc modo non possit intelligere, dum est corpori alligata, utpote à corpore impedita, dum separatur, liberatur à tali impedimento, et redit ad suum modum intelligendi naturalem.

Reprobatio hujus solutionis.

Sed hoc stare non potest, quia sequeretur quod anima uniretur corpori, non propter melius animæ, sed propter melius corporis, quod est irrationabile.

Sequela prob. Quia si melius intelligit separata, et peius in corpore. Ergo melius est, ut sit separata, et sic non unitur corpori propter sui melius.

Quod vero sit irrationabile, prob. Quia materia est propter formam, et non forma propter materiam, sed si anima uniretur propter melius corporis, anima esset propter corpus.

Solutio secundum aliam viam.

Si autem juxta secundam viam ponamus quod anima naturaliter intelligit convertendo se ad phantasmata, sequitur maior difficultas. Cum enim natura animæ non mutetur per mortem et in statu separationis non sint ei præsto phantasmata, quibus possit intelligere, sequi videtur quod nihil omnino intelligere possit.

Sed hoc non obstante, respondetur ad quæsitum hac conclusione.

CONCLUSIO. Anima separata intelligit non per conversionem ad phantasmata, sed per conversionem ad ea quæ sunt simpliciter intelligibilia, ut alia substantiæ separata.

Quæ sic ostenditur. Nam modus operandi uniuscuiusque rei, sequitur modum essendi ipsius rei: et ratio est, quia nihil operatur nisi inquantum est actu.

Unde secundum modum essendi, est modus operandi. Si igitur sit aliqua res, quæ habeat plures modos essendi, habere poterit etiam plures modos operandi, absque eo quod mutetur natura rei. Animæ rationali competit duplex essendi modus. Unus quidem, cum corpori unitur, et alius cum ab eo separatur: et secundum hos duos modos essendi habet duos modos operandi. Modus qui convenit sibi, dum est unita corpori, est ut intelligat per conversionem ad phantasmata. Modus vero conveniens sibi ut est separata, est per conversionem ad intelligibilia simpliciter. Et quia esse corpori unitam, convenit animæ naturaliter, ideo et modus intelligendi per conversionem ad phantasmata, est naturalis eidem. Et iterum, quia esse à corpore separatam, convenit animæ præter naturam, modus intelligendi, per conversionem ad simpliciter intelligibilia convenit animæ præter ejus naturam, et sic remanet manifestata conclusio.

Ad difficultatem autem, quæ videbatur esse contra hanc veritatem dicitur, quod potest eidem rei convenire duplex modus essendi non mutata ejus natura: sicut grave potest esse in loco suo naturali, et extrailum, non mutata ejus natura. Animæ nostræ convenit duplex modus essendi, scilicet in corpore, et hinc est ei naturalis, alter est ut sit à corpore separata, et hic est præter ejus naturam. Unde non sequitur, quod anima separata nihil intelligat, sed solum quod non intelligat secundum illum modum, quo intelligit, dum est unita corpori.

Alia difficultas circa prædicta.

Sed hoc adhuc habet difficultatem, et præcipue, quod dictum est, quod modus intelligendi per conversionem ad superiora, convenit animæ præter ejus naturam. Videtur enim quod natura animæ debuerit sic à Deo institui, ut ei esset naturalis ille modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter, quod sic ostenditur.

Modus intelligendi per conversionem ad superiora, absque ministerio phantasmatum, est simpliciter nobilior. Ergo debet naturaliter animæ convenire. Conseq. probat. quia res semper ordinatur ad id, quod est melius.

Solutio.

Sed dicitur, quod licet modus intelligendi per conversionem ad intelligibilia simpliciter absque ministerio phantasmatum, sit simpliciter nobilior, tamen ille, modus, prout est animæ possibilis, esset imperfectior: et ratio est, quia cum iste modus sit proprius substantiis separatis, et ipsa anima sit infima inter substantias intellectuales, non posset secundum illum modum intelligere res, nisi in quadam communitate, sicut videmus quod qui sunt hebetioris ingenii, non valent per universales formas, et principia communia tantum, percipere sigillatim conclusiones in particulari, nisi applicando universalialia particularibus, etc., et hoc exigebat ordo universi, qui ex diversis gradibus constat.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. ad prob. dicitur dupliciter. Primo, quod philosophus illa verba dixit, facta prius suppositione, quod intelligere sit actus conjuncti, sicut sentire, hoc enim supposito, optime sequitur quod intelligere corrumpitur in morte.

Secundo dicitur, quod verba Philosophi intelligenda sunt de modo intelligendi, qui convenit animæ corpori unitæ, scilicet per conversionem ad phantasmata, talis enim modus non remanet in anima separata, ut dictum est.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod ratio illa concludit, quod in anima non remanet modus intelligendi, qui fit ministerio sensuum; non tamen quod nullo modo intelligat.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod anima separata non intelligit per species innatas, nec per species, quas tunc abstrahit, nec solum per species con-

servatas, sed per species influxas, quarum anima separata fit particeps sicut aliæ substantiæ separatæ, licet inferiori modo, ut dictum est. Ad cujus probationem dicitur, quod propter hoc non sequitur quod cognitio illa non sit naturalis, quia Deus est auctor non solum influentiæ gratuiti luminis, sed etiam naturalis.

ARTICULUS II.

Utrum anima separata intelligat substantias separatas.

Pro negativa.—Videtur quod anima separata non intelligat substantias separatas.

1. Anima conjuncta corpori non intelligit substantias separatas. Ergo multo minus anima separata eas intelligit.

Conseq. probat. Quia anima humana perfectior est corpori conjuncta, quam separata. Ergo si non potest hoc conjuncta, nec poterit dum est separata.

Antec. hoc prob. Omnis pars est perfectior in suo toto, quam ab eo separata. Sed anima est pars humanæ naturæ. Ergo est perfectior in ea, quam separata.

2. Omne quod cognoscitur, vel cognoscitur per sui præsentiam, vel per speciem. Sed substantiæ separatæ non possunt cognosci ab anima separata per sui præsentiam, nec per speciem. Ergo nullo modo substantiæ separatæ possunt ab anima separata cognosci.

Minor prob. quoad utramque partem. Non per sui præsentiam, quia nihil illabitur menti, nisi Deus.

Non per speciem, quia anima non potest abstrahere species ab Angelo, utpote qui est simplicior, quam anima.

3. Si anima separata posset intelligere substantias separatas, sequeretur quod anima ex sola sua separatione, naturaliter consequeretur suam beatitudinem, quod est inconveniens, ut patet.

Conseq. prob. quia quidam Philosophi posuerunt ultimam hominis felicitatem incognitione substantiarum separatarum.

Argumentum sed contra.

Anima separata cognoscit alias animas. Ergo pari ratione cognoscit angelos, et dæmones. Antec. prob. Quia Lucæ 16. habetur, quod dives epulo vidit Lazarum et Abraham.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Anima separata cognoscit alias animas separatas, et substantias separatas, sive angelos.

Prob. Anima separata cognoscit seipsam per seipsam. Ergo cognoscit animas et substantias separatas.

Antec. prob. Ex diversitate modi intelligendi, quo anima intelligit, dum est corpori unita, in hoc statu, et quo intelligit, à corpore separata. Dum enim est corpori conjuncta, in hoc statu, intelligit convertendo se ad phantasmata, et ideo non intelligit seipsam per seipsam, sed per proprium actum, ut dictum est supra, quæst. præcedenti. Dum vero est à corpore separata, intelligit convertendo se ad intelligibilia simpliciter, et cum ipsa talis sit, seipsam, per seipsam cognoscit.

Conseq. prob. Quia August. dicit 9. de Trinit. cap. 3. Quod *mens nostra cognitionem rerum incorporearum per seipsam accipit*, idest cognoscendo seipsam. Unde si seipsam per se cognoscit, pari ratione alias substantias separatas cognoscet.

2.^a CONCLUSIO. Anima separata de aliis animabus separatis perfectam habet cognitionem, de angelis autem imperfectam, loquendo de naturali cognitione.

Prob. Quia modus substantiæ animæ separatæ est conformis modo aliarum animarum separatarum, et infra modum substantiæ angelicæ. Ergo alias animas perfecte, angelos vero imperfecte naturaliter cognoscit.

Consequens prob. Quia est commune omni substantiæ separatæ, ut intelligat id, quod est supra se, et id quod est infra se secundum modum suæ substantiæ.

ARTIC. III.

Unde quia modus essendi animæ separatæ est conformis modo essendi aliarum separatarum, cognoscendo proprium modum essendi, cognoscit perfecte alias animas separatas: et quia imperfecte repræsentat modum essendi substantiarum separatarum, imperfecte eas cognoscit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negat. consequens. Ad prob. dicitur. Quod anima consideratur dupliciter. Uno modo, ut est pars humanæ speciei. Alio modo, ut est intellectiva: vel sub aliis verbis, potest considerari, vel secundum suum esse naturale, vel prout respicit operationem intelligendi. Primo modo considerata, est imperfectior separata, quàm conjuncta, tamen est liberior ad intelligendum, dum est separata.

Ad 2. Dicitur, quod anima separata intelligit substantias separatas per species, non quidem ab angelis abstractas sed divinitus impressas, quæ tamen deficiunt à perfecta repræsentatione angelorum, propter hoc, quod animæ natura est inferior, natura angeli.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod ultima hominis felicitas non consistit in cognitione substantiarum separatarum, quarumcumque, sed solius Dei. In contemplatione aliarum substantiarum separatarum consistit quidem magna felicitas, si perfecte cognoscantur, sed non ultima. Anima autem eas naturaliter imperfecte cognoscit, ut dictum est.

ARTICULUS III.

Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima separata omnia naturalia cognoscat.

1. Cognoscens substantias separatas, cognoscit omnia naturalia. Sed anima separata cognoscit substantias separatas. Ergo cognoscit omnia naturalia. Maior prob. Quia in substantiis separatis sunt rationes omnium rerum naturalium.

2. Qui intelligit maius intelligibile,

multo magis potest intelligere minus intelligibile. Sed anima separata intelligit substantias separatas, quæ sunt maxima intelligibilia. Ergo multo magis potest intelligere omnia naturalia, quæ sunt minus intelligibilia.

PRO NEGATIVA.

Sed contra.

1. Dæmones non omnia naturalia cognoscunt. Ergo multo minus animæ separatae.

Antec. prob. Quia Isidorus lib. 1. de sum. 60. cap. 12. dicit, quod dæmones multa addiscunt per longi temporis experientiam.

Conseq. prob. Quia in dæmonibus magis viget naturalis cognitio, quam in anima separata.

2. Si anima statim cum est separata omnia naturalia cognosceret, frustra homines studerent, ad rerum scientiam cæpescendam.

Determinatio.

CONCLUSIO. Animæ separatae de omnibus naturalibus cognitionem habent, non certam et propriam, sed communem et confusam.

Prob. Angeli intelligunt per species quas recipiunt ex influentia divini luminis cognitione perfecta omnia naturalia. Ergo animæ separatae per easdem species, per quas etiam ipsæ intelligunt in statu separationis, intelligunt omnia naturalia imperfecte et confuse.

Antec. prob. Quia omnia, quæ Deus fecit in propriis naturis, fecit etiam in intelligentia angelica, ut Aug. dicit 2. super Gen. ad lit. c. 8.

Conseq. prob. Quia natura animæ est infra naturam angeli, cui modus iste intelligendi est naturalis, et ideo non potest per huiusmodi species perfecte intelligere, sicut angelus, sed quemadmodum angelus perfecte, et ipsa imperfecte, et confuse naturalia cognoscit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod rationes rerum naturalium non

sunt in ipsa essentia angeli, quasi ipsa essentia sit ratio omnium, ut est essentia Dei, sed in ea esse dicuntur, quia est subjectum specierum, per quas res cognoscit: et hæc est ratio, quare ipse angelus non cognoscit res per suam essentiam, quia scilicet ejus essentia non est ratio rerum, sed per species superadditas essentiæ. Unde non sequitur quod anima cognoscens ipsas substantias separatas, cognoscat omnia naturalia.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod cognoscens, quod est maius intelligibile perfecte cognoscit ea, quæ sunt minus intelligibilia, si tamen perfecte maiora intelligibilia cognoscat: si autem tantum imperfecte cognoscat magis intelligibilia, non sequitur quod cognoscat minus intelligibilia, nisi imperfecte et confuse. Tunc ad minorem dicitur, quod anima separata imperfecte separatas substantias cognoscit, ut dictum est, et ideo naturalia naturaliter non cognoscit, nisi sub quadam confusione.

Ad argumenta pro altera parte.

Ad 1. Neg. mai. Ad prob. dicitur, quod Isidorus loquitur de cognitione futurorum, quæ nec angeli, nec dæmones, nec animæ separatae cognoscunt, nisi vel in suis causis, vel per revelationem divinam nos autem loquimur de cognitione naturali.

Ad 2. Neg. conseq. Et ratio est, quia cognitio, quæ acquiritur hic per studium est propria et perfecta: illa autem est confusa. Unde non sequitur quod studium addiscendi sit frustra.

ARTICULUS IV.

Utrum anima separata cognoscat singularia.

Pro negativa.—Videtur quod anima separata non cognoscat singularia.

1. Intellectus non est cognoscitivus singularium, ut dictum est. Sed in anima separata non remanet nisi intellectus. Ergo anima separata non cognoscit singularia.

2. Anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus rerum naturalium. Ergo multo minus cognoscit singularia.

Conseq. prob. Quia magis est determinata cognitio, qua cognoscitur aliquid in singulari, quam illa qua cognoscitur aliquid in universali.

3. Si anima separata cognosceret aliqua singularia absque sensu, pari ratione cognosceret omnia. Sed non cognoscit omnia singularia. Ergo nulla cognoscit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dives in inferno dixit, habeo quinque fratres. Lucæ 16.

Determinatio.

CONCLUSIO. Animæ separatæ cognoscunt singularia, sed non omnia, etiam si sint præsentia.

Quæ conclusio habet tres partes. Prima, quod animæ separatæ intelligunt singularia. Secunda, quod non intelligunt omnia singularia præsentia. Tertia, quod intelligunt solum aliqua.

Prima prob. Intelligens per species à Deo influxas, intelligit singularia. Sed animæ separatæ intelligunt per species à Deo influxas. Ergo animæ separatæ intelligunt singularia.

Maior prob. Ex differentia quæ est inter modum intellegendi per abstractionem à phantasmatibus, et per species influxas. Est enim duplex modus intellegendi. Unus per abstractionem à phantasmatibus, et alter per species influxas. Per abstractionem, non possunt intelligi singularia, ut dictum est. Sed per species influxas possunt singularia intelligi. Et ratio est quia sicut Deus per suam essentiam, quæ est principium et causa omnium principiorum, tum universalium, cum singularium, omnia cognoscit, tam universalia, quam singularia, ita per species influxas, quæ sunt quædam participatæ similitudines divinæ essentiæ, possunt singularia cog-

nosci. Unde intellectus, qui per huiusmodi species cognoscit, singularia poterit intelligere.

Secunda pars prob. Ex differentia quæ est inter angelos, et animas separatas. Angeli enim per huiusmodi species habent perfectam, et propriam cognitionem de rebus. Animæ vero separatæ solum confusam. Unde angeli propter efficaciam sui intellectus, per huiusmodi species, non solum naturas rerum in speciali cognoscere possunt, sed etiam omnia singularia sub speciebus actu contenta. Animæ vero non possunt cognoscere per huiusmodi species, nisi singularia quædam. Et ratio huius est, quia unumquodque recipitur per modum recipientis, et quia substantiæ angelicæ sunt perfectæ in natura intellectuali, ideo per has species, etiam singularia perspiciunt: anima vero, quia est imperfecta, non potest ad agnitionem singularium per huiusmodi species pervenire, nisi aliquorum vel scilicet illorum ad quæ quodammodo determinatur, vel per præcedentem cognitionem, vel per aliquam affectionem, vel per naturalem habitudinem, vel per divinam ordinationem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod intellectus non est cognoscitivus singularium per abstractionem, sed tamen per species influxas, per quas anima separata intelligit, ea cognoscere potest.

2. Dicitur ad antec. Quod anima separata non habet aliquam determinatam cognitionem de speciebus, nec de individuis rerum naturalium, nisi ad ipsa habeat aliquam determinatam habitudinem, ut dictum est in corpore.

Ad 3. Neg. paritas rationis. Nam anima separata non æqualiter se habet ad omnia singularia, sed ad quædam est determinata, ut ibidem dictum est.

Utrum habitus scientiæ hîc acquisitæ, remaneat in anima separata.

Pro negativa.—Videtur quod habitus scientiæ hîc acquisitæ, non remaneat in anima separata.

1. Dicit Apost. 1. Corinth. cap. 13. quod *scientia destruetur*. Ergo, etc.

2. Si habitus scientiæ permaneret post mortem; sequeretur quod aliqui minus boni, in futuro statu essent potiores aliquibus magis bonis, quod videtur inconueniens.

Conseq. prob., quia quidam minus boni in hoc mundo, pollent scientia, et aliqui magis boni scientia carent.

3. Si scientia hîc acquisita remaneret in anima separata; sequeretur quod duæ formæ ejusdem speciei erunt in eodem subjecto, quod est impossibile.

Conseq. prob. quia animæ separatæ habebunt scientiam per influentiam diuini luminis.

4. Scientia aliquando ab ægritudine, vel aliquo hujusmodi corrumpitur. Ergo multo magis corrumpitur per mortem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Hieronymus dicit in Epist. ad Paul. *Discamus in terris, quorum scientia nobis perseueret in cælo.*

Determinatio.

Quorundam opinio de subjecto habitus.

Quidam posuerunt habitum scientiæ non esse in intellectu, sed in viribus sensitivis, scilicet in imaginativa, cogitativa et memorativa, et quod species intelligibiles non conservantur in intellectu possibili, quæ opinio si esset vera, esset respondendum quæsito negative, scilicet quod habitus scientiæ acquisitæ non remanet in anima separata: et ratio est, quia destructo corpore, destruantur ea, quæ in sensibus corporeis reperiuntur. Sed secundum opininē hanc, habitus scientiæ est in sensibus. Ergo destructo corpore, destrueretur habitus scientiæ.

Alii dicunt quod habitus scientiæ acquisitæ partim est in intellectu, et partim in sensibus.

Quod sit in intellectu prob., quia intellectus est locus specierum, ut dicitur 3. de anima tex. 6.

Quod autem sit etiam in sensibus, prob. Actus, quibus scientia acquiritur, partim sunt in sensu, et partim in intellectu. Ergo et habitus.

Conseq. prob., quia habitus sunt similes actibus, ex quibus acquiruntur, ut dicitur 2. Ethic. cap. 1. et 2.

Antec. prob., quia actus intellectus, ex quibus in præsentī vita scientia acquiritur, sunt per conversionem intellectus ad phantasmata, quæ sunt in prædictis viribus sensitivis. Unde per tales actus, et ipsi intellectui possibili acquiritur facultas quædam ad considerandum, per species susceptas, et in viribus inferioribus acquiritur quædam habilitas, ut facilius per conversionem ad ipsas possit intellectus intelligibilia speculari. Ex quibus patet quod actus intellectus principaliter et formaliter, est in ipso intellectu, materialiter autem, et dispositive est in inferioribus viribus et idem dicendum est de habitu, et juxta hæc respondetur quæsito, duabus conclusionibus.

1.^a CONCLUSIO. Habitus scientiæ quantum ad id, quod habet in inferioribus viribus, non remanebit in anima separata.

Prob. quia destructo corpore, destruantur ea, quæ in organis corporeis inveniuntur.

2.^a CONCLUSIO. Habitus scientiæ, quantum ad id, quod habet in intellectu, necesse est ut remaneat in anima separata.

Prob. præmittendo, quod aliqua forma potest dupliciter corrumpi. Uno modo per se. Alio modo per accidens. Corripitur per se forma, quando corrumpitur á suo contrario, ut quando frigi-

dum corrumpitur á calido. Per accidens corrumpitur forma, quando corrumpitur subjectum in quo invenitur.

Tunc prob. concl., si habitus scientiæ, secundum quod est in intellectu, corrumpitur aut corrumpitur per accidens, vel per se. Sed neutro modo potest corrumpi habitus scientiæ secundum quod est in intellectu. Ergo remanet in anima separata.

Minor prob. quoad ambas partes. Non corrumpitur ad corruptionem subjecti, quia subjectum habitus scientiæ; scilicet intellectus; est incorruptibilis. Nec potest corrumpi á contrario, quia species existentes in intellectu, non habent contrarium, et præcipue quantum ad simplicem intelligentiam: nam quantum ad operationem, qua intellectus componit et dividit, vel ratiocinatur, invenitur contrarietas in intellectu, scilicet falsa argumentatio per quam aliquando perditur scientia. Unde Philosophus ponit duos modos amittendi scientiam, scilicet oblivionem et deceptionem, quæ non habent locum in anima separata.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod dictum Apostoli non est intelligendum de habitu scientiæ quod destruat, sed de actu scientiæ: destruetur enim actus quantum ad modum, ut dicetur articulo sequenti, cum in statu separationis non intelligat anima per conversionem ad phantasmata.

Ad 2. Negatur quod sit inconveniens ut aliquis minus bonus, secundum aliquid sit potior magis bono: sicut enim non erit inconveniens, ut aliquis minus bonus sit futurus maior secundum staturam, quam magis bonus, ita non est inconveniens quod aliquis minus bonus sit habiturus habitum scientiæ, quem non habebit aliquis bonus. Hoc enim erit quasi nullius momenti, in comparatione ad alias prærogativas, quas meliores habebunt.

Ad 3. Neg. conseq. nam illæ duæ scientiæ non erunt ejusdem rationis,

quia una erit naturalis, alia supernaturalis.

Ad 4. Dicitur, quod ratio illa procedit de scientia secundum id quod habet in inferioribus viribus, quæ per mortem destruitur, ut dictum est.

ARTICULUS VI.

Utrum actus scientiæ hic acquisitæ, maneat in anima separata.

Pro negativa.—Videtur quod actus scientiæ hic acquisitæ non maneat in anima separata.

1. Anima separata non potest reminisci. Ergo anima separata non habet actum scientiæ hic acquisitæ.

Antec. prob., quia Philosophus dicit 3 de anima tex. 66. quod *corrupto corpore, anima neque reminiscitur, neque amat.*

Conseq. prob., quia considerare ea, quæ prius novit; est reminisci.

2. Per species intelligibiles non possumus modo intelligere, nisi convertendo nos ad phantasmata, ut dictum est quæst. 84. art. 7. Ergo nec anima separata hoc poterit, et ita nullo modo per species intelligibiles hic acquisitas poterit intelligere.

Conseq. prob., quia species intelligibiles non erunt potentiores, et efficaciores in anima separata, quam sint in anima corpori unita.

3. Habitus scientiæ hic acquiritur per actus convertentis se supra phantasmata. Ergo et actus á tali habitu proveniens, semper est per conversionem ad phantasmata. Sed hujusmodi actus non competunt animæ separatæ. Ergo actus scientiæ hic acquisitæ, non manet in anima separata.

Conseq. prob., quia habitus reddunt actus similes actibus, per quos acquiruntur ipse habitus, ut Philos. dicit 2. Ethic. c. tex. 2. Unde si habitus scientiæ acquiruntur per conversionem ad phantasmata, sequitur quod actus, á tali habitu provenientes, sunt etiam per conversionem ad phantasmata.

Est autoritas Lucæ 16. ubi dicitur, quod diviti dictum fuit. *Fili recordare, quia recepisti bona in vita tua.*

CONCLUSIO. In anima separata manet actus scientiæ, hic acquisitæ, sed non secundum modum, quo nunc ipsum habet.

CONCLUSIO. Hæc habet duas partes. Prima quod in anima separata remaneat actus scientiæ hic acquisitæ. Altera est quod non manet secundum eundem modum, et quoad utramque declaratur et probatur.

Declaratur quidem: nam in actu duo sunt considerata, scilicet species actus et modus ejusdem. Species actus attenditur ex objecto: et modus ex potentia, cujus est actus, sicut patet in visione.

Nam quod aliquis videat lapidem, provenit ex specie lapidis, quæ est in oculo: quod autem acutius, vel minus acute videat, hoc est ex virtute visiva, magis vel minus efficaci. Si igitur sint duo videntes aliquod objectum, puta lapidem, quorum unus alio acutius lapidem videat, habent quidem eundem actum secundum speciem, non autem secundum modum: et si unus et idem intueatur idem objectum, una vice magis, et alia vice minus acute, puta idem homo juvenis acutius videt, quam in senectute, tunc remanet idem actus secundum speciem in homine sene, non tamen secundum modum, quo juvenis existens videbat.

Tunc prob. concl. et primo quoad primam partem. Species intelligibiles hic acquisitæ remanent in anima separata, ut dictum est. Ergo remanet idem actus secundum speciem. Conseq. patet ex modo dictis.

Secunda pars prob. quia anima separata habet modum intelligendi, convenientem modo essendi separato.

Ad 1. Neg. anteced. ad prob. dicitur,

quod Philos. loquitur de reminiscencia, secundum quod memoria pertinet ad partem sensitivam, quæ non remanet in anima separata, non autem de memoria, prout ponitur in parte intellectiva.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod intelligere cum phantasmate, vel absque phantasmate, variat modum actus, non speciem, et ista diversitas modi provenit ex diverso statu animæ intelligentis.

Ad 3. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod actus ex habitu provenientes sunt similes actibus per quos habitus fuit acquisitis: non quidem est necesse ut sint similes secundum modum, sed sufficit ut sint similes secundum substantiam. Et sic est similis actus scientiæ animæ separatæ actui per quem fuit hic acquisita.

ARTICULUS VII.

Utrum distantia localis impediatur cognitionem animæ separatæ.

Pro affirmativa.—Videtur quod distantia localis impediatur cognitionem animæ separatæ.

1. Dicit enim Aug. in libro de cura pro mortuis agenda c. 13. quod *animæ mortuorum ibi sunt ubi ea quæ hic fiunt scire non possunt.* Sciunt autem ea, quæ apud eos aguntur. Ergo distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ.

2. Aug. dicit in libro de divinatione dæmonum cap. 4. quod *dæmones propter celeritatem motus aliqua nobis ignota denuntiant.* Sed agilitas motus ad hoc nihil faceret, si distantia localis cognitionem dæmonis non impediret. Ergo multo magis distantia localis impedit cognitionem animæ separatæ, quæ est inferior secundum naturam, quam dæmon.

3. Distantia secundum tempus impedit cognitionem animæ separatæ. Ergo distantia secundum locum impedit eandem. Antec. prob. quia animæ separatæ non cognoscunt futura. Conseq. prob.

Sicut distat aliquid secundum locum, ita distat secundum tempus.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dives cum esset in tormentis, vidit Abraham et Lazarum à longe Lucæ. 16.

Determinatio.

Quid secundum quosdam esset quæsito respondendum.

Quidam posuerunt quod anima separata cognoscat singularia, abstrahendo à sensibilibus. Secundum quam sententiam esset respondendum quæsito affirmative. Nam tunc ad cognitionem animæ separatæ esset necessaria præsentia sensibilibus, ut scilicet vel sensibilia agerent in animam, vel anima ageret in sensibilibus, quorum utrumque per localem distantiam impediretur.

Reprobatio.

Sed impossibile est quod anima separata intelligat per abstractionem à sensibilibus, quia abstractio à sensibilibus non fit, nisi mediantibus sensibus, qui in anima separata actu non manent.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Distantia localis non impedit cognitionem animæ separatæ.

Prob. Intelligens per lumen, quod æqualiter se habet ad distans et propinquum non impeditur locali distantia. Sed anima separata intelligit per lumen, quod æqualiter se habet ad distans et propinquum. Ergo animæ separatæ cognitio non impeditur per distantiam localem.

Minor prob. Quia anima separata intelligit singularia per influxum specierum ex divino lumine, quod quidem lumen æqualiter se habet ad propinquum et distans.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Aug. non dicit quod propter hoc, quia ibi sunt animæ mortuorum, ea quæ hic sunt, videre non possint, ut localis distantia hujus ignorantia causa esse credatur, sed hoc

potest propter aliquid aliud contingere, ut infra dicitur.

Ad 2. Dicitur, quod Aug. ibi loquitur secundum opinionem illam, quam aliqui posuerunt, quod dæmones habeant corpora naturaliter sibi unita, secundum quam positionem etiam potentias sensitivas habere possunt, ad quarum operationem requiritur determinata distantia. Et hanc opinionem etiam in eodem libro cap. 3. et 4. Aug. expresse tangit, licet eam magis recitando, quam asserendo, tangere videant, ut patet per ea, quæ dicit in 21. lib. de civit. Dei cap. 11.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod non est eadem ratio, de distantia secundum tempus, et secundum locum. Nam ea quæ distant secundum locum sunt ex se cognoscibilia, cum sint in actu. Ea autem, quæ distant secundum tempus, non sunt actu, et inde carent cognoscibilitate.

ARTICULUS VIII.

Utrum animæ separatæ cognoscant ea, quæ hic aguntur.

Ad argumenta.—Videtur quod animæ separatæ cognoscant ea, quæ hic aguntur.

1. Animæ separatæ habent curam de his, quæ hic aguntur. Ergo ea cognoscunt. Antec. prob. Quia Dives in inferno positus aiebat. *Habeo quinque fratres ut testificetur illis*, etc. Lucæ 16. Conseq. prob. Quia nisi ea cognoscerent de his curam non haberent.

2. Frequenter mortui vivis apparent, vel dormientibus, vel vigilantibus, et eos admonent de his, quæ hic aguntur, sicut Samuel apparuit Sauli, ut habetur 1. Reg. 28. Sed hoc non esset, si ea, quæ hic sunt, non cognoscerent. Ergo ea, quæ hic aguntur, cognoscuntur ab eis.

3. Si hæc non cognoscerent, distantia localis imperidet eorum cognitionem cujus contrarium probatum est supra.

Argumentum sed contra.

Job. 14. Dicitur. *Sive fuerint Filii ejus nobiles, sive ignobiles, non intelliget.*

Determinatio.

Distinctio. Cognitio animæ separatæ est duplex scilicet naturalis, et supernaturalis. Naturalis dicitur illa, quam anima separata habet per species influxas à Deo, vel hîc acquisitas. Supernaturalis est ea, quam habet ex hoc quod videt divinam essentiam. In præsentî est sermo de cognitione naturali. De supernaturali enim dictum est, quæst. 12.

Iterum animæ separatæ sunt in duplici differentia. Quædam enim non sunt in beatitudine, sed in inferno vel in purgatorio. Quædam vero sunt in statu beatitudinis, videntes divinam essentiam: et de utrisque est sermo in præsentî.

1.^a CONCLUSIO. Animæ non existentes in beatitudine, naturali cognitione non cognoscunt ea quæ apud nos aguntur.

Prob. Animæ separatæ sunt segregatæ à conversatione viventium, et conjunctæ conversationi substantiarum spiritualium, quæ sunt à corpore separatæ. Ergo ea, quæ apud nos aguntur, ignorant.

Conseq. prob. Quia anima separata cognoscit singularia solum per hoc, quod quodammodo determinata est ad illa, vel per vestigium alicujus præcedentis cognitionis, seu affectionis, vel per divinam ordinationem, ut dictum est, quorum nullum adest animæ separatæ, respectu eorum, quæ hîc aguntur, per hoc quod sunt à conversatione viventium segregatæ. Et hanc rationem tangunt Gregor. in moralibus lib. 12. cap. 13. et Aug. in libro de cura agenda pro mortuis cap. 13.

Sed de sanctis animabus est differentia inter Gregorium, et Augustinum. Greg. enim loco citato tenet quod animæ sanctorum non ignorant, quæ apud nos aguntur, quia vident Dei claritatem.

Augustinus vero ibidem dicit, etiam sanctas animas ignorare, quæ hîc aguntur, et hoc probat, tum per illud Isaïæ 63. *Abraham nescivit nos.* Tum per hoc quod à matre sua non visitabatur, tum per illud 4. Reg. 12. quod Josiæ promissum fuit quod moreretur, ne videret ruinas civitatis.

2.^a CONCLUSIO. Sententia Gregorii, quod animæ sanctæ sciant, quæ hîc aguntur, est probabilior.

Prob. Angeli sciunt, quæ hîc aguntur. Sed animæ sanctæ sunt angelis similes. Ergo et ipsæ hæc cognoscunt.

Augustinus tamen oppositum, dubitando, dixit.

Solutio tacitæ objectionis.

Nec per hoc animæ sanctæ tristantur, quia sunt conjunctæ perfectissime divinæ justitiæ, nec de hujusmodi se intro-mittunt, nisi secundum quod per divinam justitiam disponitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Possunt enim de his, quæ aguntur, curam habere, etiam si ea ignorent, sicut nos de eis curam habemus, suffragia impendendo, quamvis eorum statum ignoremus.

Secundo dicitur, quod animæ possunt viventium facta cognoscere, non quidem per seipsas, sed vel per animas hinc ad eas accedentes, vel per angelos, vel per dæmones, vel per divinam revelationem.

Ad 2. Dicitur, quod hoc, quod mortui viventibus apparent qualitercumque, vel contingit per specialem Dei dispensationem, ut animæ mortuorum rebus viventium intersint, et est inter divina miracula computandum: vel hujusmodi apparitiones fiunt per operationes angelorum bonorum, vel malorum, etiam ignorantibus mortuis: sicut etiam vivi ignorantes aliis viventibus apparent in somnis, ut Augustinus dicit in libro prædicto cap. 15. Unde, et de Samuele dici potest quod ipse apparuit per revelationem divinam: secundum hoc, quod dicitur Eccles. 46. *quod dormivit, et no-*

tum fecit regi finem vitæ suæ. Vel illa apparitio fuit procurata per dæmones, si tamen Ecclesiastici autoritas non recipiatur, propter hoc, quod inter canonicas

scripturas apud hebræos non habeatur. Ad 3. Dicitur, quod ignorantia huiusmodi non contingit ex locali distantia, sed propter causam prædictam.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 89.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum 1. de anima tex. 13. merito dixisse, quod, *si anima habet operationem propriam* (de intelligere loquebatur, ut ex successu patet) *utique separabilis est, et si non habet non.* Hoc est, secundum illum, concludere, quod anima separata intelligit immo, quod non potest esse separata, nisi tunc intelligat. Operatio enim propria et soli, et semper convenit rei. *Secundo* habes: quomodo per rationem hoc ex dicto suo à seipso conclusum in vero sensu declares. probes tuearis. Quod autem, secundum illum, sit separabilis anima, non est nunc directe ad propositum, licet verum sit supra q. 75. ar. 2. notation. ante appen. et 6. quoniam sufficit pro nunc probare hoc dictum Philosophi, quod scilicet anima separata intelligat.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas merito esse dictum Luc. 16. quod Divitis anima videbat animam Abraham, et Lazari. Item Matth. 15. quod *ibunt damnati cum diabolo, ejusque Angelis in infernum, justi autem in vitam eternam*, procul dubio simul cum bonis Angelis. Ubi et se invicem, et diabolos, et sanctos Angelos, animas separatas cogniturus insinuat. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturas has quoad cognitionem præmissam animarum separatarum exponas, probes, tuearis. *Tertio* vides: quomodo ex his locis, atque similibus vicissim Thomistica hæc doctrina firmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito de Abraham anima separata, et Israelis, seu Jacob, dictum Isa. 63. *Abraham nescivit nos et Israel ignoravit nos.* Cognitione videlicet perfecta, certa, distincta, et propria. Ecce sunt qui loquuntur de rebus naturalibus, et sic dicunt de animabus illis. Nec mihi dicas, quod alium sensum literalem potest habere, et per aliquos doctores habet talis scripturæ locus, quoniam hoc non infringit propositum. Scripturæ enim sacræ non tam pauper est sensus literalis, ut etiam unius, et ejusdem passus non possit esse multiplex sensus literalis. Vide q. 1. a. 10. Exemplum habes de hoc in Catena aurea D. Th. super Evangelistas, ubi passim eadem Evangelii sententia à Patrib. Sanctis multiplici sensu non spiritali tantum, sed literali vestitur. Si ergo hic vel alibi sensum aliquem literalem dari scripturæ alicui videris, qui non sit sensus literalis datus ab isto, vel ab illo, non ob hoc sensum ipsum (modo catholicus sit) falsum dicas: vel asperneris, ex eo, quod non est ille, qui datus fuerat ab isto, vel ab illo expositor, sicut nec propter aliquem sensum tibi noviter allatum debes istius, vel illius sensus jam datos (salva fide) asserere falsos, vel aspernari. *Secundo* habes: quomodo per rationem locum illum, inquantum animam separatam non omnia naturalia cognoscere insinuat, et declares, probes, et defendas. *Tertio* vides: quomodo ex hoc, similibusque locis vicissim Angelica firmetur conclusio.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito Luc. 16. dici ab anima divitis. *Habeo quinque fratres.* Item Isa. 63. *Abraham nescivit,* etc. ut supra in apendice ar. 3. et nota, quod ibi, atque hic loquimur tantum de illarum animarum cognitione naturali, non gratuita, vel revelata, vel gloriosa. Quasi ergo per hæc dicat Lucas, et Isaias: anima separata cognoscit singularia, sed non omnia. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturarum harum sensum verum declares, etc.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum Sap. 6. *clar. est, quæ nunquam marcescit, sapientia.* Idem enim iudicium est de acquisita

sapientia, et de scientia quoad hoc, idest, quoad remanere in anima separata. *Secundo* habes: quomodo per rationem dictum illud in vero isto sensu declares, probes, defendas.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuatam esse á scripturis, quod actus scientiæ, etc. remanebit, etc. Dicitur enim animæ separatæ divitis Epulonis Luc. 16. «Recordare, quia receperisti bona in vita tua: et Lazarus similiter mala.» Ecce, ly *recordare* dicit actum hujus scientiæ, scilicet, quod receperit bona etc. Et actum quidem intellectus, cum sensitiva memoria tunc ibi non fuerit. Memoria igitur intellectivæ actum dicit ly *recordare*: quæ memoria intellectiva est eadem potentia cum intellectu, differens ab eo secundum rationem, sup. q. 79. ar. 6. et 7. *Secundo* habes: quomodo per rationem dictum illud quoad actum scientiæ hic acquisitæ in vero sensu declares, probes, defendas. *Tertio* vides: quomodo ex hoc similibusque locis vicissim Angelica firmetur conclusio.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum á scripturis, quod distantia localis non impedit cognitionem animæ separatæ, per hoc, quod dicitur Luc. 16. quod «dives in tormentis positus vidit Abraham á longe, et Lazarum.» Ecce, quod cognovit á longe utrumque. *Secundo* habes, etc.

Ex art. 8. habes *primo* quomodo per rationem ostendas scripturam per id, quod dicitur Job. 14. insinuare, quod animæ defunctorum nesciunt cognitione naturali, quæ apud nos aguntur. Ibi enim Job de homine, postquam per mortem ex præsentis vita emissus est; loquens ait. «Si fuerint filii ejus nobiles vel ignobiles, non intelliget.» Item, quomodo per rationem ostendas, merito significari ab Ecclesia, quod beatorum animæ nostras actiones cognoscunt: dum frequenter nos docet, sanctos ipsos interpellare sive in Litanis, sive in collectis, sive, etc. *Secundo* habes: quomodo per rationem utrumque præmissorum in vero sensu declares, probes, tuearis. Docendo consequenter, quod scriptura illa non est contraria Ecclesiastico ritui, neque hic ipsi scripturæ (sicuti nec unquam inter se: si in vero sensu intelligantur) quoniam diversimode, cum de diversis loquantur, accipi debent. *Tertio* vides: quomodo ex his similibusque locis vicissim Angelica doctrina præsens declaretur, atque confirmetur, puta, applicando ipsum Job in gratiam primæ, et Ecclesiæ ritum in gratiam secundæ conclusionis.

Tractatus

DE PRIMA HOMINIS PRODUCTIONE, DE ILLUMINATIONE,

ALLOCUTIONE ET CUSTODIA ANGELORUM.

QUESTIO NONAGESIMA,

DE PRIMA HOMINIS PRODUCTIONE QUANTUM AD ANIMAM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de prima hominis productione.

Et circa hoc considerata sunt quatuor. *Primo* de productione ipsius hominis. *Secundo* de fine productionis. *Tertio*, de statu, et conditione hominis primo producti. *Quarto* de loco ejus.

Circa productionem autem considerata sunt tria. *Primo* de productione hominis quantum ad animam. *Secundo*, quantum ad corpus viri. *Tertio*, quantum ad productionem mulieris.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, ut anima humana sit aliquid factum, vel sit de substantia ipsius Dei. *Secundo*, supposito, quod sit facta, utrum sit creata.

Tertio, utrum sit facta mediantibus angelis.

Quarto, utrum sit facta ante corpus.

ARTICULUS I.

Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei.

Pro negativa.—Videtur quod anima non sit facta, sed sit de substantia Dei.

1. Quod est á Deo spiratum, non est factum, sed est de substantia Dei. Sed anima fuit á Deo spirata. Ergo non est facta,

sed est de substantia Dei. Maior, quia qui spirat, aliquid à se emittit. Minor, quia Genes. 2. dicitur. *Inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ, et factus est homo in animam viventem.*

2. Actus purus non est factus, sed est ipsamet Dei substantia. Sed anima est actus purus. Ergo anima non est facta, sed est ipsa Dei substantia.

Maior prob. quia solus Deus est actus purus. Unde si aliquid sit actus purus, erit de Dei substantia.

Minor. Forma simplex est actus purus. Anima est forma simplex. Ergo est actus purus.

3. Quæcumque sunt, et nullo modo differunt, sunt idem. Sed Deus et mens sunt, et nullo modo differunt. Ergo Deus et mens sunt idem.

Minor probat. Quia si Deus et mens differrent, aliquibus differentiis differrent, et sic compositionem haberent.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus in libro de Origene animæ cap. 3. et 4. ait, quod dicere animam Deum fecisse, non de nihilo, sed de seipso, est perversum et fidei catholicæ adversum.

Determinatio.

CONCLUSIO. Animam esse factam de substantia Dei est manifeste falsum.

Prob. Anima est aliquando in potentia intelligens, accipit scientiam à rebus et habet diversas potentias. Sed Deus non potest esse aliquo modo in potentia ad aliquid, cum sit actus purus: nec accipit aliquid ab alio: nec tandem habet aliquam diversitatem potentiarum, ut dictum est. Ergo anima non est de substantia Dei, sed facta.

Radix erroris dicentium animam esse Dei substantiam.

Radix erroris dicentium animam esse Dei substantiam, fuit duplex. Prima, quia quidem dixerunt, Deum esse corpus et principium aliorum corporum, et animam talis corporis esse de ejus subs-

stantia: unde ex hoc manifeste sequeretur, animam esse de substantia Dei.

Secunda fuit opinio Varronis, qui dixit Deum esse animam, mundum intuitu vel motu, et ratione gubernans. Quæ positiones, ex superius sæpius dictis, remanent improbatæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter ad minorem, et ad ejus prob. quod inspirare in loco citato Genesis, non sumitur pro inspiratione corporali, sed improprie, prout idem significat quod facere spiritum.

Secundo, negatur maior. Et ad probationem dicitur, quod qui spirat, non mittit aliquid de sua substantia, sed aliquid extraneum, ut patet in homine spirante.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur quod anima, licet sit forma simplex, quatenus non est composita ex materia, tamen non est actus purus quia ejus esse non est idem cum essentia, sed est participatum; unde in ea est compositio ex esse et essentia.

Ad 3. Dicitur, quod Deus et anima non proprie differunt, sed sunt seipsis diversa: unde ad maiorem dicitur quod quæ sunt, et nullo modo differunt, nec sunt diversa, sunt idem. Et ad minorem dicitur quod licet Deus et mens non differant differentiis proprie dictis, sicut duæ species sub eodem genere, sunt tamen diversa.

ARTICULUS II.

Utrum anima sit producta in esse per creationem.

Pro negativa.—Videtur, quod anima non sit producta in esse per creationem.

1. Quod est factum ex materia, non est creatum. Sed anima est facta ex materia. Ergo anima non est creata, sed genita. Maior, quia quod creatur, est ex nihilo.

Minor, quod habet in se aliquid materiale, est ex materia. Sed anima habet in se aliquid materiale, cum non sit actus purus. Ergo anima est ex materia.

2. Actus alicujus materiæ educitur ex materia. Sed anima est actus materiæ, scilicet corporis, ut patet ex ejus definitione. Ergo anima educitur de potentia corporis, et non creatur.

Maior probatur, quia cum materia sit in potentia ad actum, quilibet actus præexistit in materia in potentia, et ab ea educitur.

3. Si anima fit per creationem: ergo omnes formæ erunt factæ per creationem. Sed hoc est falsum. Ergo, etc.

Conseq. probatur, quia anima est forma quædam, et de omnibus videtur eadem ratio.

Falsitas probatur, quia nulla forma exiret in esse per generationem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est sacræ scripturæ sententia Genesis 1.

Determinatio.

CONCLUSIO. Anima rationalis non potest fieri nisi per creationem, quod non est verum de aliis formis.

Prob. Id cui convenit proprie fieri, et non fit ex materia, non fit nisi per creationem. Sed animæ rationali et non aliis sensibilibus formis, convenit proprie fieri, et non fit ex materia. Ergo anima rationalis non potest in esse produci nisi per creationem.

Maior declaratur. Nam aliquid producit, non per creationem, sed per naturalem transmutationem, ex duplici causa: vel quia non per se ei convenit fieri, ut dicitur de accidentibus et de formis non subsistentibus, quibus non convenit per se fieri, sed fiunt ad factionem compositorum: vel quia fiunt ex aliqua materia: quæ enim producuntur per creationem fiunt ex nihilo: unde quod per se fit, et non fit ex materia, necessario fit per creationem.

Minor habet duas partes. Prima quod animæ rationali conveniat per se fieri:

altera quod non fiat ex materia, et quoad utramque probatur, et primo quoad primam.

Cui convenit per se esse, per se convenit fieri. Sed animæ soli rationali convenit per se esse. Ergo eidem convenit per se fieri.

Maior hujus prob. Quia cum fieri sit via ad esse, hoc modo alicui competit fieri, sicut ei competit esse.

Minor. Quia ei convenit per se esse quod subsistit in suo esse: unde propter hoc substantia proprie et vere dicitur ens, accidentia autem sunt quibus alia sunt. Sed sola anima intellectiva inter formas rerum sensibilibus subsistit in suo esse. Ergo soli animæ intellectivæ convenit proprie fieri.

Altera pars minoris, scilicet quod anima non fiat ex materia, sic ostenditur: anima non fit ex materia corporali, quia est naturæ incorporeæ: neque ex materia spiritali, quia creaturæ spirituales ad invicem transmutarentur, si haberent materiam. Ergo anima non fit ex materia, sed ex nihilo.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor: Ad probationem dicitur, quod in anima non est proprie aliquid materiale, sed improprie: est enim in anima ipsa essentia, quæ quia habet esse participatum et receptum, comparatur ad ipsum sicut materiale ad formale: unde negatur, quod in eo in quo est materiale secundum hunc modum sit materia, nisi impropriissime dicta.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod actus materiæ educitur de potentia materiæ, si talis actus non habeat esse subsistens, et si dependeat secundum esse à materia. Tunc ad minorem dicitur, quod anima rationalis non habet esse dependens à materia, sed subsistit in suo esse.

Ad 3. Negatur consequentia: non enim est eadem ratio de anima rationa-

li, et de aliis formis rerum sensibilibus, ut dictum est: quia scilicet anima habet esse per se, et subsistit in suo esse, non autem alia forma.

ARTICULUS III.

Utrum anima rationalis sit producta à Deo immediate.

Pro negativa. Videtur quod anima rationali non sit producta à Deo immediate.

1. Corpora inferiora producuntur per corpora superiora, ut Dionysius dicit 4 cap. de divinis nominibus. Ergo et inferiores spiritus, qui sunt animæ rationales, producuntur per spiritus superiores, qui sunt angeli, et non à Deo immediate.

Conseq. prob. Quia maior est ordo in spiritualibus quam in corporalibus.

2. Creaturæ infimæ reducuntur in Deum per creaturas superiores. Ergo creaturæ inferiores educuntur à Deo, mediantibus creaturis superioribus, quæ sunt angeli.

Consequentia probatur. Finis rerum respondet principio: est enim Deus principium et finis creaturarum. Ergo exitus rerum à Deo respondet reductioni, et sic, si per alium reducuntur creaturæ inferiores in Deum, per alias etiam procedunt à Deo.

3. Corpora faciunt sibi similia secundum speciem. Ergo multo magis angeli poterunt facere aliqua infra suam speciem, scilicet animam rationalem.

Conseq. prob. quia perfectum est quod potest facere sibi simile. Sed angeli sunt perfectiores corporibus. Ergo multo magis possunt facere sibi simile.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est auctoritas Genesis 1. ubi dicitur quod ipse Deus inspiravit in faciem hominis spiraculum vitæ, per quod intelligitur animæ creatio.

Determinatio.

Quorundam error.

Quidam dixerunt, quod animæ ra-

ARTIC. III.

tionales producuntur ab angelis, secundum quod operantur virtute Dei. Sed hoc est impossibile, et alienum à fide, ut ex probatione conclusionis patebit.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Anima rationalis non potest produci nisi à Deo immediate.

Probatur, quod non potest produci nisi per creationem, producitur à solo Deo immediate. Sed anima rationalis non potest produci nisi per creationem ut in præcedenti articulo est probatum. Ergo anima à solo Deo immediate produci potest.

Maior probatur, quia solius Dei est creare, ut quæst. 63. fuit ostensum: creaturæ enim non possunt agere, nisi præsupposito aliquo, et per transmutationem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Nam corpora inferiora sunt producibilia per transmutationem, et quia corpora superiora per transmutationem agere possunt, inferiora corpora possunt producere: anima autem solum per creationem est producibilis, ut dictum est. Ad probationem autem consequentiæ dicitur, quod ordo qui est in creaturis spiritualibus, non consistit in hoc quod una ab altera procedat, sed in aliis, ut dicitur.

Ad 2. Negatur consequentia; non enim est eadem ratio de processione creaturarum à Deo, et de earumdem reductione in Deum: nam antequam à Deo creentur, non habent aliquod esse quod à creatura transmutari possit, et ideo non solo Deo procedere possunt: quando autem in Deum reducuntur, habent jam esse quod potest per actionem creaturarum attingi. Ad probationem dicitur, quod finis debet respondere principio, in hoc quod sicut creaturæ à Deo procedunt, in Deum debent reduci, non tamen debet correspondere in modo, ratione dicta.

Ad 3. Negatur consequentia; et ratio est jam dicta, quia scilicet corpora.

cum per transmutationem agant, et ea, quæ producant per transmutationem, sint producibilia, possunt producere sibi simile: anima autem et cætera substantiæ spirituales, per creationem producuntur: quæ actio est Deo propria, ut dictum est. Ad probationem consequentiæ dicitur quod perfectio major substantiarum separatarum in aliis consistit: imo si producerent sibi simile secundum naturam, non essent ita perfectæ ut sunt, ut alias dictum est.

ARTICULUS IV.

Utrum anima humana fuerit producta ante corpus.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima humana fuerit producta ante corpus.

1. Opus creationis præcessit opus distinctionis et opus ornatus. Sed anima fuit facta per creationem, et corpus in fine operis ornatus. Ergo anima fuit facta ante corpus.

2. Angeli creati sunt ante corpora, vel statim à principio, cum corporali materia, et corpus hominis formatum est sexto die, quando facta fuerunt animalia bruta. Ergo anima est creata ante corpus.

Probatur consequentia, quia anima magis convenit cum angelis, quam cum brutis animalibus: unde dicendum est potius quod facta fuerit cum angelis, quam cum brutis.

3. Anima in fine remanet post corpus. Ergo in principio creata fuit ante corpus. Prob. conseq. quia, finis proportionatur principio.

PRO. NEGATIVA.

Argumentum sed contrarium.—Anima est actus corporis. Ergo facta fuit simul cum corpore. Conseq. prob. quia actus proprius fit in propria potentia.

Determinatio.

Diversorum sententia.

Origenes lib. 1. Perih. cap. 7. et 8. non solum animam primi hominis,

sed animas omnium hominum, ante corpora simul cum angelis creatas esse dixit: et ejus ratio fuit, quia credidit omnes spirituales substantias, tam animas quam angelos æquales esse secundum naturæ suæ conditionem, de qua sententia alias est habitus sermo.

Augustinus autem lib. 7. sup. Genesim ad literam c. 24. 25. et 27. fuit sententiæ, quod anima sola primi hominis ante corpus cum angelis est creata. Et ejus ratio fuit, quia ipse tenuit, quod in operibus sex dierum corpus non fuerit productum actu, sed solum secundum causales rationes, scilicet in productione elementorum: ex quibus postea corpus fuit formatum. Productis igitur elementis, dicitur fuisse corpus productum, secundum causales rationes, et non actu: anima autem primi hominis non potuit produci secundum causales rationes, cum non fiat ex elementis, nec ex aliquo alio corpore: unde necesse est dicere quod fuerit actu producta cum angelis: et sic anima Adæ ante corpus fuit producta secundum Augustinum citatum; sed tamen Augustinus hoc non dixit asserendo, ut ex ejus verbis ibidem apparet.

Sententia hæc posset quidem tolerari, secundum eos qui ponunt animam humanam non esse partem, sed completam secundum speciem: tunc enim non uniretur corpori ut forma, sed solum ad ipsum administrandum; sed secundum eos qui ponunt eam esse partem speciei et corporis formam, non potest habere veritatem.

Veræ sententiæ animæ et corporis.

CONCLUSIO. Anima humana, etiam primi hominis, est producta simul cum corpore.

Prob. anima humana non habet naturalem suam perfectionem, nisi secundum quod est corpori unita. Ergo non est creata ante corpus.

Probatur antec. quia anima est pars humanæ naturæ.

Conseq. probatur, quia Deus primas

res instituit in perfecto statu suæ naturæ, secundum quod uniuscujusque rei species exigebat.

Quæ conclusio verificatur tam si sustentetur opinio Augustini, quam secundum opinionem aliorum Sanctorum; nam sustinendo sententiam Augustini, scilicet quod corpus non fuerit in operibus sex dierum actu productum, sed solum secundum causales rationes, dicitur quod nec etiam anima fuit actu producta, sed solum secundum similitudinem generis, prout scilicet cum angelis convenit in natura intellectuali.

Secundum vero sententiam aliorum sanctorum, dicitur quod tam anima quam corpus fuerunt actu in operibus sex dierum producta.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod ea quæ creantur, sunt in duplici differentia. Quædam sunt quæ per se creantur, utpote quæ sunt completa in specie, ut sunt cælum, ter-

ra, etc. Quædam vero quæ non per se, sed in alio et cum alio creantur, utpote quæ sunt partes alicujus. Ad maiorem igitur dicitur, quod opus creationis eorum quæ per se creantur, præcedit opus ornatus: non autem eorum quæ non per se creantur. Tunc ad minorem dicitur, quod anima non per se creatur, sed in corpore, utpote quæ est forma corporis, et ideo non debuit creari ante corpus.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod si anima haberet per se speciem, et non esset pars speciei, magis quidem conveniret cum angelis: sed quia est forma corporis, magis pertinet ad genus animalium: ideo, etc.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod animam remanere post corpus, accidit ex defectu corporis, qui defectus est mors; qui tamen defectus in principio esse non debuit.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 90.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem interimas hæresim *Libertinorum* dicentium, animas nostras nihil esse. Si enim factæ sunt, ut hic monstratur: profecto aliquid sunt. Item hæresim *Gnosticorum*, *Manichæi* (*Prat. Apocalitæ, Berachitæ, Dicaritæ, Faustus Manichæus*) dicentium, Animam rationalem ex Dei substantia extitisse, aut Dei substantiam, aut Dei naturam. Secundo habes: quomodo per rationem demones, has merito fuisse damnatas à Concilio *Toletano primo*, sic: «Præter hanc Trinitatem nullam credimus divinam esse naturam, vel Angeli, vel spiritus, vel virtutis alicujus.» Item à Concilio *Bracarense primo* sub *Honorio primo* Papa canone quinto: «Si quis animas humanas, vel Angelos ex Dei credit substantia extitisse, sicut *Manichæus*, et *Priscillianus* dixerunt; anathema sit.» Item à Concilio *Toletano primo* confirmato auctoritate *Leonis Papæ* cap. 21. de regulis fidei: «Credimus, et animam hominis non divinæ esse substantiæ, aut Dei patris, sed creaturam dicimus Dei voluntate creatam.» Item: «si quis dixerit, vel crediderit, animam humanam Dei portionem, vel Dei esse substantiam: anathema sit.» Quoniam vero crebra facta est, sit, et fiet mentio de Conciliis provincialibus (quale est *Bracarense, Aurelianense*, et similia) ideo, quanti sit facienda ipsorum auctoritas, notificare nunc pro semper necessarium duxi. Concilium igitur *Nicænum secundum*, quod apud Græcos *septima synodus generalis* inscribitur actione tertia, postquam de receptione synodorum universalium egerat, sic de localibus, idest provincialibus inquit: «Locales autem synodos non aversamur: sed magis amamus, amplectimur, et recipimus, earum etiam divinitus inspiratas cononicas constitutiones, correctiones, et utiles earum leges summa observantia colimus.» Et loquitur concilium absolute de omnibus synodis provincialibus

(ut patet) etiam includendo eas, quæ speciatim non sunt á Papa, vel conciliis aliis generalibus approbatæ. Locales igitur, idest provinciales synodi, ubicumque celebratæ (modo sint sacræ, non autem profanæ) auctoritatis illius, quam á Concilio Nicæno audisti, ab omnibus Christi fidelibus habendæ sunt: ac in tali sunt pretio retinendæ. Item hæreses illas merito damnari á, etc. ut *qu. 75. ar. 2. et 7.* Item á regulis fidei traditis ab Augustino in libro de fide ad Petrum, c. 19. «firmissime tene, et nullatenus dubites: neque Angelos, neque quamlibet aliam creaturam ejusdem naturæ esse, cujus est secundum naturalem Divinitatem suam summa Trinitas, quæ est unus naturaliter Deus, Pater, et Filius, et Spiritus sanctus. Neque enim unius naturæ esse poterant ille, qui fecit, et ea, quæ fecit.» Item á confessione fidei catholicæ B. Hieron. ad Damasum Papam: «Animas á Deo dari credimus, quas ab ipso factas dicimus, anathematizantes eos; qui animas quasi partem divinæ dicunt esse substantiæ.» Ubi et idem B. Hieron. infra dicit: «hæc est fides, Papa beatissime, quam in Ecclesia catholica dicimus: quamque semper tenuimus, et tenemus.»

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Seleuci, Hermiae* (Prat. *Messaliani*) dicentium: Animas non creari á Deo. Item *Concordiensium* dicentium, Animas novas nec creari, nec infundi á Deo. Item *Enthusiastarum* dicentium; animas factas esse ex igne. Item *Luciferianorum* dicentium; Animam hominis propagatam esse de carnis substantia. Item errorem *Tertulianistarum* dicentium Animam filii ex anima patris, sicut corpus ex corpore, generari. Item *Seleucianorum* dicentium; Animam hominis, non factam á Deo per filium, sed de terra esse. Item *Manichæi* dicentis: Adam non á Deo, sed á principe materia sequela fictum, et Evam similiter; sed inanimatam creatam, et immobilem. Item dicentis, Adam in forma feræ fuisse creatum. Ex articulo enim patet universaliter, quod anima nostra est tantum per creationem, licet intentum primum quætionis sit de anima primi hominis: ideo errores non tantum contra animam Adæ, sed etiam contra animam humanam cujusque loquentes, tamquam contra quos omnes militat conclusio articuli cum ratione sua adducere utile fuit. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, uni-
«versas has jure esse damnatas á scripturis Gen. 1. «in principio creavit Deus cælum,» etc. faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram.» Imago autem Dei est in homine ratione animæ, sup. q. 3. art. 1. et q. 93. art. 6. non corporis. Item c. 5. Hic est liber generationis Adam in die, qua creavit Deus hominem: ad similitudinem Dei fecit illum, masculum, et fæminam creavit eos, et benedixit illis.» Item Eccles. 17. «Deus creavit de terra hominem» (intellige hoc quantum ad corpus, ut in Gen. 2.) et secundum imaginem suam fecit illum» (hoc quoad animam) etc. Item á Papa Leone in Epist. ad Turibium Asturiensem Episcopum. «Animæ hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab ullo incorporantur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator, et corporum.» Item á Concilio Nicæno primo in simbolo fidei: «Credimus in unum Deum omnium visibilium, invisibiliumque factorem.» Item ab omnibus legitimis Conciliis sequentibus de hac re tractantibus. Item á Concil. *Tolet. primo*, etc. sup. art. 1. Item á B. *Hieronymi* confessione de fide, etc. ut sup. art. 1. Nota in Concilio illo *Toletano* de anima nostra loquente ly *Creaturam*, et ly *Dei voluntate creatam*. Item á *Leo. X.* in Concilio *Later.* «Anima intellectiva est pro corporum, quibus infunditur, multitudine singulariter multiplicabilis, et multiplicata, et multiplicanda.» Hæc ibi in sess. 8. Ex omnibus his sese invicem juvantibus, quandoquidem una est Ecclesia, quæ in multis suppositis loquitur, damnantur singuli errores prædicti: idque, si bene illas auctoritates applicueris, conspicias.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem perimas hæresim (*Prat Seleuciani*) dicentium, Animas factas esse ab Angelis. Item *Albanensium, Messalianorum* dicentium, Adam non fuisse á Deo. Item, Adam aliquid malum fuisse. Et hoc inde sequatur. Si enim Adam, secundum illos, non fuit á Deo, á quo omnia, quæ sunt, bona sunt, sequitur, quod Adam aliquid malum fuerit. Item hæc. *Averrois, Algazelis* (Direct. inquisitorum 2. p. q. 4.) dicentium: quod anima nostra procedit á datore formarum,

qui est ultima intelligentia. Item hæres. narratas in articulo *primo*, et *secundo*, inquantum aliqualiter spectant huc. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has merito esse damnatas à scripturis Genes. primo. «Faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram», et infr. «Creavit itaque Deus hominem ad imaginem suam. «Ecce anima à Deo immediate, secundum quam homo tenet imaginem Dei: ut in append. *art. secundo*. Quod si forte *Messaliani*, vel *Seleuciani* quasi glossando responderent, quod loquebatur Deus per *ly faciamus* ad Angelos, et consequenter quod mediantibus Angelis Deus hominis animam creavit: tu istam eorum fugam, literæque injustam torsionem sic retunde. Verbum *ly faciamus* ad illos dixit Deus secundum planum sensum literæ: ad quorum imaginem creatus est homo: ut patet ex *ly nostram*. Tunc ulterius. Homo non est factus ad imaginem Angelorum, sed Dei, cum numquam legatur, nisi ad imaginem Dei factus; et scripturæ non tacuissent tantum beneficium nobis factum ab Angelis, quod scilicet ipsi ad suam imaginem creassent nos, si creassent, et hoc ne nos ex ignorantia inveniremur ingrati erga Angelos: quoniam scripturæ omnem à nobis ingratitudinis notam arcere conantur, ut patet. Homo, inquam, non est factus ad imaginem Angelorum. Ergo verbum *ly faciamus* non dixit Deus ad Angelos. Vis videre, ad quos dixerit Deus *ly faciamus*: et consequenter ad quorum imaginem est anima nostra? Audi Concilium *Syrmiense* pro parte, qua fuit sacrum (non enim pro omni sua parte fuit sacrum: ut patet in historia tripar. *lib. 5. c. 67.*) dum tradit regulas fidei orthodoxas contra *Arrium* canon. 13. dicens: «Si quis, quod scriptum est, faciamus hominem, non patrem ad filium dicere, sed ipsum ad semetipsum asserit dixisse Deum: anathema sit.» Ergo ad imaginem patris, et filii hominem esse factum, vides ex Concilio isto. Et, quia ubicumque nominatur pater, et filius in actionibus ad extra, cointelligitur secundum SS. Doctores Spiritus sanctus, tamquam nexus amorum: ideo ex Concilio dic, quod *ly faciamus*, etc. locutio est patris ad filium, et Spiritum sanctum, et consequenter, quod homo est factus ad imaginem Dei, non solum quantum ad naturam divinam, sed etiam quantum ad Trinitatem personarum, *quæst. 93. art. 5.* Ex *D. Thoma* igitur hic, et ibi habes: quomodo per rationem ostendas, Concilium præmissum recte interpretatum fuisse ibi scripturam: et consequenter merito damnassee etiam *Seleucianos* dicentes. Animam hominis esse factam non per filium, supra articulo *secundo*. Adde ad damnationem *Messalianæ* hæresis in principio dictæ, quod scriptura ex phrasi loquendi aperte monstrat, Deum immediate produxisse animam nostram. Dicitur enim Genes. 3. «Inspiravit Deus in faciem hominis spiraculum vitæ: et factus est homo in animam viventem.» Ecce, quod spiraculum illud vitæ est anima vivens. Unde et Beatus Chrysostom. hoc idem 9. homil. super Genes. testatur sic, «et ut docet nos, quod formatum illum de terra misericordia Domini, et rationalem animæ essentiam habere voluerit, per quam animal hoc absolutum fieret, atque perfectum. Inspiravit, inquit in faciem ejus spiraculum vitæ. Vitalem dicere vult operandi efficaciam ei, qui de terra formatus est, spiraculum datum esse, et hoc substantiam animæ constitutam. Unde subdit, et factus est homo in animam viventem.» Hæc ille. Cui B. Eucherius Lugdunensis episcopus subseribit sic libro primo super Genesim: «Queritur, utrum Deus animam insufflando fecit, an eam, quam fecerat, corpori dando potius insufflavit. Utrumque enim puto esse, nec habere aliquid questionis, quomodo sive insufflando fecerit animam, sive creando donaverit, nec de aliquo statu suo, nec de seipso, sed ex nihilo, aut sufflando creavit. aut creando corpori insufflavit: non quia illud spiraculum conversum est in animam viventem, sed operatum est animam viventem.» Hæc ille. Item à. etc. ut «*quæst. 75. art. 5. et quæst. 80. artic. 3. et quæst. 84. artic. 5. et quæst. 44. artic. 1. et quæst. 65. artic. 1. et 4. et hac quæstione 90. art. 1. 2.*»

Ex *art. 4.* habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim cujusdam *Joannis Episcopi Hierosolymitani* (secundum *B. Hieronymum* in quadam epistola ad *Pamachium* adversus errores prædicti *Joannis*) dicentis: Animam primi hominis fuisse prius formatam, quam corpus. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc

merito damnari á scripturis Genes. 1. "Creavit Deus hominem ad imaginem suam: ad imaginem Dei creavit illum: masculum, et fœminam creavit eos., Ecce: quod anima simul cum corpore creata est, quoniam homo simul creatus narratur ad imaginem Dei, et in sexuum distinctione, puta masculus, et fœmina. Quis modo nesciat, imaginem Dei esse in anima solum: et sexuum distinctionem solum esse in corpore? Anima ergo secundum scripturæ hujus testimonium non fuit producta ante corpus. Per hanc eandem auctoritatem, ut per quam summam primorum parentum narretur factio, quæ post in c. 2. fusius explicabitur, commonstratur, quod nec etiam anima Evæ fuit producta ante suum corpus. A simili ergo ostenditur ibi; quod nulla quorumcumque hominum anima fuit, est, vel erit producta ante proprium corpus. Vide q. 118. a. 3. Item damnari á Papa *Clemente* in Concilio *Viennensi*: dum animam rationalem esse per se essentialiter corporis formam determinat. Si enim in prima rerum factione institutæ sunt res in statu perfecto suæ naturæ, secundum quod uniuscujusque species exigebat, ut Doctores tenent: et ex Gen. 1. c. etiam quoad plantas, colligitur, patet, quod ponere animam rationalem tunc esse ante suum corpus productam, est dicere, animam ipsam esse in statu perfecto suæ naturæ integram secundum speciem absque corpore: et consequenter animam ipsam non esse per se essentialiter formam corporis humani: quod est hæreticum ibi á *Clemente* damnatum. Vide supra q. 76. ar. 1. *Clementinam* verbaliter recitatam. Item á, etc. ut q. 65. a. 2. *append.* Ibi habes Concilia, et scripturas. Item á *B. Hieronymo* in eadem supradicta epistola: qui ex tali positione ostendit, sequi aliam hæresim, sic: "Si fuit anima, antequam Adam in paradiso formaretur, et vixit, et egit aliquid: necesse est, ut aliqua causa præcesserit, cur, quæ prius sine corpore fuit, postea circumdata sit corpore. Et si animæ est naturale esse sine corpore: ergo contra naturam est esse in corpore. Si contra naturam est esse in corpore: ergo resurrectio corporis contra naturam erit: sed non fiet resurrectio contra naturam: ergo, juxta sententiam vestram, corpus, quod contra naturam est resurgens, animam non habebit., Hæc ille. *Tertio* habes: quomodo per rationem prædicta de scripturis, et Conciliis, pro quanto animam ante corpus proprium dari negant, et declares, et probes, et defendas: juxta notationem utilissimam positam *quæst. 57. artic. 2.*

QUÆSTIO NONAGESIMA PRIMA;

DE PRODUCTIONE CORPORIS PRIMI
HOMINIS, IN QUATUOR ARTICU-
LOS DIVISA.

Deinde considerandum est de productione corporis primi hominis.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo, de materia, ex qua productum est.

Secundo, de auctore á quo productum est.

Tertio, de dispositione, quæ ei per productionem est attributa.

Quarto, de modo, et ordine productionis ipsius.

ARTICULUS I.

Utrum corpus primi hominis sit de limo terræ.

Pro negativa.—Videtur quod corpus

primi hominis non sit de limo terræ.

1. In hominis productione decuit ut virtus Dei maxime demonstraretur. Ergo corpus humanum non debuit fieri ex limo terræ, sed ex nihilo.

Antec. probatur, quia homo est dignissima creaturarum inferiorum.

Conseq. probatur, quia maioris virtutis est facere aliquid ex nihilo, quam ex aliquo: eo quod plus distet ipsum nihil ab ente actu, quam distet ens in potentia.

2. Corpus humanum habet maximam nobilitatem. Ergo non debuit fieri de corpore terrestri, sed potius de corpore cœlesti. Antecedens probatur, quia perficitur á nobilissima forma. Conseq. probatur, quia corpora cœlestia sunt nobiliora terrenis:

3. Corpus dignissimum debuit fieri ex nobilioribus elementis. Sed corpus humanum est dignissimum. Ergo debuit fieri ex dignioribus elementis. Sed ignis et ær sunt nobiliora, ut ex eorum subtilitate apparet. Ergo ex his debuit fieri, et non ex aqua et terra.

4. Corpus humanum est compositum ex quatuor elementis. Ergo non est factum ex limo terræ tantum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est sententia Genes. 1. *Formavit Deus hominem de limo terræ.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Corpus hominis convenienter dicitur de limo terræ formatum.

Prob. Homo fuit creatus á Deo perfectus. Ergo in ejus corpore necessarium fuit abundare elementum terræ, et aquæ, secundum quantitatem. Ergo corpus hominis convenienter dicitur de limo terræ factum.

Antec. probatur, quia Dei perfecta sunt opera, ut dicitur Deuter. 32.

Prima consequentia probatur ex differentia quæ est inter perfectionem divinam, angelicam et humanam; Deus enim est simpliciter perfectus secundum suam essentiam, ex hoc quod omnia in se præhabet simpliciter et unite, ut omnium causa; angelus vero perfectus dicitur, quia divinam perfectionem participat, ex hoc quod habet omnium rerum á Deo productarum cognitionem, per diversas formas in ipso existentes; homo vero divinam perfectionem inferiori modo participat: nam homo non habet omnium rerum naturalium notitiam, sed tamen ex omnibus rebus creatis quodammodo componitur: de rebus enim spiritualibus habet animam rationalem. De corporibus cælestibus habet maximam elongationem á contrariis, per hoc quod habet maximam æqualitatem complexionis. Elementa vero sunt in ipso secundum substantiam, sed quia duo superiora elementa, scilicet ignis et ær,

sunt maioris virtutis quam reliqua duo: ideo non posset salvari æqualitas, nisi inferiora abundarent secundum quantitatem: unde patet quod ad hoc ut homo perfectus sit, necessarium fuit ut in ejus corpore, terra et aqua magis abundarent secundum quantitatem, quam alia duo elementa, quæ erat prima consequentia probanda.

Secunda consequentia probatur, quia limus dicitur terra aquæ commixta.

Coroll. Ex quibus patet quam convenienter homo dicatur minor mundus, cum in eo sit aliquid de creaturis spiritualibus, de corporibus cælestibus, et elementa, ut dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod potentia Dei manifestata est in productione hominis, per hoc quod ejus materiam ex nihilo produxit; sed necessarium fuit ut formaretur ejus corpus ex elementorum materia, ratione dicta in corpore.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod licet corpus cæleste sit nobilissimum, tamen non est conveniens, nec aptum ad exercendos per ipsum actus animæ rationalis: anima enim rationalis accipit notitiam per sensus: unde necesse est ut organa sensuum sint passibilia, corpora vero cælestia impassibilia sunt.

Ad 3. Dicitur, quod corpus humanum est ex omnibus elementis: necesse tamen fuit ut in eo secundum quantitatem magis abundarent elementa inferiora, quia superiora sunt magis activa: et si abundarent secundum quantitatem non posset fieri commixtionis æqualitas, quæ est necessaria in corpore humano, ut dictum est.

Ad 4. Negatur consequentia: Est enim corpus humanum ex omnibus elementis tamen scriptura non fecit mentionem de igne et aqua, tum quia minus abundant secundum quantitatem, tum quia á rudibus non percipiuntur esse corpora.

Utrum corpus humanum sit immediate á Deo productum.

Pro negativa.—Videtur quod corpus humanum non sit immediate á Deo productum.

1. Quod est productum ex materia corporali, non est productum á Deo immediate. Sed corpus humanum est productum ex materia corporali. Ergo non est productum á Deo immediate.

Maior probatur, quia *corporalia disponuntur á Deo per angelicam creaturam*, ut Augustinus dicit in 3. de Trinitate, cap. 4.

2. Quod potest fieri per virtutem creatam, non est necesse fieri immediate á Deo. Sed corpus humanum potest produci per virtutem creatam cœlestis corporis. Ergo non oportuit ut immediate formaretur á Deo.

Minor probatur, quia quædam animalia ex putrefactione generantur per virtutem activam cœlestis corporis: et Albusamar dicit quod homines generantur tantum in locis temperatis; quod videtur arguere quod virtus cœlestis concurrat ad hominis productionem.

3. Quod fit per transmutationem materiæ, non fit á Deo immediate. Sed corpus humanum fit per transmutationem materiæ. Ergo corpus humanum non fit á Deo immediate.

Maior prob., quia transmutatio corporalis causatur ex motu cœlestis corporis. Minor, quia corpus humanum est factum ex materia corporali.

4. Quod in operibus sex dierum non fuit productam actu, sed solum præexistit in corporali creatura secundum causales rationes, per aliquam virtutem corporalem in actu produci potest. Sed corpus humanum non fuit productum in actu in operibus sex dierum, sed tantum virtute, secundum causales rationes quas Deus inseruit creaturæ corporali, ut Augustinus dicit lib. 7. supra Ge-

nesim ad literam cap. 2. Ergo corpus humanum fuit actu productum per aliquam corporalem creaturam, et non immediate á Deo.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Eccl. 17, dicitur, *Deus creavit de terra hominem.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Prima productio humani corporis non potuit esse per aliquam virtutem creatam, sed á Deo immediate.

Probatio. Omne quod producitur á creatura, debet produci ex aliquo simili præexistenti secundum speciem. Sed prima formatio humani corporis non potuit esse ex aliquo simili præexistenti secundum speciem. Ergo non potuit produci á creatura, sed á solo Deo.

Maior prob., quia Philosophus 7. Metaph. tex. 26. 27. et 32. reprobatur opinionem eorum qui dicebant formas, quæ sunt in materia, causari á formis separatis, hac ratione, scilicet quia formis non competit fieri, sed composito: et compositum non potest nisi á composito fieri naturaliter: á Deo autem fit compositum materiale, quia potest creare ejus materiam, et propter hoc angeli non possunt transmutare corpora ad formam aliquam, nisi adhibitis aliquibus seminibus, ut Augustinus dicit lib. 3. de Trinitate, c. 9.

Minor probatur, quia ante primam formationem non erat aliquid humanum corpus, virtute cujus posset naturaliter aliud corpus generari.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur maior. Ad probationem dicitur dupliciter. Primo, quod creatura corporalis disponitur quidem á Deo per angelos: tamen ipse Deus aliqua facit in corporali creatura, quæ angelus facere non potest: suscitatur enim Deus mortuum, illuminat cæcos, et his similia, quæ angelus in creatura corpo-

rali facere non potest, et de numero horum est corporis humani prima formatio.

Secundo dicitur, quod potest esse ut angeli aliquod ministerium præbuerint in formatione humani corporis, puta colligendo et adunando terram, ex qua fuit formatum, sicut in ultima resurrectione præbebunt ministerium; colligendo pulveres, non tamen ipsi potuerunt corpus formare, ratione dicta.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod virtus corporis cœlestis concurret quidem ad generationem naturalem hominis, ipsa tamen non sufficit, sed requiritur humana virtus; sufficit, autem ad generandum animalia ex putrefactione, quia sunt imperfecta: per hoc autem non sequitur quod sufficiat ad generationem hominis, quæ est longe perfectior, cum plura requirantur ad generationem rei perfectæ quam imperfectæ.

Ad 3. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod corpus cœleste est causa, non omnium transmutationum corporalium, sed solum earum transmutationum quæ naturaliter in corporalibus fiunt. Productio autem prima humani corporis non est naturalis, sed supernaturalis, et sola virtute divina factibilis.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, quod id quod fuit productum secundum causales rationes in primis sex diebus, ita ut esset in rebus productis secundum vim activam et passivam, verum est quod ab agente naturaliter in actu produci potest: non autem quod fuit productum solum secundum passivam virtutem, ut scilicet possit ex materia fieri à Deo, et sic corpus humanum erat in virtute rerum creaturarum in operibus sex dierum.

ARTICULUS III.

Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem.

Pro negativa. = Videtur quod cor-

ARTIC. III.

pus hominis non habuerit convenientem dispositionem.

1. Quædam animalia inveniuntur acutioris sensus et velocioris motus quam homo. Ergo homo non est convenienter dispositus secundum corpus.

Antecedens patet, quia canes melius odorant, et aves velocius moventur quam homines.

Conseq. probatur, quia corpus hominis debuit esse optime dispositum ad ea quæ sunt propria animalis, scilicet ad sensum et motum. Et hoc probatur, quia homo est nobilissimus animalium.

2. Plura desunt corpori humano quam corporibus aliorum animalium. Ergo corpus hominis non est perfecte dispositum, imo est imperfectissimum.

Antecedens probatur, quia corpora animalium habent tegumenta et arima quibus teguntur et se defendunt, ut lanam, cornua, etc. Consequens probatur, quia perfectum dicitur illud cui nihil deest.

3. Humanum corpus non debuit fieri cum statura recta. Ergo non est factum cum debita dispositione.

Antecedens probatur, quia plus distat humanum corpus à plantis, quam à brutis animalibus. Sed plantæ habent staturam rectam, animalia vero bruta habent staturam curvam. Ergo homo debuit fieri cum statura curva, ut sic esset similior brutis quam plantis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Eccles. 7. dicitur, *fecit hominem rectum.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Deus constituit corpus humanum in optima dispositione secundum convenientiam ad talem formam, scilicet ad animam rationalem et ad operationes ipsius.

Quæ conclusio prius probatur: deinde declaratur.

Probatio. Quæ sunt producta ab arte divina, et sunt quodammodo artificata

ipsius Dei, sunt instituta in optima dispositione, secundum convenientiam ad talem formam. Sed corpus humanum est quoddam artificiatum Dei productum ab arte divina. Ergo fuit constitutum in optima dispositione, secundum convenientiam ad propriam formam.

Maiores probatur, quia quilibet artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere.

Minor probatur, omnia naturalia sunt producta ab arte divina, et sunt artificiatum ipsius Dei. Sed corpus humanum est quoddam naturale. Ergo est productum ab arte divina.

Declaratur conclusio quoad secundam partem.

Pro quo est sciendum quod artifex intendit suo operi dispositionem optimam inducere, non simpliciter, sed per comparisonem ad finem: et si talis materia habeat talem defectum annexum, artifex de tali defectu non curat, dummodo non impediatur finem: sicut artifex facit seram ex ferro, et non ex vitro, quia non posset esse apta ad secundum: et licet ferrum tale sit, quod contrahat rubiginem, tamen de hoc artifex non curat, quia talis defectus sequitur ex necessitate materiæ, et non impedit operationem seræ: sic Deus, qui est artifex omnium naturalium, dedit omnibus rebus naturalibus optimam dispositionem, non quidem simpliciter, sed secundum ordinem ad proprium finem. Et quia finis humani corporis est anima, et ejus operationes, eo quod materia sit propter formam; ideo corpus humanum est factum à Deo in optima dispositione, secundum quod ordinatur ad animam, et ad ejus operationes.

Hoc igitur est quod dicitur in secundâ parte conclusionis, secundum convenientiam ad talem formam et operationes.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod conveniens dis-

positio corporis humani attenditur principaliter in sensu tactus, qui est fundamentum omnium aliorum: sensus autem tactus est perfectior in homine, quam in cæteris animalibus. Unde propter hoc debuit habere temperatissimam complexionem: et ex hoc sequitur, ex necessitate materiæ, quod homo deficiat in aliquo sensu exteriori, respectu quorundam aliorum animalium.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod habere cornua, pellem duram, pilos, et similia, testantur abundantiam elementi terrestris, quæ invenitur in aliis animalibus: in homine autem hæc esse non possunt propter æqualitatem et temperaturam complexionis; sed loco horum datæ sunt homini manus et ratio, quibus omnia necessaria sibi parare potest.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod homo debuit habere staturam rectam propter quatuor. Primo, ut posset ex omni parte sensibilia cognoscere, scilicet terrena et cælestia, utpote qui ad cognitionem veritatis ordinatur. Secundo, ut vires interiores liberius uti possent cerebro, in quo quodammodo omnes perficiuntur: quod non posset fieri si cerebrum esset depressum, et non super omnes alias corporis partes elevatum. Tertio, quia sic cessaret utilitas manuum, cum deberet eis uti loco pedum. Quarto, quia tunc impediretur locutio, cum debuisset capere cibum ore, quod ideo debuisset esse oblongum, ut posset capere cibum; et durum, ne læderetur, et per consequens non esset aptum ad locutionem.

Ad probat. antecedentis, dicitur ad minorem, quod plantæ habent quidem staturam rectam: tamen habent suum superius, versus inferius mundi; et suum inferius, versus superius mundi. Nam radices, quæ sunt quasi os arborum, unde sumunt cibum, sunt partes superiores arboris: quæ tamen sunt versus centrum terræ, quod est inferius mundi et rami, qui sunt quasi brachia, sunt

versus superius mundi homo autem: é contra; unde magis distat statura arborum ab homine, quam statura brutorum quia bruta non habent suum superius versus terram omnino, sicut arbores.

ARTICULUS IV.

Utrum convenienter corporis humani productio in scriptura describatur.

Pro negativa.—Videtur quod inconvenienter corporis humani productio in scriptura describatur.

1. In aliis operibus sex dierum dicitur, *dixit Deus, fiat et factum est*. Ergo similiter dici debuit in hominis productione.

Consequentia probatur, quia sicut corpus humanum est factum á Deo, ita et alia opera sex dierum.

2. Corpus humanum á Deo immediate est factum. Ergo inconvenienter dicitur, *faciamus hominem*.

3. Spiraculum vitæ in homine est anima, quæ est forma corporis. Ergo inconvenienter postquam dictum est, *Formavit Deus hominem de limo terræ*, subditur: *et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*.

Probatur consequentia, quia quando dicitur, *formavit Deus hominem de limo terræ*, intelligitur productum fuisse hominem cum anima et corpore: unde superfluum est addere quod inspiraverit in faciem spiraculum vitæ, quod est ipsamet anima.

4. Anima, quæ est spiraculum vitæ, est in toto corpore, et principaliter in corde. Ergo inconvenienter dicitur quod spiraverit in faciem.

5. Anima, secundum Augustinum lib. 7. supra Genesim c. 24 fuit facta ante corpus. Sed homo est ad imaginem Dei secundum animam. Ergo inconvenienter narrando productionem corporis, et sexuum qui ad corpus pertinent, dicitur, *ad imaginem suam fecit illum*.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est autoritas scripturæ Genesim 1. *Faciamus hominem*.

Determinatio.

CONCLUSIO. Productio humani corporis convenienter describitur in scriptura.

Quorundam falsa probatio.

Quidam dixerunt, quod ideo sacra scriptura utitur speciali modo loquendi in productione hominis, quia aliæ creaturæ non sunt factæ á Deo, sed solus homo.

Reprobatio.

Sed contra hoc est illud psalmi. 101. *Opera manuum tuarum sunt cæli*, et psalmi. 94. *Aridam fundaverunt manus ejus*. Non igitur homo præeminet aliis rebus, in hoc quod Deus fecit ipsum hominem, quasi alia non fecerit; sed in hoc quod factus est ad imaginem Dei.

Vera probatio.

Omnia alia quæ sunt á Deo producta, facta sunt propter hominem. Ergo convenienter Scriptura in hominis productione utitur speciali modo loquendi, dicendo, *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, et inspiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*.

Consequentia probatur, quia ea quæ principaliter intendimus, cum majori deliberatione et judicio consuevimus facere.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod licet omnia á Deo facta sint, tamen homo principaliter fuit creatus, et omnia alia propter ipsum sunt producta, et ideo convenienter speciali modo narratur ejus productio.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod non est intelligendum Deum angelis dixisse, *faciamus hominem*, ut quidam perverse intellexerunt; sed hoc dicitur ad signandam pluralitatem divinarum personarum, quarum imago expressius invenitur in homine.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem quidam dixerunt, quod cum dicitur, *formavit igitur Deus hominem de*

limo terræ, intelligitur productio corporis, et per hoc quod subditur, *spiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, intelligitur productio animæ: et hoc ideo dixerunt, quia putaverunt Deum prius formasse corpus, et postea infudisse animam.

Reprobatio.

Sed contra. Corpus et anima sunt partes humanæ naturæ. Ergo contra rationem primæ perfectionis est, ut anima sit facta ante corpus, et multo magis, quod corpus, quod ab anima pendet, sit ante animam.

Aliorum responsio.

Alii vero dixerunt, quod cum dicitur, *formavit igitur Deus hominem*, etc. intelligitur productio hominis quantum ad animam et quantum ad corpus: et dum subditur, *inspiravit*, etc. intelligitur de Spiritu sancto, sicut Dominus insufflavit in Apostolos, dicens: *accipite Spiritum sanctum*, Joannis 2. Sed hanc expositionem excludit Augustinus lib. 13. de Civitate Dei cap. 24. per hoc quod subditur, *et factus est homo in animam viventem*: quod Apostolus 1. Corinth. 15. non ad vitam spiritualement, sed ad animalem refert.

Vera responsio.

Dicitur ergo quod per illa verba,

formavit igitur Deus hominem de limo terræ, intelligitur hominis productio quantum ad corpus et animam: et id quod subditur, *spiravit in faciem ejus spiraculum vitæ*, est expositio ejus, quod prius dixerat, scilicet: *formavit igitur Deus*, etc. in hoc scilicet quod declaratur animam esse formam corporis, et dare vitam corpori.

Ad 4. Negatur consequentia. Nam licet vita sit principaliter in corde et in toto corpore, tamen operationes vitæ magis manifestantur in facie, propter sensus ibi existentes.

Ad 5. Dicitur ad maiorem, quod secundum Augustinum lib. 4. supra Genesim ad literam cap. 34. anima non est facta omnino ante corpus, sed quod simul factum fuit corpus secundum causales rationes, et anima in actu. Licet igitur homo sit ad imaginem Dei, præcipue secundum animam; tamen quia anima est pars humanæ speciei, simul cum corpore, ideo narrando productionem corporis, facit mentionem de imagine Dei.

Sed secundum alios sanctos, qui tenent, quod simul in actu fuerit factum corpus, et infusa anima, nulla in hoc accidit difficultas.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 91.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem destruas errorem *Origenistarum* (Melchior Cano de locis Theologicis lib. 12. c. 7.) dicentium, Adæ formationem de limo terræ allegorice, et figurate, non historice esse intelligendam. Secundo habes: quomodo per rationem ostendas, hunc errorem recte damnatum fuisse à Synodo sexta Constantinop. action. 11. ubi inter alia dicitur: "Si quis non anathematizat Arium, Eunomium, Macedonium, Apollinarem, Nestorium, Eutychem, et Origenem cum impiis eorum scriptis, et omnes alios hæreticos, qui condemnati sunt, et anathematizati à sancta Dei Catholica, et Apostolica Ecclesia vel prædictis quatuor sanctis Conciliis: sed et eos, qui similia cum prædictis hæreticis sapuerunt, aut sapere noscuntur, et usque ad finem permanserunt in propria impietate: talis anathema sit., Item á, etc. ut q. 68. a. 2. Item á, etc. ut q. 41. a. 2. ubi recensetur colluvies hæreticorum, cum libris, dictisque suis damnatorum. Item á scriptura, Eccl. 33. "Omnes homines de solo, et ex terra, unde Adam formatus est., Item sapien. 10. "illum, qui pri-

mus formatus est á Deo pater orbis terrarum, eduxit de limo terræ, » Gen. 2. “Formavit Dominus Deus hominem de limo terræ. „ Hoc enim in loco pura historia recensetur, non interposita dictione aliqua, vel tenuiter figuratum sensum significante. Quod si, ubi nulla figurata locutio præsefertur, locutionem figuratam afferre, excludendo historicam, quis impune posset: scripturarum sanctorum veritas deperiret; hæresibus innumeris via aperiretur; arma Catholicorum hæreses efficaciter expugnantia auferrentur inutilia, falsa, noxia plurima pro utilib. veris, proficuis expositionibus intruderentur, et Babylone major in dies confusio Christianis occurreret; vide q. 102. a. 1. princip. corporis. His omnibus incommodis iter præcludere volens S. Conc. *Trid.* sess. 4. dec. 2. canonem statuit sic.: «Præterea ad coercenda petulantia ingenia decrevit, ut nemo sua prudentia innixus in reb. fidei, et morum ad ædificationem doctrinæ Christianæ pertinentium sacram scripturam ad suos sensus contorquens, aut contra eum sensum, quem tenuit, et tenet sancta mater Ecclesia (cujus est judicare de vero sensu, et interpretatione sanctorum scripturarum) aut etiam contra unanimum consensum Patrum, ipsam scripturam sacram interpretari audeat: etiamsi hujusmodi interpretationes nullo umquam tempore in lucem edendæ forent. Qui contravenerint, per ordinarios declarentur, et pœnis á jure statutis puniantur. „ Porro *Origenis* prædicta expositio, cum sit contra unanimum consensum Patrum, cavenda est, tamquam á conc. hic rejecta. Quid vero, quantumque circumspectionis in bujusmodi scripturarum. sanctorum enarrationibus catholice intelligendis præstare sedulo debeamus, supra q. 68. a. 1. et 2. in corporis initio ex Aug. declaratum est, et in q. 1. a. 9. notatione ante appen. Itém damn. ab eadem 6. Synodo *Constant.* act. 11. speciatim loquente de formatione corporis Adæ, Evæ, serpentis tentatione contra *Origenistas*, in ep. synodica (nam Act. 13. ep. hæc á Synodo approbata est) *Sophron.* Patr. Hieros. quam damnationem affert Melchior, ubi sup.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæreses recitatas q. 90. a. 3. videlicet Adam non fuisse á Deo, et Adam aliquid malum fuisse. Item recitatas q. 44. ar. 1. et q. 60. ar. 2. qu. 65. ar. 1. et qu. 92. art. 4. videlicet, Humanum corpus esse á demone, et creationem universæ carnis non opificium esse Dei, sed diaboli. Item Adam non á Deo, sed á Principe materia sequela fictum. Item hæresim Arist. (Direct. Inquis. 2. p. q. 4.) dicentis, hominem primum non est dare. Præsentis enim articuli ratio præsupponit, primum hominem datum fuisse, et primum illum á Deo esse productum: consequenterque esse bonum, cum omne opus Dei bonum sit. *Secundo* habes: quomodo per rationem ultra illas articulorum præmissorum ostendas, has justissime fuisse damnatas á etc. ut in articulis præallegatis adducitur. *Tertio* habes: quomodo per rationem demonstres, recte Scripturas denotasse virtualiter saltem, quod primi hominis corpus est immediate á Deo productum. Denotarunt vero sic Eccl. 17. *Deus creavit de terra hominem.* Ad creationem enim creatura nulla concurrere potest, nec etiam instrumentaliter, ut dicitur qu. 45. ar. 5. Præterea, quia Deus ingratitudinem detestatur, quid factum fuisset tunc á Scripturis, si angeli ad productionem primi corporis humani concurrissent? vide qu. 90. art. 3. appen. *Quarto* habes: quomodo per rationem omnia præmissa, sive sint Concilia, sive Scripturæ, sive summi Pontifices, pro quanto Adami corpus esse et á Deo, et immediate, declarare possis, probare pariter, atque tueri.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem dissipes hæresim phreneticam *Manetis Manichæi* dicentis, Adam in forma feræ fuisse creatum. Crediderim ego, missellum hunc Manetem, ultra insaniam sibimet familiarem juxta nomen suum, vidisse feras habere cornua, arma, tegumenta naturaliter, quæ homines non habent: feras esse velocioris cursus, validioris fortitudinis, vigilantioris odoratus, vel aliorum similibus, quam sit homo: feras magis assimilari homini, quam plantas staturæ rectæ existentes: et ex omnibus his simul, vel se junctum visis argumentatum fuisse apud se efficaciter: quod primus homo non erat staturæ rectæ, neque corpore naturaliter nudatus, inermis, ac imbecillis: sed pronæ staturæ, atque formæ ferarum quoad prædicta similis.

Argumenta hæc *Manetis*, vel alia (si tamen habuit) quam sint derisibilia, solutuque facilia, D. Thomas, hæreticalium machinarum ubique pro Dei Ecclesia gloriosus destructor in præsentī perspicacissime docet. Quo fit, ut et ignorantissimos in his, quæ docuerunt, agnoscas fuisse hæresiarchas: et Concilium VII. generale, quod Nicænum II. etiam dicitur, hæreticalia dogmata canon. 9. rectissime vocasse *ludibria puerilia, furiosa dicta, ac scripta*. Vide tu, et sic verbaliter locutum sanctum Concilium invenies. Secundo habes: quomodo per rationem ostendas, prædictam hæresim jure damnatam à Scripturis Ecclesiast. 7. *Deus fecit hominem rectum*. Si rectum; ergo rectæ staturæ; si rectum; ergo convenientis dispositionis etiam corporalis, convenientis, etc. ergo non ferinæ. Nam belluina dispositio non convenit rationali animæ (ut patet in litera) et materia est propter formam, idest secundum requisitionem formæ disponenda. Item damnatam à Genes. 2. "Non est bonum, hominem esse solum, faciamus ei adiutorium simile sibi. Formatis igitur, ., etc. "Appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantiâ, et universa volatilia cœli, et omnes bestias terræ. Adæ vero non inveniebatur adiutor similis ejus. ., Ecce: quod omnes feræ tum silvestres, tum domesticæ nominibus propriis ab Adamo insiguntur: et tamen nulla illarum vocatur homo, id, quod significatur per ly *Adæ non inveniebatur similis ejus*. Non ergo aliqua ferarum habebat formam similem Adamo, alioquin inter feras inveniretur aliquod adiutorium simile ipsi. Consequenter igitur Adamus non habebat formam feræ: ut mentitur prædicta hæresis. Taceo quod si Adam ante peccatum ferinam formam habuisset, et post peccatum humanam (ut nos habemus) sequeretur apertissime, quod ipse reportasset commodum de peccato suo contra ly *miseros facit populos peccatum*, Proverb. 14. et contra commune adagium, quod ex malo, nonnisi malum. Clarum est enim, quod figura humana, quam nos habemus, est melior, ac pulchrior, quam figura ferina. Nec potest dici, quod Adam post peccatum non habuerit figuram humanam; quia *generavit Seth ad imaginem, et similitudinem suam*. Gen. 5. qui utique Seth habuit figuram humanam, non belluinam. Præterea sequeretur, non esse melioris figuræ, utpote rectæ, quam parentem illum nostrum, quod est absurdum. Tertio habes: quomodo per rationem præmissas Scripturas, pro quanto ponunt corpus Adami habuisse bonam dispositionem, declares, probes, defendas. Vide qu. 57. art. 2. append. notationem utilissimam.

Ex art. 4. habes primo: quomodo per rationem ostendas, recte fuisse dictum ab æterna sapientia Proverbiorum 8. "justi sunt omnes sermones mei, non est in eis prævum quid, neque perversum. Recti sunt intelligentibus, et æqui invenientibus scientiam. ., Hoc, inquam, pro quanto convenienter productionem hominis describi implice dicit, à sacris literis potes ex præsentis articuli ratione demonstrare, imerito fuisse dictum. Vide etiam quæst. 74. ar. 1. append. In auctoritate præmissa Proverbiorum. quæ (ut patet) de divinis eloquiis universalissime loquitur, nota diligenter ly *Recti sunt intelligentibus*: nec umquam tibi excidat è memoria, hoc dici contra hæreticos. Taxantur enim per id illi de ignorantia in omnibus his: quæ de scripturis, vel mutilando multum, aut parum, vel addendo multum, aut parum, vel ad libitum suum sensum extorquendo, vel quomodolibet aliter insaniendo, pro magna sapientia sibi placentes effutiunt. Ideo enim sacros ipsos sermones vel mutilant, vel addentes augent, vel pro libito extorquent, vel alias vastant: quia sermones hi non videntur eis recti, aut saltem parum, vel minus recti, quam velle se fingunt novatores prædicti. Audivimus modo, quid dicat scriptura. *Non est, inquit, in eis prævum quid, neque perversum*. Cur ergo aliquibus prævum quid in eis videtur, aut perversum? Putasne, scripturas vel mutilarent, vel aliter alterarent, nisi eis viderentur continere aliquid aliquo modo prævum, perversum, minus justum, minusve rectum? Cur scripturas sacras, neque etiam in puncto minimo, catholici addendo, aut minuendo, aut sensibus propriis ab Ecclesia Sancta Apostolica diversis exponendo, alterare non audent? Quia profecto, quicquid in scripturis divinis (de quibus q. 1. art. 1.) vident, totum pro recto, pro ordinato, pro conveniente, pro justo, pro bono, et æquo firmissime tenent. Quid

ergo? Catholici intelligentes se esse facto suo ipso ostendunt, et haeretici factis illis ignorantibus se declarant: quandoquidem sermones Divini *recti sunt intelligentibus*, et consequenter non recti sunt ignorantibus. Hoc irrefragabile auctoritatis praesidium non tantum contra haereticos, sed etiam contra Judaeos, Paganos, Turcas, et (breviter) contra quoscumque deliros, phantasticos, illusores, qui minus, quam debent, de scripturarum Majestate sentiunt, facit, quoniam omnino semper, ubique, respectu cujuscumque, verum est *ly Recti sunt intelligentibus*. De varia scripturarum alteratione ab haeticis vide *ar. 1 q. 1. append.* Secundo habes: quomodo per rationem scripturas ipsas, quatenus convenienter à Moyse descriptam dicunt hominis formationem, et declares, et probes, et tuearis.

QUÆSTIO NONAGESIMA SECUNDA.

DE PRODUCTIONE MULIERIS, IN QUATUOR
ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de productione mulieris.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo, utrum in illa rerum productione debuerit mulier produci.

Secundo, utrum debuerit fieri de viro.

Tertio, utrum de costa viri.

Quarto utrum facta fuerit immediate à Deo.

ARTICULUS I.

Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione.

Pro negativa. = Videtur quod mulier non debuit produci in prima rerum productione.

1. Nihil occasionatum, et deficiens debuit esse in prima rerum institutione.

Sed mulier est mas occasionatus, ut dicitur 2. de generatione animalium cap.

3. Ergo mulier in illa prima rerum institutione non erat producenda.

2. Mulier naturaliter est minoris virtutis et dignitatis, quam vir. Ergo mulier non debuit produci in prima rerum institutione.

Antec. prob. Quia semper *agens est nobilius patiente*, ut Aug. dicit 12. super Genes. ad lit. c. 16.

Conseq. prob. Quia subjectio, et minoratio ex peccato est consecuta; nam muliere dictum est post peccatum, *sub viri potestate eris*, et Gregor. dicit in

Pastor. par. 2. c. 6. Quod *ubi non delinquimus, omnes pares sumus*. Ergo mulier non debuit produci ante peccatum.

3. Deus præcivit quod mulier esset futura viro occasio peccandi. Ergo Deus non debuit mulierem producere.

Conseq. prob. Quia occasiones peccatorum sunt amputandæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Genes 2. dicitur, *Non est bonum hominem esse solum.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Necessarium fuit scæminam fieri in adjutorium viri.

Quæ conclusio declaratur, et probatur. Sciendum igitur, quod cum dicitur mulierem fuisse creatam in adjutorium viri, non est sic intelligendum quod fuerit creata in adjutorium alicujus operis extranei, ut quidam intellexerunt, quia ad quodlibet aliud opus, homo melius per alium virum, quam per mulierem juvari posset: sed id intelligitur quod fuerit creata in auxilium generationis.

Prob. Homo per seipsum non sufficit ad generationem. Ergo necessarium fuit ut produceretur mulier in adjutorium hominis, ad tale opus.

Antec prob. Qui ordinatur ad nobilius opus vitæ, quam sit generatio, habet virtutem activam generativam, separatam à virtute passiva, et non sufficit ex se ad generationem. Sed homo ordinatur ad perfectius opus vitæ, quam

sit generatio, scilicet ad intelligere. Ergo homo non sufficit ex se ad generationem, sed necessarium ei fuit adiutorium ad opus generationis.

Maiores hujus probatur. Ex differentia, quæ est inter viventia, perfecta et imperfecta. Nam sunt aliqua viventia quibus non competit vis activa generationis, sed generantur ab aliquo extrinseco, ex materia convenienti disposita, ut sunt quædam plantæ, et quædam animalia, quæ generantur per virtutem solis: et in his non est necesse ponere aliquod generationis principium. Quædam vero sunt viventia perfecta, ut sunt animalia, quæ ex semine generantur, et plantæ. In plantis enim quæ ex semine generantur, est virtus activa et passiva generationis, sed hæc virtutes sunt semper conjunctæ: et ratio est, quia in hujusmodi non est aliud perfectius opus, quam generare, et ideo semper principium activum et passivum sunt conjuncta. In animalibus vero perfectis est aliud nobilius opus, quam sit generare, et ideo in eis non est semper conjunctum principium activum passivo, sed virtus activa est in mare, et passiva in femina. Unde ad hoc ut generare possint, debent aliquando conjungi, et ad hoc ut alia opera exercere possint, non semper debent conjungi. Et quia homo habet nobilissimam operationem scilicet intelligere, ideo ei maxime inter alia animalia convenit habere virtutem generativam activam, distinctam à passiva, et per consequens, quod ex se non sufficiat ad opus generationis, quod est antecedens probandum. Unde in scriptura, ad significandam distinctionem virtutis activæ et passivæ, in specie humana, ponitur, et narratur seorsum productio hominis, à productione mulieris. Ad significandam vero conjunctionem necessariam maris et feminae ad generandum, subditur, *erunt duo in carne una.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod mu-

lier si comparetur ad agens particulare ut ad hominem generantem, est aliquid occasionatum: nam homo intendit generare sibi simile, sicut quodlibet aliud agens, sed quod generet mulierem, est ex aliqua materiæ indispositione, vel ex debilitate virtutis activæ. Tamen respectu naturæ universalis, mulier non est occasionata, sed per se intenta à natura universali, cujus intentio à Deo dependet.

Ad 2. Neg. consequentia. Ad probationem dicitur, quod duplex est subjectio, scilicet servilis, et civilis. Prima est ex peccato. Altera ex natura, secundum quam ante peccatum mulier fuit viro subjecta. Non enim per innocentiam, exclusa fuisset hominum inæqualitas: defuisset enim bonum ordinis in humana multitudine, si quidam per alios sapientiores gubernati non fuissent.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod si omnia, ex quibus homo sumpsit occasionem peccandi, Deus subtraxisset à mundo, remansisset universum imperfectum. Nec debuit bonum commune tolli, ut vitaretur particulare malum, præsertim cum Deus sit adeo bonus, ut quodlibet malum possit ordinare in bonum.

ARTICULUS II.

Utrum mulier debuerit fieri ex viro.

Pro negativa.—Videtur quod mulier non debuerit fieri ex viro.

1. In aliis animalibus feminae non sunt factæ ex maribus. Ergo nec in homine fieri debuit.

Conseq. prob. Quia sexus communis est homini, et aliis animalibus.

2. Vir est factus ex limo terræ. Ergo et mulier non ex viro, sed ex limo terræ fieri debuit.

Conseq. prob. Eorum quæ sunt ejusdem speciei, eadem est materia. Sed vir et mulier sunt ejusdem speciei. Ergo eorum eadem debet esse materia.

3. Nimia propinquitas generationis inter virum et mulierem, reddit personam ineptam ad actum generationis. Ergo

mulier non debuit fieri ex viro. Antec. prob. Quia Levitici 18. propinquæ personæ à matrimonio excluduntur. Conseq. prob. quia mulier facta ex viro in adiutorium generationis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Eccles. 17. Dicitur; *Creavit ex ipso*, scilicet viro, *adiutorium sibi* scilicet mulierem.

Determinatio.

CONCLUSIO. Conveniens fuit mulierem in prima rerum institutione ex viro formari, magis quam in aliis animalibus.

Probatur quatuor rationibus.

Prima, ut in hoc quædam dignitas primo homini servaretur, ut secundum Dei similitudinem esset, et ipse principium totius suæ speciei, sicut Deus est principium totius universi. Unde et Paulus dicit Actorum 17. *Quod Deus fecit ex uno omne genus hominum.*

Secunda. Ut vir magis diligeret mulierem, et ei inseparabilius inhæreretur, dum cognosceret eam ex se esse productam: unde dicitur Gen. 2. *De viro sumpta est, quamobrem relinquet homo patrem et matrem, et adhærebit uxori suæ.* Et hoc maxime necessarium fuit in specie humana, in qua mas et fœmina commanent per totam vitam: quod non contingit in aliis animalibus.

Tertia. Quia ut Philosophus dicit in 8. Ethicorum c. 12. Mas et fœmina coniunguntur in hominibus, non solum propter necessitatem generationis, ut in aliis animalibus, sed etiam propter domesticam vitam, in qua sunt aliqua opera viri et fœminæ: et in qua vir est caput mulieris: unde convenienter ex viro formata est fœmina, sicut ex suo principio.

Quarta vero est ratio Sacramentalis; figuratur enim per hoc quod Ecclesia à Christo sumit principium. Unde Apostolus dicit ad Ephes. 5. *Sacramentum hoc magnum est, ego autem dico in Christo et in Ecclesia.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de aliis animalibus et homine, rationibus dictis.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur ad maiorem, quod ea quæ sunt ejusdem speciei, fiunt ex eadem materia, si tamen fiant per naturalem generationem ab agente creato; sed tamen virtute divina, hæc eadem possunt fieri ex quacumque materia; et quia prima mulier facta fuit non per naturalem generationem, sed virtute divina, ideo poterat fieri ex quacumque materia; et facta est ex viro, magis quam ex alia materia, rationibus dictis in corpore.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod propinquitas quæ impedit matrimonium, nascitur ex naturali generatione unius ex altero. Mulier autem prima non fuit ex Adam per naturalem generationem, sed virtute divina: unde nec dicitur filia Adæ, et ideo hoc non impediēbat matrimonium.

ARTICULUS III.

Utrum mulier debuerit formari de costa viri.

Pro negativa.—Videtur quod mulier non debuerit formari de costa viri.

1. Costa viri fuit multo minor quam corpus mulieris. Ergo mulier non potuit formari ex costa viri.

Consequentia probatur, quia maius non potest fieri ex minori, nisi illud quod est minus, fiat maius: quod potest fieri dupliciter, vel per additionem, vel rarefactionem. Si igitur ex costa viri factum est corpus mulieris, aut illa costa fuit aucta per hoc quod aliquid fuit ei additum, vel per hoc quod fuit rarefacta. Si dicatur quod costa fuit aucta per additionem, igitur mulieris corpus non dicetur factum ex costa, sed ex illo addito.

Probatur consequentia, quia illud additum fuisset multo maius quam fuerit costa. Si dicatur quod fuerit aucta per rarefactionem, hoc non habet veritatem, quia non invenitur quod corpus mulieris sit rarius corpore hominis, saltem secundum proportionem quam habet costa ad corpus Evæ. Ergo nullo modo potest dici quod sit facta ex costa viri.

2. Costa Adæ ex qua facta fuit mulier, aut erat de perfectione corporis Adæ, vel erat superflua. Non poterat esse superflua, quia in operibus primo creatis non fuit aliquid superfluum. Si autem erat de perfectione. Ergo Corpus Adæ remansisset imperfectum, per ablationem costæ.

3. Dolor non fuit ante peccatum. Sed costa Adæ non poterat separari ab homine sine dolore. Ergo mulier non potuit fieri ex costa viri.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gen. 2. dicitur. *Ædificavit Dominus Deus costam quam tulerat de Adam, in mulierem.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Conveniens fuit mulierem formari de costa viri.

Probatur dupliciter. Primo, mulier non debet dominari in virum, et ideo non est facta ex capite viri. Neque debet despici á viro, et ideo non est facta ex pedibus, sed debet esse inter virum et uxorem socialis conjunctio, et ideo convenienter est ex costa.

Secundo. Hoc fuit conveniens propter Sacramentum, quia sicut de latere Adæ dormientis facta est Eva, ita de latere Christi dormientis in cruce facta est Ecclesia, dum fluxerunt Sacramenta, id est sanguis et aqua quibus est Ecclesia instituta.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod costa Adæ fuit facta maior per additionem novæ materiæ, per creationem productæ: dicitur

tamen, Evam fuisse factam ex costa, quamvis materia maior fuerit aucta, quia additio facta est ad ipsam costam, secundum quem modum dicitur, Dominum satiassse quinque millia hominum, ex quinque panibus, quia ad illos quinque panes præexistentes, facta fuit additio.

Ad 2. Dicitur, quod costa illa erat de perfectione Adæ, non secundum quod erat singularis persona, sed secundum quod erat principium humanæ speciei: eo modo quo semen est de perfectione hominis, non ut est quoddam singulare, sed prout est principium generationis. Unde non sequitur quod fuerit superflua nec quod remanserit imperfectum hominis corpus.

Ad 3. Neg. minor. Nam sicut semen absque dolore deciditur ab humano corpore, quia ex eo generatur aliud individuum, ita costa potuit absque aliquo dolore separari ab Adam, et maxime per divinam potentiam.

ARTICULUS IV.

Utrum mulier fuerit immediate formata á Deo.

Pro negativa.—Videtur quod mulier non fuerit immediate formata á Deo.

1. Nullum individuum ex simili secundum speciem productum, fit immediate á Deo. Sed mulier facta est de viro, qui est ejusdem speciei cum ipsa. Ergo non est facta immediate á Deo.

2. Corporalia dispensantur á Deo per Angelos, ut Aug. dicit li. 3. de Trin. c. 4. Sed corpus mulieris ex materia corporali est formatum. Ergo est factum per ministerium Angelorum, et non á Deo immediate.

3. Ea, quæ præextiterunt in creaturis secundum rationes causales, producuntur virtute alicujus creaturæ, et non immediate á Deo. Sed secundum causales rationes corpus mulieris in primis operibus productum fuit, ut Aug. dicit 9. super Genes. ad lit. c. 15. Ergo non fuit producta mulier immediate á Deo.

PRO AFFIRMATIVA.

AD ARGUMENTA.

Argumentum sed contra.

Aug. in eodem libro dicit. *Formare, vel ædificare costam, ut mulier esset, non potuit nisi Deus, à quo universa natura subsistit.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Solus Deus potuit mulierem de costa viri formare.

Prob. Solus Deus præter naturæ ordinem potest res in esse producere. Sed corpus mulieris est præter naturæ ordinem formatum. Ergo solus Deus potuit mulierem ex costa viri producere.

Maior prob. Quia Deus est naturæ institutor, unde præter naturæ ordinem operari potest.

Minor prob. Generatio naturalis humani corporis est ex semine hominis, et foeminæ. Ergo productio ejusdem ex quacunque alia materia, est præter ordinem naturæ.

Conseq. hujus prob. Quia uniuscujusque speciei naturalis generatio est ex determinata materia, ex qua tantum naturaliter produci potest.

Ad 1. Dicitur ad majorem, quod nulum individuum quod est ex simili secundum speciem per generationem naturalem, est immediate à Deo. Si autem aliquid fiat per supernaturalem productionem, est immediate à Deo; etiam si fiat ex simili tamquam ex materia. Tunc ad minorem dicitur, quod mulier est facta ex simili secundum speciem quidem sed non naturali generatione, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur, quod ad angeli præbuerint ministerium aliquod in formatione corporis mulieris, sive non, nescimus, ut Augustinus dicit: sed tamen concessio quod aliquod ministerium præbuerint, secundum modum quo dictum est, dum de formatione corporis Adæ esset sermo, tamen non per hoc excluditur quin immediate sit factum à Deo, ut ibidem dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod corpus mulieris præextitit secundum causales rationes, in rebus primo creatis, non secundum potentiam activam, sed passivam tantum: unde non poterat produci per actionem alicujus creaturæ, sed à solo Deo.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 92.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, recte esse dictum Gen. 2. «non est bonum, hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi.» Hic enim loquitur Deus de prima institutione rerum, et de muliere fienda in adjutorium viri. Viri, inquam, idest mariti, ne sensibus alienis extorqueatur scripturæ hujus sententia, ut solet ab indoctis, et instabilibus, 2. Pet. 3. Nam Adamus fuit maritus Evæ, et Eva ejus uxor, ut in contextu Gen. aperte docetur. Secundo habes: quomodo per rationem prædictum scripturæ locum, aliosque similes, pro quanto mulierem fieri debere indicant in prima rerum institutione, et declares, et probes, et defendas.

Ex art. 2. habes primo: quomodo per rationem ostendas, recte dictum Eccl. 17. *Creavit ex ipso adjutorium simile sibi.* Loquitur enim ibi de Deo; qui ex primo viro fecit mulierem similem ei, utpote in eadem specie humana existentem. Item 1. Corinth. 11. «Non enim vir ex muliere est, sed mulier ex viro.» Item Actor. 17. «Deus, qui fecit mundum, et omnia, quæ in eo sunt, fecit ex uno omne genus hominum inhabitare super universam terram.» Si ergo Deus fecit, ut vere fecit, ex homine uno omne genus hominum; utique dicere per hoc scriptura voluit, quod ex viro facta est à Deo mulier. Et, cum omnia à Deo convenienter fiant, dixisse etiam scriptura ipsa voluit, quod facta est sic convenienter. Hanc ob rem sumas universalissimam regulam,

quæ est hæc: Quodcumque scriptura dicit, Deum fecisse, facere, vel facturum esse aliquid, est, ac si diceret, illud esse, fuisse, esse, vel fore convenienter factum. Nam, ut diximus, omnia, quæ à Deo fiunt, quatenus ab eo fiunt, convenientia sunt. Similem regulam dicas de scripturis divinis: videlicet: Quicquid in his scripturis est, anteponitur, postponitur, repetitur, tacetur, docetur, etc. convenienter ibi est, antepontur, postponitur, repetitur, tacetur, docetur, etc. quatenus à scriptura id pendet. Quare? Quia scriptura divina, idest canonica doctrina, hæc ponitur a. 1. q. 1. *appen.* est quædam impressio divinæ scientiæ, q. 1. a. 3. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturas illas omnes pro quanto convenientem fuisse asserunt factionem mulieris ex viro, et declares, et probes, et defendas.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem rejicias errorem *Origenistarum*, ut refert Melchior Cano *de locis Theol. l. 12. c. 7.* ubi etiam erroris hujus damnationem à generali *sexta synodo* act. 11. factam narrat, dicentium, Evæ formationem de costa Adæ intelligendam esse allegorice, vel figurate, non autem historice: item errorem cujusdam proprio sensui plus nimio innixi (sub correctione tamen Ecclesiæ Romanæ, ut ait, tum indicando libros suos super Genesim, etc. *Clementi VII. Papæ*, tum in lib. 1. principio) dicentis, costam Adæ, ex qua Eva dicitur formata, non re ipsa intelligendam, sed secundum mysterium, non quidem per allegoriam, sed per parabolam. Vel sic Gen. narrationem de formatione Evæ de costa Adæ non juxta literam esse intelligendam, sed secundum mysterium, non quidem per allegoriam, sed per parabolam. Utrovis enim modo dicatur, reditur in idem. Prat. *Thomas de Vio. Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, errorem hunc merito intelligi reprobatum à Papa *Inn. 3.* ext. de divortii, c. *Gaudeamus* sic. Cum ab initio una costa in unam feminam sit conversa. Pontifex enim costam conversam dicens in feminam clare monstrat, secundum rei veritatem illam scripturam Genesis juxta literam esse intelligendam. Item à contextu ipsius Genesis reprobat. Nam Adam visa muliere, edoctus à Spiritu sancto, quid factum fuerat, ait: *Hoc nunc os ex ossibus meis, et caro de carne mea.* Ubi maxime pondera ly *nunc*, ut docent Veritates aureæ super legem veterem, Gen. 2. *concl. 15.* in pro Eccl. Sancta Dei. Vide q. 91. *artic. 1.* et loca ibi citata. Taceo, quod ab uniformi sententia omnium (quos viderim) sanctorum patrum damnata intelligitur, dum eum locum ipsi secundum literam exponunt, non secundum parabolam. Ex quo ipsorum facto conclude, quod à scriptura sacra, quando non innuit sensum parabolicum, non debet tolli sensus historicus. Vide q. 1. *articulo nono, not. ante appen.*

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem rejicias hæresim *Albigensium* dicentium, diabolum creare omnia corpora. Item *Manichæorum* dicentium corpus suapte natura malum, ideo à malo principio factum. Item *Paternianorum, Venustianorum* dicentium: Corporis humani inferiores partes non à Deo, sed à diabolo esse factas. Item *Patricianorum* in speciali dicentium, humanum corpus esse à demone. Si enim demonstrat ratio hujus articuli, quod Deus immediate creavit corpus mulieris. patet, quod saltem à simili universaliter demonstratum relinquit, quod corpus humanum quoad partes omnes etiam inferiores est factum à Deo, et non à diabolo, et consequenter, quod corpus suapte natura non est malum, et quod diabolus non est factor omnium corporum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has omnes merito damnatas tum à symbolo fidei Apostolorum, patrum *Nicæni, Constantinopolitani, Ephesini*, omniumque subsequentium Conciliorum fidem protestantium. Vide in speciali damnationes hujusmodi hæresum sup. q. 65. *ar. 1.* ne toties repetatur idem. *Tertio* vides: quomodo ex hoc, similibusque locis vicissim Angelica firmetur conclusio.

QUÆSTIO NONAGESIMA TERTIA.
DE FINE, SIVE TERMINO PRODUCTIONIS
HOMINIS, IN NOVE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fine, sive termino productionis hominis, prout dicitur factus ad imaginem, et similitudinem Dei.

Et circa hoc quærentur novem.

Primo, utrum in homine sit imago Dei. Secundo, utrum imago Dei sit in rationalibus creaturis.

Tertio, utrum imago Dei sit magis in angelo, quam in homine.

Quarto, utrum imago Dei sit in omni homine.

Quinto, utrum in homine sit imago Dei per comparisonem ad essentiam, vel ad personas divinas omnes, aut unam earum.

Sexto, utrum imago Dei sit in homine secundum potentias; aut secundum habitus, aut actus.

Septimo, utrum per comparisonem ad omnia objecta.

Octavo, utrum imago Dei inveniatur in homine solum secundum mentem.

Nono, de differentia imaginis, et similitudinis.

ARTICULUS I.

Utrum imago Dei sit in homine.

Pro negativa. = Videtur quod imago Dei non sit in homine.

1. Isaïæ 40. 18. dicitur: *cui similem fecistis Deum, aut quam imaginem ponetis ei?*

2. Quod est proprium primogeniti Dei, non invenitur in homine. Sed esse Dei imaginem, est proprium primogeniti. Ergo imago Dei non invenitur in homine.

Minor, quia dicit Apostolus ad Coloss. 1. 15. loquens de Dei Filio: *quies imago Dei invisibilis, primogenitus omnis creaturæ.*

3. Hilarius dicit in libro de Synodis can. 1. quod *imago est ejus rei ad quam imaginatur, species indifferens*, et iterum dicit, quod *imago est rei ad rem coæquandæ*

ARTIC. I.

indiscreta et unita similitudo. Sed Dei et hominis non est species indifferens, nec potest esse æqualitas hominis ad Deum. Ergo homo non est ad Dei imaginem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Genes. 1. 26. dicitur, *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

Determinatio.

CONCLUSIO. In homine est imago Dei imperfecta.

Probatur in eo in quo est perfecta alicujus imago, sunt etiam omnia quæ sunt de ratione imaginis. Sed in homine non sunt omnia quæ sunt de ratione perfectæ Dei imaginis. Ergo in homine non est perfecta Dei imago.

Minor probatur: nam tria sunt de ratione perfectæ imaginis. Primum est similitudo: oportet enim quod imago sit similis ei cujus est imago. Alterum est, quod sit expressa ab eo cujus est imago. Unde unum ovum, licet sit simile alteri ovo, non tamen est ejus imago, quia non est ab altero expressum. Tertium est, quod imago sit æqualis ei cujus est imago, quod tamen ultimum non est de ratione imaginis cujuscumque, quia imago Socratis in speculo relucens est ejus vera imago, non tamen est ei æqualis, sed est solum de ratione perfectæ imaginis, quia ad rationem perfectæ imaginis pertinet ut nihil ei deficiat: quod insit ei á quo fuit expressa.

In homine igitur sunt duo prima requisita ad imaginem: nam in eo est aliqua Dei similitudo, uti effectus causæ, et iterum homo est á Deo tamquam ab exemplari: deficit tamen tertium, quod est de ratione perfectæ imaginis, scilicet æqualitas: excedit enim exemplar exemplatum, scilicet Deus hominem in infinitum, et sic patet minor.

Et confirmatur conclusio, ex modo loquendi scripturæ: non enim dicit scriptura quod homo sit imago Dei, sed quod est ad imaginem Dei factus: illa enim

præpositio *ad* accesum quemdam significat, qui competit rei distanti.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod propheta loquitur de corporalibus imaginibus ab homine fabricatis; et ideo signanter dicit, *quam imaginem ponetis ei?* sed Deus ipse sibi in homine posuit spirituales imagines.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod est proprium primogeniti, ut sit imago Dei perfecta: homo autem est imperfecta Dei imago, quia tamen homo est aliquo modo Deo similis dicitur imago: quia vero est imperfecta imago, dicitur ad imaginem. Imago igitur Dei est in Filio, sicut imago regis in filio suo: et in homine, sicut imago regis in nummo aureo vel argenteo.

Ad 3. Dicitur, quod in prima illa definitione imaginis per speciem indifferenter, intelligitur unitas aliqua; et sensus est, quod inter imaginem et imaginatum debet esse aliqua unitas, et hoc invenitur inter Deum et hominem: sunt enim unum secundum quandam analogiam: unde inter Deum et hominem est aliquo modo species indifferens: id autem quod in altera definitione imaginis dicitur, pertinet ad perfectam imaginem quam diximus in homine non inveniri.

ARTICULUS II.

Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

Pro affirmativa.—Videtur quod imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis.

1. In rebus causatis inveniuntur imagines causarum. Sed Deus est causa, non solum creaturarum rationalium, sed etiam irrationalium. Ergo in ipsis etiam invenitur Dei imago. Maior est Dionysii in libro de divinis nom. c. 2.

2. In eo quod maxime accedit ad similitudinem Dei, est Dei imago. Sed *radius solaris*, qui est quædam irrationalis creatura, *maxime habet similitudinem divinæ bonitatis* ut Dionysius 4. cap.

de divinis nominibus dicit. Ergo radius est imago Dei.

Maior probatur, quia quanto in aliquo est expressior similitudo, tanto magis accedit ad rationem imaginis.

3. Quanto aliquid est magis perfectum in bonitate, tanto magis est Deo simile. Sed totum universum est perfectius in bonitate quam homo. Ergo totum universum est ad imaginem Dei, et non solum homo.

Minor probatur, quia Gen. 1. dicitur: et si bona sint singula, tamen simul omnia dicuntur valde bona.

4. Boetius in libro 3. de consolatione metr. 9. dicit de Deo; *mundum mento gerens, similique imagine formans*. Ergo totus mundus est ad imaginem Dei, et non solum rationalis creatura.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus 6. super Genesim ad litteram cap. 12. dicit; *hoc excellit in homine, quia Deus ad imaginem suam hominem fecit, propter hoc quod dedit ei mentem intellectualem, qua præstat pecoribus*. Ea ergo quæ non habent intellectum non sunt ad imaginem Dei.

Determinatio.

CONCLUSIO. Solæ creaturæ intellectuales, proprie loquendo, sunt ad imaginem Dei.

Probatio. Illæ solæ creaturæ proprie sunt ad Dei imaginem, quæ Deo assimilantur in differentia quasi specifica. Sed solæ creaturæ intellectuales assimilantur Deo in differentia quasi specifica. Ergo solæ creaturæ intellectuales sunt ad Dei imaginem.

Maior probatur, quia ad hoc, ut aliquid dicatur imago, vel ad imaginem alterius, non sufficit ut conveniat cum eo in similitudine generis, vel alicujus accidentis communis: nam vermes non sunt ad imaginem hominis, etiam si sint ex hominis carnibus procreati, nec unum album dicitur imago alterius, etiamsi ad ejus similitudinem sit factum, quia ver-

mes conveniunt cum homine solum in similitudine generis, et unum album convenit cum altero in accidente communi: sed ad hoc ut aliquid sit imago, vel ad imaginem alterius, requiritur ut conveniant in similitudine, secundum speciem, vel saltem in aliquo accidente proprio speciei, et præcipue in figura. Unde filius Regis dicitur ad imaginem Regis, quia conveniunt in similitudine secundum speciem; et imago ejusdem Regis est in denario, quia ei est similis secundum figuram, et propter hoc Hilarius dicit in libro de Synodis, quod imago est species indifferens.

Minor probatur, quia Deo assimilantur res diversimode. Quædam enim sibi assimilantur maxime communiter, inquantum scilicet habent esse: quædam vero inquantum vivunt: quædam autem quasi in specifica differentia: scilicet in intelligere et velle, et sic homo Deo assimilatur. Unde Augustinus dicit in libro 83. Qq. quæst. 51. quod *creaturæ intellectuales ita sunt Deo similitudine proximæ, ut in creaturis nihil sit propinquius, et ita patet minor.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod aliquid habere alicujus imaginem, potest dupliciter intelligi. Uno modo, communiter et improprie: alio modo proprie. Ea possunt dici imagines alicujus improprie, quæ participant aliqualem ejus similitudinem, et secundum hunc modum effectus possunt dici imagines causarum, et creaturæ aliquales Dei imagines: ea vero dicuntur proprie ad imaginem, vel imagines quæ conveniunt in similitudine specifica, vel quasi specifica, vel saltem in aliquo accidente proprio speciei, ut dictum est: et hoc modo non omnes effectus sunt imagines causarum, sed tantum hi qui conveniunt cum causis, modo dicto. Et quia irrationales creaturæ non dicuntur Deo similes, nisi communiter, ideo non proprie dicuntur Dei imagines. Dionysius interpretandus est

de imagine communiter sumpta, prout significat aliquam similitudinem.

Ad 2. Dicitur quod aliquid accedere maxime ad Dei similitudinem, potest intelligi dupliciter. Uno modo, ut accedat ad similitudinem secundum naturam: alio modo ad similitudinem secundum operationes, vel alicujus alterius. Ad rationem imaginis requiritur similitudo secundum naturam. Tunc ad formam argumenti dicitur ad maiorem, quod id quod accedit ad similitudinem Dei maxime secundum naturam, verum est quod est imago ejus. Si autem non accedat ad similitudinem naturæ, sed alicujus alterius, non est necesse ut sit imago ejus. Tunc ad minorem dicitur quod radius assimilatur Deo, non in naturæ dignitate sed secundum modum divinæ causalitatis, quia scilicet sicut radius indifferenter communicat lucem, ita Deus suam bonitatem.

Ad 3. Dicitur, quod creatura potest comparari, vel ad naturam Dei secundum se, vel ad eandem, prout habet rationem ideæ. Si hoc posteriori modo comparatur, omnes creaturæ sunt Dei imagines, quatenus scilicet assimilantur ideis existentibus in mente divina, quæ sunt exemplaria rerum creaturarum: si vero comparatur creatura Deo priori modo, nulla creatura potest proprie dici Dei imago, præter rationalem, ratione dicta.

Ad 4. Dicitur, quod Boetius loquebatur secundum posteriorem modum: modo autem est sermo de imagine, prout est secundum similitudinem in natura.

ARTICULUS III.

Utrum angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo.

Pro negativa.—Videtur quod angelus non sit magis ad imaginem Dei, quam homo.

1. Augustinus dicit in sermone 27. de verbis Apostoli, quod *Deus nulli alii creaturæ dedit, quod sit ad imaginem suam nisi homini.* Ergo solus homo, et non angelus est ad imaginem Dei.

2. Creatura qua nihil aliud est Deo conjunctius, est maxime ad Dei imaginem. Sed homo est taliter Deo conjunctus, ut nihil aliud sit illi conjunctius. Ergo homo est maxime ad Dei imaginem, et magis quam angelus.

Probatur maior, quia imago Dei dicitur aliqua creatura, inquantum Deo conjungitur.

Minor Augustinus dicit in libro 83. Qq. quæst. 51. *quod homo ita est ad imaginem Dei, ut nulla interposita creatura formetur à Deo, et ideo nihil est illi conjunctius.*

3. Ea quæ dicuntur secundum magis et minus, intenduntur et remittuntur. Sed angelus et homo sunt tales creature, quod non possunt intendi, nec remitti. Ergo angelus non potest dici magis ad Dei imaginem, quam homo.

Minor probatur, quia natura intellectualis, secundum quam creatura dicitur ad imaginem Dei, est de genere substantiæ, quæ nonsuscipit magis et minus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregorius dicit Homilia 34. in Evang. *quod angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuat expresse.*

Determinatio.

Distinctio. De imagine Dei dupliciter loqui possumus. Uno modo, quantum ad id in quo primo ratio imaginis consistit: et hoc est natura intellectualis. Alio modo, quantum ad id in quo secundario consistit ratio imaginis, ut est unam personam esse ab altera, et similia. Unde hominem vel angelum esse ad Dei imaginem dupliciter potest intelligi. Uno modo, quoad id in quo primo ratio imaginis consistit: alio modo, quoad ea in quibus ratio imaginis secundario consistit id est magis ad imaginem Dei secundum primum modum, quod magis et perfectius participat naturam intellectualem. Id vero est ad imaginem juxta secundum modum, quod ma-

gis repræsentat quædam alia quæ in Deo inveniuntur; ut sunt processiones personarum, esse totum in toto universo, et totum in qualibet parte, et his similia.

1.^a CONCLUSIO. Angelus est magis ad imaginem Dei, quam homo, quoad id in quo principaliter ratio imaginis consideratur.

Prob. Qui perfectius participat naturam intellectualem, magis est ad Dei imaginem. Sed Angelus perfectius quam homo participat intellectualem naturam. Ergo Angelus est magis ad Dei imaginem quam homo.

Maior prob. Quia esse ad Dei imaginem, est participare naturam intellectualem. Minor prob. Quia natura intellectualis perfectior est in Angelis quam in homine.

2.^a CONCLUSIO. Homo magis est ad Dei imaginem, quoad ea in quibus ratio imaginis secundario consistit.

Probatur, quia homo magis repræsentat ea in quibus secundario consistit ratio imaginis: est enim homo de homine, sicut Deus de Deo, et est anima hominis tota in toto corpore, et tota in qualibet parte, sicut Deus est totus in toto et totus in qualibet parte mundi.

Coroll. Ex quibus sequitur esse simpliciter concedendum quod Angelus est magis ad Dei imaginem, quam homo, et quod homo est magis ad imaginem Dei secundum quid.

Ratio primi est, quia Angelus est magis ad imaginem Dei, quantum ad naturam intellectualem.

Ratio vero secundi est, quia hoc quod est repræsentare ea in quibus ratio imaginis secundario consistit, non est esse ad Dei imaginem, nisi præsupposita prima ratione, idest participatione naturæ intellectualis: alioquin bruta essent ad Dei imaginem, cum in ipsis reperiatur hoc quod est unum esse ab altero. Angelus igitur simpliciter est magis ad Dei imaginem, homo vero secundum quid.

Ad 1. Dicitur, quod Augustinus non intendit excludere à Dei imagine Angelos, sed solum secundum inferiores creaturas intellectu carentes.

Ad 2. Dicitur, quod aliquid potest convenire alicui generi vel speciei etiam in superlativo gradu, comparando illud genus ad alia genera, et species ad alias species, cum quo tamen stat quod tale prædicatum conveniat perfectius uni speciei illius generis, et uni individuo ejusdem speciei, quam alteri. Sicut dicimus quod substantia est perfectissimum genus inter alia genera, et tamen una substantia est perfectior altera, et quod ignis est subtilissimum corporum et tamen unus ignis est subtilior altero; sic in proposito dicimus, quod natura intellectualis est Deo conjunctissima, comparando scilicet ipsam aliis creatis naturis, cum hoc tamen stat quod una natura intellectualis sit perfectior altera, et ideo magis conjuncta.

Tunc ad formam argumenti negatur minor. Est enim angelus magis Deo conjunctus, quam homo. Ad probationem, quæ est autoritas divi Augustini dicitur, quod homo est maxime Deo conjunctus, quatenus est intellectualis naturæ, quæ natura inter cætera est Deo conjunctissima; cum hoc tamen stat, quod in tali natura sit aliquid Deo magis conjunctum quam homo, scilicet ipse angelus.

Ad 3. Dicitur, quod aliquid dici secundum magis, et secundum minus, dupliciter potest intelligi. Uno modo per hoc quod unum et idem individuum, modo magis et modo minus participat rationem speciei, et plura individua, secundum magis et secundum minus participant rationem ejusdem speciei. Sicut calidum dicitur secundum magis et minus, quia caliditas intenditur et remittitur, ita ut idem aliquando sit magis, et aliquando minus calidum: et diversa calida sint, aliqua magis, et aliqua mi-

nus calida. Et hoc est proprie suscipere magis et minus, quod repugnat substantiæ, cujus proprium est, non suscipere magis et minus. Nam idem individuum substantiale non participat modo magis et modo minus rationem substantiæ, nec unum individuum magis quam alterum participat rationem suæ speciei vel generis. Alio modo aliquid dicitur secundum magis et minus, per hoc quod una species est altera perfectior in eodem genere: sicut dicimus quod homo est perfectior brutis in genere animalis: at hoc non est suscipere magis et minus, sed esse magis vel minus perfectum.

Ad maiorem igitur dicitur, quod est vera de his quæ dicuntur secundum magis et minus proprie, non autem de his quæ dicuntur secundum magis et minus improprie. Et ad minorem subsumendam dicitur quod angelus et homo improprie dicuntur secundum magis et minus.

ARTICULUS IV.

Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine.

Pro negativa. — Videtur quod imago Dei non inveniatur in quolibet homine.

1. In muliere non invenitur imago Dei. Ergo imago Dei non invenitur in quolibet homine.

Antecedens prob. Quia Apostolus 1. Corinth. 11. dicit quod *vir est imago Dei, mulier autem imago viri.*

Consequentia probatur, quia mulier est individuum humanæ speciei.

2. Quod invenitur in solis prædestinatis, non invenitur in omnibus hominibus. Sed imago Dei invenitur in solis prædestinatis. Ergo imago Dei non invenitur in omnibus hominibus. Maior prob. quia non omnes homines sunt prædestinati.

Minor, quia dicitur Rom. 8. quod *illos quos Deus præscivit conformes fieri imagini Filii sui hos prædestinavit.*

3. In peccatoribus non invenitur Dei imago. Sed multi homines sunt peccato-

res. Ergo in multis hominibus non invenitur Dei imago

Maior prob., in his qui non sunt Deo similes, non invenitur Dei imago: similitudo enim est de ratione imaginis. Sed peccatores non sunt Deo similes; homo enim per peccatum fit Deo dissimilis. Ergo peccatores non habent Dei imaginem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Psal. 38. 7. dicitur, *Verumtamen in imagine pertransit homo.*

Determinatio.

Distinctio. Imago Dei potest inveniri in homine tripliciter. Primo modo, ut homo habet aptitudinem ad cognoscendum, et amandum Deum naturaliter. Secundo, prout homo actu, vel habitu cognoscit, et amat Deum supernaturaliter, sed imperfecte. Tertio prout homo intelligit et amat Deum actu, supernaturaliter perfecte. Primum fit lumine naturali. Secundum lumine gratiæ. Tertium fit lumine gloriæ.

Radix hujus distinctionis est, quia homo dicitur esse ad Dei imaginem, secundum quod participat naturam intellectualem, et secundum quod Deum imitatur, secundum naturam intellectualem. Natura autem intellectualis imitatur maxime Deum in hoc quod est intelligere, et amare seipsum. Quot ergo modis contingit hominem cognoscere, et amare Deum, tot modis dicitur esse ad Dei imaginem: et quia tribus modis potest homo cognoscere, et diligere Deum ut dictum est, scilicet lumine naturali, gratiæ, et gloriæ. Ideo tripliciter potest imago Dei reperiri in homine, ut dictum est.

Et hanc distinctionem assignat Glossa ord. super illud Psal. 4. *Signatum est super nos etc.* dicens quod *triplex est imago, creationis, recreationis et similitudinis.*

1.^a CONCLUSIO. Imago creationis invenitur in omnibus hominibus.

Prob. Quia natura intellectualis, in qua consistit ratio imaginis creationis, invenitur in omnibus hominibus.

2.^a CONCLUSIO. Imago recreationis, quæ est per lumen gratiæ, invenitur in solis justis.

Prob. Quia gratia, per quam homo habet imaginem Dei, secundum hunc modum, est in solis justis.

3.^a CONCLUSIO. Imago quæ est per lumen gloriæ invenitur in solis beatis.

Prob. Quia soli beati habent lumen gloriæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod non solum in viro invenitur Dei imago, sed etiam in muliere, quantum ad id, in quo principaliter ratio imaginis consistit, scilicet quantum ad intellectualem naturam. Nam Gen. 1, dicitur. *Ad imaginem suam creavit illum, masculum et feminum fecit eos.*

Sed quantum ad aliquid secundarium, imago Dei invenitur in viro et non in muliere. Nam vir est principium et finis mulieris sicut Deus est principium et finis totius creaturæ, et propter hoc homo dicitur imago Dei et non mulier, ut Apostolus ostendit in loco citato in argumento.

Ad formam igitur argumenti neg. anteced. Ad prob. dicitur quod Apost. non intendit dicere quod in muliere non sit imago Dei, quoad id, in quo principaliter ratio imaginis consistit, sed solum intendit, quod vir est imago Dei, quoad aliquid secundarium, ut dictum est, et ex ejus sequentibus verbis patet, ubi dicitur. «Non enim vir est ex muliere, sed mulier ex viro; et vir non est creatus propter mulierem, sed mulier propter virum».

Ad 2. Dicitur, quod in peccatoribus non est imago Dei, quæ est per similitudinem gratiæ, est tamen imago Dei, quæ est per similitudinem naturæ intellectualis.

Ad 3. Similiter dicitur, quod non prædestinati, non sunt conformes imagi-

ni Filii Dei secundum similitudinem gloriæ.

ARTICULUS V.

Utrum in homine sit imago Dei, quantum ad Trinitatem personarum divinarum.

Pro negativa.— Videtur quod in homine non sit imago Dei, quantum ad Trinitatem personarum divinarum.

1. D. August. libro de fide ad Petrum c. 1. dicit. *Una est sancta Trinitas essentialiter divinitas et imago, ad quam factus est homo.* Et Hilarius 5. de Trinitate dicit: *Homo fit ad communem Trinitatis imaginem.* Ergo in homine est imago Dei, quantum ad essentiam et non quantum ad Trinitatem personarum.

2. In qua est imago Dei quoad æternitatem, vel intellectum ac liberum arbitrium, sive quoad bonitatem, non est dicendum quod sit imago Dei quantum ad Trinitatem personarum, cum ista pertineant ad unitatem essentiæ. Sed in homine est imago Dei quoad æternitatem intellectum et bonitatem. Ergo in homine non est imago Dei quantum ad Trinitatem personarum.

Minor, quia libro de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 88. dicitur: *Imago Dei attenditur in homine secundum æternitatem.* Et Damascenus lib. 2. orthodoxæ fidei cap. 12. dicit. «Hominem esse ad imaginem Dei, significat intellectualem et arbitrio liberum, et per se potestativum.» Et Gregorius Nyssenus lib. 2. de creatione hominis c. 9. «Cum scriptura dixit, hominem factum ad imaginem Dei, tale est ac si diceret, humanam naturam omnis boni factam esse participem: bonitatis enim plenitudo divinitas est.»

3. Si in homine esset imago Dei secundum Trinitatem personarum, sequeretur quod homo naturaliter posset in cognitionem divinarum personarum pervenire: quod est falsum, ut ostensum est supra quæst. 32. art. 1.

ARTIC. V.

Conseq. probatur, quia imago dicit in cognitionem ejus cujus est imago. Sed homo naturaliter potest seipsum cognoscere. Ergo si est Trinitatis imago, naturaliter poterit Trinitatem cognoscere.

4. Si in homine esset Dei imago secundum personas, non esset in eo imago Trinitatis, sed unius personæ tantum, scilicet Filii.

Conseq. probatur, quia nomen imaginis in divinis non convenit cuilibet personæ, sed solum personæ Filii, ut Augustinus dicit lib. de Trinitate c. 2.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est sententia Hilarii lib. 4. de Trinitate dicentis: *per hoc quod homo dicitur ad imaginem Dei factus, ostendit pluralitatem divinarum personarum.*

Determinatio.

CONCLUSIO. In homine est imago Dei secundum Trinitatem personarum.

Prob., in homine est imago Dei, quantum ad divinam naturam. Ergo et quantum ad personarum Trinitatem.

Anteced. patet ex dictis precipue in duobus immediate precedentibus articulis hujus quæstionis.

Consequentia probatur dupliciter. Primo, quia esse imaginem secundum naturam divinam, consequitur imago divinarum personarum, ita quod ubi est imago naturæ divinæ, necessario sequitur quod sit imago Trinitatis personarum.

Et hoc declaratur. Nam quamlibet naturam sequitur proprius modus productionis et originis: non enim est idem modus productionis omnium naturarum sed unaquæque habet suum proprium modum: aliter enim producuntur animata, aliter inanimata, aliter animalia, et aliter plantæ. Unde patet quod in quamlibet natura est proprius modus productionis. Ubi igitur est imago alicujus naturæ, ibi necessario etiam repræsentatur proprius modus productionis ipsius.

Et quia modus proprius productionis

in natura divina est secundum originem, penes quem personæ divinæ distinguuntur, sequitur quod imago Dei secundum naturam divinam repræsentet etiam proprium modum originis, et personarum divinarum.

Secundo probatur consequentia. Quia in ipso Deo natura divina existit in tribus suppositis. Ergo imago repræsentans naturam divinam, repræsentat pariter supposita in quibus secundum se existit.

AD ARGUMENTA.

Ad duo priora argumenta simul dicitur, quod illæ autoritates probant quidem hominem esse factum ad Dei imaginem secundum naturam divinam: sed ex hoc non solum non sequitur quod non sit in eo imago personarum, imo potius ex hoc deducitur intentum, ut dictum est.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod imago ducit quidem in cognitionem ejus, cujus est imago, si imago perfecte repræsentet id, cujus est imago. Secus est autem de imagine imperfecte Deum repræsentante, et maxime Trinitatem personarum, ut Augustinus dicit lib. 15. de Trinitate c. 6.

Ad 4. Quidam concedebant hominem esse solum ad imaginem Filii: unde illud Genesis 1. Ad imaginem Dei fecit illum, interpretabantur quod Pater fecit hominem ad imaginem Filii.

Sed hoc improbat Augustinus in libro 12 de Trinitate c. 5 et 6. dupliciter. Primo, quia Filius est similis Patri secundum æqualitatem essentiali: unde si homo est ad imaginem Filii, necessario est etiam ad imaginem Patris et totius Trinitatis.

Secundo. Quia si homo fuisset factus solum ad imaginem Filii, non dixisset Pater *faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram*; sed *tuam*.

Quando igitur dicit scriptura, quod Deus fecit illum, idest hominem, ad ima-

ginem et similitudinem suam, intelligendum est quod Deus Trinitas fecit illum ad imaginem et similitudinem suam, id est, totius Trinitatis.

Sed sciendum, quod quando dicitur in scriptura, faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram, hoc dictum potest duobus modis intelligi. Uno modo, ut ly ad, designet terminum actionis: et sensus est, faciamus, ut in homine sit imago nostra, id est divinæ naturæ et Trinitatis; et hic sensus verus et planus est: nam in homine est essentialis et Trinitatis imago et similitudo. Alio modo, ut illa præpositio ad, designet causam exemplarem; et sensus est, faciamus hominem similem imagini nostræ: et tunc oportet dicere quod ipsa essentia sit imago, ad quam factus est homo. Sed tamen natura divina non proprie, sed abusive dicitur imago: exemplar enim non est imago, sed potius est causa imaginis. Imago autem refertur ad id cujus est imago: tamen abusive potest dici, quod exemplar est imago exemplati: unde licet proprie non possit dici quod natura divina sit imago, ad quam factus est homo, cum potius in ipso homine sit imago naturæ divinæ, tamen hoc aliquo modo dici potest.

Vel potest magis proprie loquendo dici, quod essentia divina dicitur imago, non quidem respectu hominis, sed respectu divinarum personarum, quia scilicet secundum eam, una persona aliam imitatur, et ad hanc imaginem factus est homo, respectu cujus proprie ipsa divina essentia dicitur exemplar.

ARTICULUS VI.

Utrum imago sit in homine solum secundum mentem.

Pro negativa.—Videtur quod imago Dei non sit solum in homine secundum mentem.

1. *Vir est imago Dei, ut dicitur 1. Cor. cap. 11.* Ergo imago Dei non est in homine solum secundum mentem.

Consequentia prob. Quia vir non so-

lum est mens, sed est ex corpore et anima compositus.

2. Homo est ad imaginem Dei secundum distinctionem sexus. Ergo non est ad imaginem Dei solum secundum mentem.

Antecedens probatur. Quia Gen. 1. dicitur, *creavit Deus hominem ad imaginem suam, ad imaginem Dei creavit illum masculum, et feminam creavit eos.* Ex quibus verbis apparet quod homo secundum sexus distinctionem, factus est ad Dei imaginem.

Consequentia probatur. Quia distinctio masculi et feminae est secundum corpus. Ergo homo non solum secundum mentem, sed etiam secundum corpus est factus ad Dei imaginem.

3. Figura pertinet ad corpus. Sed imago præcipue attendi videtur secundum figuram. Ergo homo est ad Dei imaginem secundum corpus.

4. Secundum Aug. 12. super Genes. ad lit. c. 7. *triplex visio invenitur in nobis, scilicet corporalis, spiritualis, sive imaginaria, et intellectualis.* Si ergo secundum visionem intellectualem, quæ ad mentem pertinet, est aliqua Trinitas in nobis secundum quam sumus ad imaginem Dei, pari ratione, et secundum alias visiones erit Trinitas in nobis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. Ephes. 4. dicit. *Renovamini spiritu mentis vestræ et induite novum hominem.* Ex quo datur intelligi quod renovatio nostra, quæ fit secundum novi hominis indumentum, ad mentem pertinet. Sed ad Coloss. 3. dicit *induentes novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei secundum imaginem ejus qui creavit illum.* Unde renovationi, quæ est secundum novi hominis indumentum, attribuit imaginem Dei. Esse ergo ad imaginem Dei, pertinet solum ad mentem.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. In homine invenitur

Dei similitudo per modum imaginis, solum secundum mentem.

Prob. Homo secundum mentem solum excedit alias corporeas creaturas. Ergo solum secundum mentem est ad Dei imaginem.

Conseq. prob. Quia homo est ad Dei imaginem per id, in quo excedit alias corporeas creaturas. Nam in omnibus, creaturis invenitur aliqua Dei similitudo, et in sola creatura rationali invenitur similitudo secundum imaginem, ut dictum est articulo 1. hujus quæst. Unde necessarium est dicere quod creatura rationalis sit ad Dei imaginem, secundum id, per quod excedit alias creaturas, quæ est sola mens.

2.^a CONCLUSIO. In homine secundum alias partes non invenitur similitudo Dei per modum imaginis, sed solum per modum vestigii.

Prob. Quod repræsentat Deum non secundum similitudinem speciei, sed solum per modum effectus qui taliter repræsentat causam, quod tamen ad similitudinem speciei non pervenit, repræsentat non per modum imaginis, sed solum per modum vestigii. Sed cæteræ partes hominis, præter mentem, repræsentant divinam naturam, non secundum similitudinem speciei, sed solum secundum quod effectus repræsentat causam, qui non tamen pervenit ad repræsentandam causam secundum speciem. Ergo cæteræ hominis partes non repræsentant per modum imaginis, sed solum per modum vestigii.

Maior prob. Ex differentia, quæ est inter similitudinem per modum imaginis et per modum vestigii. Similitudo enim per modum imaginis repræsentat id, cujus est similitudo, ut supra artic. 1. hujus dictum est. Imago enim hominis repræsentat hominem secundum similitudinem speciei. Similitudo autem per modum vestigii, non repræsentat id, cujus est similitudo secundum speciem, sed repræsentat solum, per mo-

dum effectus, qui ad similitudinem speciei suæ causæ non pertingit: sicut similitudines, quæ ex motu animalium relinquuntur in terra, non repræsentant animal secundum similitudinem speciei, sicut etiam cinis repræsentat quidem ignem, et desolatio civitatis repræsentat hostilem exercitum, tamen solum per modum vestigii, quia non repræsentant secundum similitudinem speciei.

Minor vero prob. Ex differentia modi repræsentandi divinam naturam creaturæ rationalis, et aliarum creaturarum. Creaturæ enim rationales repræsentant Deum, et secundum naturam divinam, et secundum Trinitatem personarum, et utrumque repræsentant, pertingendo quodammodo ad repræsentationem speciei. Et divinam quidem naturam repræsentant non solum per hoc quod vivunt et sunt, sed etiam per hoc quod intelligunt, et volunt. Unde repræsentant divinam naturam, secundum quamdam similitudinem speciei, quod est repræsentare secundum imaginem. Cæteræ autem creaturæ non repræsentant naturam divinam hoc modo: cum ipsæ non sint intelligentes, ut possint divinum intellectum sic repræsentare, sed repræsentant divinam naturam per modum vestigii, quatenus scilicet considerata earum dispositione, aliquo modo apparet in eis intellectus producentis. Similiter creatura rationalis repræsentat Trinitatem personarum per quamdam repræsentationem speciei, quia sicut in Deo distinguuntur processiones verbi à dicente, et amoris ab utroque, ita in creatura rationali invenitur processio verbi secundum intellectum, et processio amoris, secundum voluntatem. In aliis autem creaturis non invenitur principium verbi, nec verbum, nec amor; sed solum apparet in eis vestigium, ex quo deducitur, quod hæc sunt in producente. Nam ex hoc quod quælibet res habet substantiam finitam et limitatam, demonstrat

quod sit à quodam principio. Species vero ejus demonstrat verbum facientis, sicut forma domus demonstrat conceptionem artificis. Ordo vero demonstrat amorem producentis, quo effectus ordinat ad bonum, sicut usus artificii demonstrat artificis voluntatem.

Ex quibus omnibus patet quod homo solum, secundum mentem, est ad Dei imaginem, secundum alias partes vero de quibus idem judicium est, sicut de cæteris irrationalibus creaturis, est tantummodo vestigium, tum divinæ naturæ, tum etiam Trinitatis personarum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur primo ad antec. exponendo dictum Apostoli. Quando enim dicitur quod vir est imago Dei, non est sic intelligendum, quod vir secundum suam essentiam totam sit Dei imago; sed dicitur Dei imago, quia in eo est impressa Dei imago, secundum mentem. Sicut denarius dicitur imago Cæsaris, non quia totum quod est in denario sit imago Cæsaris, sed solum quia in eo est Cæsaris imago impressa.

Tunc neg. consequ. Ad prob. dicitur, quod non oportet ut vir sit imago Dei secundum omnes suas partes, sed solum secundum id, in quo est in eo impressa, scilicet secundum mentem.

Ad 2. Neg. antec. Ad prob. dicitur, quod scriptura postquam dixit, *ad imaginem Dei fecit illum*, non ideo addidit *masculum*, et *feminam fecit eos*, ut denotaret hominem esse ad imaginem Dei per distinctionem sexus, sed ideo hoc addidit, ut significaret, quod esse ad Dei imaginem conveniret tam viro, quam mulieri, cum conveniat eis hoc secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum. Secundum illud Apost. ad Coloss. 3. *Secundum imaginem ejus, qui fecit illum*. Ubi non est masculus, nec femina.

Ad 3. Dicitur quod imago Dei non attenditur secundum figuram corpoream

sed secundum similitudinem naturæ, ut dictum est.

Potest tamen dici, quod corpus humanum quodammodo sit factum ad Dei imaginem, magis quam cætera corpora non quidem quia humanum corpus, Deum secundum similitudinem imaginis repræsentet, sed solum quia corpus hominis non jacet prostratum, ut cæterorum animalium corpora, sed est erectum, et aptius ad contemplandum cælum.

Ad 4. Dicitur, quod tam in visione corporali, quam imaginaria invenitur quædam Trinitas, ut Aug. dicit in lib. de Trinit. c. 6. In visione enim corporali est quidem: primo species exterioris corporis: secundo vero ipsa visio, quæ fit per impressionem cujusdam similitudinis prædictæ speciei in visum: tertio est ibi intentio voluntatis applicans visum ad videndum, et eum in re visa detinens. Similiter etiam in visione imaginaria invenitur primo species in memoria reservata, secundo ipsa imaginaria visio, quæ provenit ex hoc quod acies animæ, idest ipsa vis imaginaria informatur secundum prædictam speciem: Tertio vero invenitur intentio voluntatis conjungens utrumque. Sed utraque Trinitas deficit à ratione divinæ imaginis: nam ipsa species exterioris corporis est extra naturam animæ; species autem, quæ est in memoria, etsi non sit extra animam, est tamen adventitia animæ, et ita utrobique deficit representatio connaturalitatis, et coæternitatis divinarum personarum. Visio vero corporalis non procedit tantum à specie corporis exterioris, sed simul cum hoc à sensu videntis, et similiter visio imaginaria non solum procedit à specie, quæ in memoria conservatur, sed etiam à virtute imaginativa, et ita per hoc non representatur convenienter processio filii à solo patre. Intentio vero voluntatis, quæ conjungit duo prædicta, non ex eis procedit, neque in visione corporea, neque in spirituali, unde non convenienter

repræsentatur processio Spiritus sancti à Patre, et Filio.

ARTICULUS VII.

Utrum imago Dei invenitur in anima secundum actus.

Pro negatia.—Videtur quod imago Dei non invenitur in anima secundum actus.

1. Homo factus est ad imaginem Dei, secundum quod habet esse. Ergo imago Dei non est in anima secundum suos actus.

Antec. prob. Quia D. August. 11. de Civit. Dei cap. 26. dicit, *Quod homo factus est ad imaginem Dei, secundum quod sumus, et nos esse novimus, et nostrum esse ad nos dirigimus.* Consequentia prob. Quia esse non significat actum.

2. Homo est ad imaginem Dei secundum mentem. Ergo non secundum actus.

Prob. Antec. quia August. 9. de Trinit. cap. 4. assignat imaginem Dei in anima secundum hæc tria, quæ sunt *mens, notitia, et amor.*

Conseq. prob. Quia mens non significat actum, sed magis potentiam, vel essentiam animæ intellectivæ.

3. Imago Trinitatis est in anima secundum memoriam intellectum, et voluntatem. Ergo imago Trinitatis non est in anima secundum actus.

Antec. Quia D. Aug. in 10. de Trinit. c. 11. assignat imaginem Trinitatis in homine secundum hæc tria.

Consequentia prob. Quia ista tria non sunt actus, sed vires naturales animæ, ut magister dicit in 1. Sentent. dist. 3.

4. Imago Trinitatis semper manet in anima. Sed actus non semper manent. Ergo imago Dei non attenditur in anima secundum actus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. 9. de Trinit. cap. 6. assignat Trinitatem in inferioribus animæ partibus, secundum actualem visionem sensibilem, et imaginariam. Ergo et Trinitas, quæ est in mente, secundum quam

homo est ad imaginem Dei, debet attendi secundum actualem visionem.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Imago Trinitatis in mente principaliter invenitur secundum actus.

Prob. Secundum id primo, et principaliter invenitur imago Dei in anima, secundum quod maxime accedit ad repræsentandum (prout possibile est) speciem divinarum personarum. Sed anima accedit maxime (prout est possibile) ad repræsentandam speciem divinarum personarum, secundum actum. Ergo imago Trinitatis principaliter invenitur in anima secundum actum.

Maior prob. Quia ad rationem imaginis pertinet aliqualis repræsentatio speciei, ut dictum est pluries, præcipue art. 2. hujus quæst.

Minor prob. Nam divinæ personæ distinguuntur secundum processionem Verbi à dicente, et amoris connectentis utrumque. Unde anima nostra repræsentat divinas personas per hoc quod ex notitia, quam habet, format verbum, et in amorem prorumpit: hæc autem sine actuali cogitatione esse non possunt, ut Aug. dicit 14 de Trin. cap. 7. Ergo principaliter anima nostra repræsentat Trinitatem secundum speciem, in quantum actu agit.

2.^a CONCLUSIO. Imago Trinitatis, attenditur in anima nostra secundario et quasi ex consequenti, secundum potentias, et magis secundum habitus.

Prob. Unumquodque virtualiter est in suo principio. Sed potentia et habitus sunt principia actuum, secundum quos imago Trinitatis est in anima principaliter. Ergo imago Trinitatis secundario est in anima secundum potentias, et habitus secundum quod virtualiter actus in eis existunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod imago Dei invenitur in homine secundum suum esse, prout esse hominis est supra alia animalia, quod esse competit homini, se-

cundum quod habet mentem. Unde quod hic August. dicit, idem est cum eo, quod dixit in 9. de Trinit. loc. cit. in arg. 2. scilicet quod homo est ad imaginem Dei secundum mentem.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod imago Dei attenditur in homine secundum mentem quidem, sed quia mens non denotat operationem, ideo secundum mentem, ut sic, attenditur imago Dei in homine solum virtualiter, et propterea D. Aug. id attendens in lib. 10. cap. 3. assignat imaginem Trinitatis in anima, secundum memoriam, intelligentiam et voluntatem.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod memoria, intellectus, et voluntas possunt accipi dupliciter. Primo, prout sunt vires animæ (licet non sint tres distinctæ, ut Magister Sent. dicit.) et secundum hanc considerationem, est imago Trinitatis secundum eas in anima, solum virtualiter, ut dictum est. Alio modo considerantur, ut sunt actus quidam, et sic August. eas consideravit, quando posuit in anima imaginem Trinitatis secundum tria prædicta, ut optime, patet lib. 14. de Trin. ca. 7.

Ad 4. Dicitur, quod aliquis posset respondere; negando minorem, quia animæ adest semper actualis intelligentia, et amor sui ipsius. Et posset hæc responsio robur accipere ex verbis August. in lib. 14. de Trinit. cap. 7. dicentis quod *mens semper meminit semper se intelligit, et amat.*

Sed tamen hæc responsio non potest stare, quia quamvis posset dici quod anima semper se intelligit quando aliquid aliud intelligit, quatenus percipit se intelligere, tamen quia ipsa non semper intelligit aliquid, ut patet in dormiente, ideo nullo modo potest dici quod anima semper se intelligat et amet. Nec ex verbis Augustini hæc responsio aliquod robur trahit, quia August. ipse excludit à suis verbis eorum sensum: nam declarat quod anima non semper se intelligit

et amat actualiter, sed solum virtualiter.

Respondetur igitur ad argumentum, dicendo ad minorem, quod licet actus non semper maneant in actu, manent tamen semper in suis principiis, scilicet in potentiis et habitibus, et hoc sufficit ad hoc, ut homo sit ad Dei imaginem, ut patet ex verbis Augustini subjunctis loco citato.

ARTICULUS VIII.

Utrum imago divinæ Trinitatis sit in anima solum per comparisonem ad objectum, quod est Deus.

Pro negativa.—Videtur quod imago divinæ Trinitatis sit in anima non solum per comparisonem ad objectum, quod est Deus.

1. Secundum quodcumque objectum á nobis intelletum procedit in nobis verbum á dicente, et amor ab utroque. Ergo secundum quodcumque objectum intellectum invenitur in anima imago Trinitatis, et non respectu tantum objecti, quod est Deus.

Consequentia probat. quia imago Trinitatis invenitur in nobis, ut dictum est, secundum quod verbum in nobis procedit á dicente, et amor ad utroque, scilicet á verbo et dicente. Ergo non solum quando Deum cognoscimus et amamus, sed cognoscendo, et amando quodcumque aliud objectum, est imago Trinitatis in anima nostra.

2. In anima nostra invenitur Trinitas, non solum prout ipsa anima contemplatur æterna, sed etiam prout contemplatur temporalia. Ergo non solum respectu objecti, quod est Deus, sed respectu etiam aliorum objectorum est imago Dei in anima nostra.

Antec. prob. quia Aug. 12. de Trinit. c. 4. dicit quod cum quærimus in anima Trinitatem, in tota quærimus, non separantes actionem rationalem in temporalibus á contemplatione æternorum.

3. Si imago Dei non inveniretur in anima nostra, nisi secundum quod habemus memoriam, intelligentiam, et di-

lectionem Dei; sequeretur quod imago Dei non inveniretur communiter in omnibus hominibus, sed solum in quibusdam.

Conseq. prob. quia quod nos intelligamus, et amemus Deum, est secundum donum gratiæ, et non secundum naturam, quod donum gratiæ non omnes habent, sed solum justi. Unde Dei imago non inveniretur in omnibus, sed solum in habentibus gratiam.

4. Sancti in patria maxime sunt ad Dei imaginem, secundum visionem gloriæ ut dicitur Corinth. 3. sed in visione gloriæ vident etiam temporalia. Ergo etiam respectu cognitionis temporalium est imago Dei in beatis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit 14. de Trinit. cap. 12. quod in anima nostra non propterea est Dei imago in mente, quia sui neminit, et diligit, et intelligit se: sed quia potest etiam meminisse, intelligere, et amare Deum, á quo facta est. Ergo multo minus attenditur imago Dei in anima secundum cognitionem aliorum objectorum.

Determinatio.

CONCLUSIO. Imago Trinitatis attenditur in anima solum, secundum quod fertur, vel nata est ferri in Deum, notitia et amore.

Prob. Secundum id solum attenditur imago Dei in anima, secundum quod representat Trinitatem personarum, ut est possibile, secundum similitudinem speciei. Sed solum dum cognoscit, vel apta nata est cognoscere Deum, potest ipsam Trinitatem repræsentare, ut possibile est secundum similitudinem speciei. Ergo in anima est imago Trinitatis solum per hoc, quod fertur, vel nata est ferri in Deum notitia et amore.

Maior prob., quia de ratione imaginis est, ut repræsentet secundum similitudinem speciei utcumque. Unde oportet quod imago Trinitatis attendatur in ani-

ma secundum aliquid, quod repræsentet divinas personas, repræsentatione speciei, secundum quod est possibile creaturæ, representare personas divinas.

Minor prob., quia verbum Dei nascitur de Deo, secundum quod Deus seipsum cognoscit: et amor Dei procedit ex Dei dilectione, secundum quod seipsum diligit. Ergo necesse est, ut verbum repræsentans secundum speciem verbum divinum, et amor repræsentans divinum amorem, sint ex cognitione et amore Dei.

Conseq. hæc prob. quia diversitas objectorum cognitorum variat speciem verbi et amoris producti ex tali notitia. Non enim est idem specie verbum conceptum in corde hominis, de equo, et de lapide: nec idem amor secundum speciem. Unde per verbum acceptum ex notitia creaturarum, non potest representari secundum speciem verbum divinum, nec per amorem creaturarum amor divinus. Sic igitur imago Trinitatis invenitur in anima, solum per hoc, quod meminit, intelligit, et amat Deum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod imago Trinitatis non invenitur in anima, secundum processionem quamcumque verbi et amoris, sed solum secundum illam verbi processionem et amoris, secundum quam potest repræsentare similitudine speciei processionem Verbi, et Amoris divini. Et quia solum verbum, quod procedit ex cognitione Dei, et amor qui ex amore Dei procedit, potest Verbum, et Amorem divinum secundum speciem representare, cum verbum quodcumque procedens ex creaturis, specie differat a Verbo divino: sequitur, quod solum respectu divini objecti sit in nobis imago Trinitatis.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod in anima nostra est Trinitas non solum secundum quod æterna contemplatur, sed etiam ut contemplatur temporalia, sed

diversimode. Nam prout contemplatur æterna, est in ea Trinitatis similitudo, secundum imaginem. Quando contemplatur temporalia, est in ea secundum similitudinem vestigii: et sic intelligenda sunt verba Augustini in probatione antecedentis inducta.

Ad 3. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod cognitio, et electio Dei conveniens homini, est duplex. Una, quæ est per gratiam: et hæc convenit justis tantum. Altera per naturam: et hæc est omnibus communis: et per utramque homo est ad Dei imaginem, ut dictum est art. 4. hujus. Unde licet cognitio per gratiam non sit omnibus communis, tamen cognitio naturalis in omnibus reperitur, secundum quam in omnibus nobis est Dei imago, sive sit quasi abolita, ut in non habentibus usum rationis, sive deformis; ut in peccatoribus, sive pulchra et clara, ut in justis.

Ad 4. Dicitur, quod beati vident visionem beatifica temporalia, non in seipsis, sed in Verbo. Unde non propter visionem temporalium, sed propter Verbi visionem in Dei imaginem transformantur.

Circa argumentum pro affirmativa est animadvertendum quod D. August. in eodem 14. de Trin. cap. 8. dicit, quod «mens meminit, intelligit, et diligit se; hoc si cernimus, cernimus Trinitatem, nondum quidem Deum, sed jam imaginem Dei.» Quæ verba contraria videntur quæ dicit in cap. 11. ejusdem libri, quæ citata sunt in dicto argumento.

Unde sciendum, quod mens dupliciter potest ferri in Deum cognoscendo, et amando ipsum. Uno modo directe, et immediate. Alio modo indirecte, et mediate. Potest enim quis, dupliciter hominem videre, in seipso scilicet et in altero. In seipso tunc videtur homo, quando videtur per propriam speciem: in altero, quando videtur per speciem alterius, ut quando videtur in speculo. Et hoc secundo modo anima videt ima-

ginem Dei, dum se contemplatur. Unde quando Augustinus dicit, quod non propterea imago est in mente, quia sui meminit, diligit, et intelligit se, intelligendus est quod mens non præcise ex sui cognitione est imago Trinitatis, sed ex hoc quod ex sui cognitione potest in Dei notitiam devenire. Aliud vero Augustini dictum est intelligendum, quod mens ex contemplatione sui cernit Deum, non in seipso, sed in altero, scilicet in seipsa mente.

ARTICULUS IX.

Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguitur.

Pro negativa. == Videtur quod similitudo ab imagine non convenienter distinguitur.

1. Genus non distinguitur convenienter contra speciem. Sed similitudo comparatur ad imaginem, ut genus ad speciem. Ergo similitudo non convenienter contra imaginem distinguitur.

Minor prob., quia *ubi est imago, ibi est continuo similitudo, at non é converso*, ut August. dicit libro 83. quæst 45. 51.

Pro intelligentia sequentium trium argumentorum, est sciendum, quod Magister in 16. distinct. Sent. lib. 2. c. 4. quæ incipit: *Veruntamen hæc distinctio licet improbabilis penitus non videatur*: assignat tres differentias inter similitudinem et imaginem, ad quam factus est homo.

Prima est, quod homo factus est imaginem secundum memoriam, intelligentiam, et volitionem: ad similitudinem vero secundum innocentiam, et justitiam.

Secunda, quia imago consideratur in cognitione veritatis, hoc est, quatenus homo cognoscit veritatem: similitudo vero in amore virtutis, quatenus diligit virtutem.

Tertia, quia homo dicitur ad similitudinem secundum essentiam suam, quatenus secundum animam est immortalis et indivisibilis. Imago vero dicitur secundum alia, quæ sunt in anima, puta

secundum intelligentiam, memoriam, etc.

Hujusmodi igitur tres differentie impugnantur tribus sequentibus argumentis, et in secundo argumento impugnatur tertia differentia.

2. Homo dicitur ad Dei imaginem, non solum quia repræsentat Trinitatem personarum, sed etiam quia repræsentat divinam essentiam. Ergo inconvenienter dicitur in tertia differentia, quod homo habet Dei similitudinem, secundum essentiam, et imaginem secundum alia, puta potentias et virtutes, etc.

Prob. et declaratur consequ. nam in homine est imago divinæ essentiae, quatenus per propriam essentiam, quæ est una indivisibilis et immortalis, etc. repræsentat unitatem, indivisibilitatem, et immortalitatem divinæ naturæ. Et iterum est ad Trinitatis imaginem, quatenus per alia, quæ sunt in essentia, puta per potentias, habitus et actus, Trinitatem personarum repræsentat. Cum igitur hæc ita sint, ut superius probatum est, non convenienter dicitur quod homo secundum suam essentiam sit tantum ad similitudinem Dei, et per alia, quæ sunt in sua essentia, sit ad imaginem, cum non solum secundum ea, quæ sunt in essentia, sed etiam secundum essentiam ipsam sit factus homo ad Dei imaginem.

3. Homo est ad imaginem Dei, non solum secundum ea, quæ pertinent ad naturam, sed etiam secundum ea, quæ pertinent ad gratiam. Sed innocentia et justitia pertinent ad gratiam. Ergo non est conveniens prima differentia assignata, scilicet quod homo sit ad imaginem Dei secundum memoriam, intelligentiam, et voluntatem, quæ pertinent ad naturam animæ, et secundum innocentiam et justitiam, non sit ad imaginem, sed solum ad similitudinem.

Maior prob., quia imago Dei in homine est triplex, scilicet naturæ, gratiæ, et gloriæ. Ergo homo est ad imaginem

Dei, non solum per naturalia, sed etiam per gratuita: qualia sunt innocentia et iustitia. Ergo secundum hæc non est solum ad similitudinem, sed etiam ad imaginem.

4. Intelligentia et voluntas sunt partes imaginis, ad quam factus est homo. Sed cognitio veritatis pertinet ad intelligentiam, amor vero virtutis ad voluntatem. Ergo non convenienter dicitur in secunda differentia, quod homo sit ad Dei imaginem per cognitionem veritatis, et ad similitudinem per dilectionem virtutis, cum secundum utramque sit ad Dei imaginem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est sententia D. August. lib. 83. Qq. quæst. 51. *Sunt qui non frustra intelligunt duo dicta esse ad imaginem, et similitudinem, cum si una res esset, unum nomen sufficere potuisset.* Ergo imago distinguitur a similitudine.

Determinatio.

CONCLUSIO. Similitudo convenienter distinguitur ab imagine.

Manifestatur. Nam similitudo dupliciter potest considerari. Uno modo, ut est præambula, et antecedens ad imaginem. Alio modo, prout consequitur ipsam imaginem. Quæ distinctio declaratur ex proportionem, quam habet ipsa similitudo ad bonum et ad unum. Similitudo enim unitas quædam est, unum namque in qualitate, similitudinem facit, ut dicitur 5. Metaph. tex. 20. Unum autem cum bono convertitur, et est omnibus commune. Unde bonum dupliciter potest comparari alicui rei particulari. Uno modo, ut præambulum ad ipsam. Alio modo, ut subsequens eandem. Secundum bonitatem primo modo consideratam, dicitur res bona secundum suam entitatem: secundum vero bonitatem subsequentem, dicitur res bona, per aliquam particularem bonitatem supervenientem naturæ rei. Pari modo potest

similitudo secundum hunc duplicem modum comparari ad imaginem.

Primo ut præcedit, et est quasi præambula ad imaginem: imago enim præsupponit similitudinem, et similitudo sic sumpta deficit a ratione imaginis. Alio modo ut consequitur ad ipsam imaginem, et tunc denotat perfectionem imaginis, et sic dicimus quod talis imago est valde similis ei cuius est imago.

Dupliciter igitur distinguitur similitudo ab imagine. Uno modo ut præcedit ipsam. Alio modo, ut eandem sequitur. Si consideretur similitudo, ut præcedit imaginem, et ut est præambula ad ipsam, dicimus quod homo est factus ad imaginem Dei, secundum naturam intellectualem, et secundum ea, quæ sunt tali naturæ propria. Est autem factus ad similitudinem, tum secundum ea, quæ conveniunt naturæ intellectuali, sed non proprie, et ut talis, tum etiam secundum alia, quæ conveniunt homini secundum inferiores vires animæ et etiam secundum corpus. Unde homo dicitur ad imaginem Dei factus, quia habet naturam intellectualem. Dicitur vero ad similitudinem Dei factus, quatenus est talis naturæ, quæ est una incorruptibilis, etc. et quatenus habet potentias inferiores.

Et hoc est, quod dicit Aug. in lib. 83. Qq. q. 51. *Quod Spiritus, idest mens ad imaginem Dei nullo dubitante factus est.* Cætera autem hominis, scilicet quæ pertinent ad inferiores partes animæ, vel etiam ad ipsum corpus, ad similitudinem facta esse aliqui volunt. Secundum hoc etiam in libro de quantitate animæ cap. 2. dicitur: quod similitudo Dei attenditur in anima, quatenus est incorruptibilis, quia incorruptibile et corruptibile conveniunt enti in communi.

Si autem consideretur similitudo, ut est subsequens, scilicet ut significat imaginis perfectionem et expressionem, dicitur homo factus ad Dei imaginem, ut

est naturæ intellectualis, arbitrio liber etc. et ad Dei similitudinem dicitur secundum virtutem, et virtutis dilectionem: virtus enim denotat perfectionem imaginis, et hæc dicit Dam. lib. 2. cap. 22. Unde conveniens apparet distinctio similitudinis et imaginis, et quam convenienter dictum est Genes. 1. *Faciamus hominem ad imaginem et similitudinem nostram.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod similitudo non distinguitur ab imagine secundum rationem communem similitudinis, sic enim similitudo ponitur in definitione imaginis, ut patet per D. Hil. in libro de synod. Sed secundum quod aliqua similitudo deficit à ratione imaginis, vel ut est imaginis perfectiva; secundum enim neutrum horum modorum similitudo est genus imaginis, sed potius vel præambula, vel perfectiva imaginis.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod in essentia hominis, duo considerari possunt. Quædam, quæ conveniunt ei secundum quod intellectualis est: et sic in ea est imago Dei, ut dictum est. quædam vero considerantur in ea, secundum quod est ens et habet entis conditiones: et secundum hoc dicitur ad similitudinem Dei, prout similitudo est præambula ad imaginem. Et quia unitas, immortalitas, et his similia sunt

conditiones entis, et consequuntur naturam intellectualem, ut ens est, secundum eas dicitur homo ad similitudinem, et non ad imaginem.

Ad 3. Dicitur, quod justitia, et innocentia possunt dupliciter considerari. Uno modo, ut sunt virtutes naturales animæ, saltem radicaliter in ipsa existentes. Alio modo, ut sunt à gratia. Si considerentur primo modo, tunc secundum eas homo dicitur ad similitudinem, ut similitudo est præambula ad imaginem. Si vero considerentur secundo modo, tunc homo secundum eas, est ad similitudinem, prout similitudo significat perfectionem imaginis. Unde secundum has virtutes, scilicet justitiam, innocentiam, etc. homo potest dici ad imaginem et similitudinem. Ad imaginem quidem, quia secundum eas homo habet Dei imaginem, ut dictum est. Ad similitudinem vero, si considerentur, ut saltem radicaliter, naturaliter insunt homini, quia sunt præambulæ ad imaginem. Et etiam ut sunt in actu, at à gratia in anima, quia perficiunt imaginem, et Deo similiorem reddunt.

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod dilectio verbi, quod est amata notitia, pertinet ad rationem imaginis, non autem dilectio virtutis, quæ pertinet ad similitudinem, vel præambulam, vel subsequentem et perfectivam, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 93.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte in scripturis dictum: quod imago Dei est in homine, puta Gen. 1. "*faciamus hominem ad imaginem, et similitudinem nostram*," et alibi. *Secundo* habes: quomodo per rationem huiusmodi loca scripturarum in sensu catholico intelligas, intellectaque defendas.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Gnosticorum*, et *Manichæorum*, dicentium, bestias omnes rationis esse capaces, immo bruta omnia æque, ut hominem, non solum sentire, verum etiam intelligere. *Secundo* habes: quo-

modo per rationem ostendas, hanc merito damnari á scripturis sanctis, ut supra q. 75. ar. 3. Item universaliter á Concilio *Lateranensi* sub. *Martino* 1. canon 17. «Siquis secundum sanctos Patres consonanter nobiscum eadem credens non respuit, et anathematizat animo, et ore omnes, quos respuit, et anathematizat nefandissimos hæreticos cum omnibus impiis eorum scriptis usque ad unum apicem, sancta Dei catholica, et apostolica ecclesia hoc est sanctæ et universales quinque Synodi, et ipsi omnes consonanter probabiles Ecclesiæ patres. Dicimus autem Sabellium, Arium, Eunomium, Macedonium, Apollinarem, Polemonem, Eutychem, Dioscorum, Timotheum, Elurum, Severum, Theodosium, Cholutum, Themistium, Paulum Samosatenum, Chodorum, Theodorum, Nestorium, Periam, Origenem, Didymum, Evagrium, et compendiose alios omnes hæreticos, qui á catholica Ecclesia reprobant, atque abjecti sunt quorum dogmata diabolicæ operationis sunt genimina, et eos, qui similia cum his usque ad finem sine pœnitentia sapuerunt, aut sapiunt, vel sapient.» et infra «Anathematizamus et eos, qui nobiscum consonanter non respuunt, et anathematizant prædictos hæreticos, eorumque scripta.» Quis modo Nesciat Manichæos etiam, tamquam hæreticos, ab Ecclesia sancta Dei reprobatos; Audiamus autem Augustinum in libro de fide catholica de talibus ab Ecclesia pulsus sub exemplo quorundam universaliter sic dicentem; «Cum Cælestius, atque Pelagius in Ephesina Synodo sint damnati, quomodo poterunt illa capitula recipi, quorum damnantur auctores?» Quia igitur Manichæi, ac Gnostici ab Ecclesia damnantur, ut patet, ideo non possunt secundum Augustinum eorum capitula recipi, et secundum prædictum Concilium, eorum scripta usque ad unum apicem sunt ab omnibus fidelibus sub pœna anathematis anathematizanda. Cæterum de scriptis *Origenis* prænominati Ecclesia in libro Decreti dist. 15. *Sancta Romana*, seipsam limitat sic: item «Origenis nonnulla opuscula, quæ Beatus Hieronymus non repudiat, legenda suscipimus: reliqua autem omnia cum auctore suo dicimus esse respuenda. Item specialiter a regulis veræ fidei. Hic liber est Augustini de fide ad Petrum, c. 21. sic. «firmissime tene, et nullatenus dubites, in omni creatura, quam spiritualem, atque corpoream summa Trinitas fecit, solos spiritus angelicos, et humanos intelligendi facultatem divinitus accepisse, cæteros vero spiritus brutorum animalium rationalem intelligentiam non accepisse, et ob hoc omnino habere non posse. Propter quod dicitur hominibus: nolite fieri sicut equus, et mulus, quibus non est intellectus. Et ideo nec animas pecorum in homines, nec animas hominum in pecora posse aliquando transire.» Facit pro q. 75. a. 6.

Ex art. 3. habes primo: quomodo per rationem interimas hæresim *Libertino-rum* dicentium, Angelos nihil esse. Item *Dosithei* dicentis, Angelos non esse. Si enim probatur hic, quod Angelus est magis ad imaginem Dei, quam homo, probatur á fortiori, quod Angeli sunt, et sunt aliquid. Hanc damnatam invenies supra q. 61. a. 1. Secundo habes: quomodo per rationem ostendas, hanc jure fuisse damnatam ab Ezech. 28. *Tu signaculum similitudinis*. In hoc enim loco alloquitur Angelum, vocans eum signaculum similitudinis Dei: per hoc denotans, quod in Angelo est imago expressior Dei, quam in homine. Tanto autem magis hæc positio huic dicto Ezechielis data amplexanda est, quanto Gregorii Papæ doctoris, et Sancti est, qui in ho. 34. super Evangelia ait, quod «Angelus dicitur signaculum similitudinis, quia in eo similitudo divinæ imaginis magis insinuat expressa» Vide tamen, ne occasionaliter ex hac veritate incidas in hæresim *Angelicorum*, qui moti forsitan ex hac expressa imagine *Angelorum* ad Deum, credentesque ipsos Deo per hoc æquales, dixerunt, Angelos, et non solum Deum, esse colendos. Item ne in hæresim *Algazelis* (Direct. inquis. 2. p. q. 6.) qui et ex hac ipsa forsitan eorum excellentia motus eis plus nimio tribuit dicens. Angelus ultimus est, á quo tota nostra perfectio, et intelligentia provenit, et in cujus cognitione tota nostra beatitudo consistit, et in cuius separatione tota pœna animæ nostræ consistit. Nam contra expressam scripturam diceret *primum*, cum *Deut.* 10. secundum explanationem Christi, *Matth.* 4.

nostrum cuilibet dictum sit, « Dominum Deum tuum adorabis, et illi soli servies. » *Secundum* autem contra Jo. 17. « Hæc est vita æterna, ut cognoscant te solum verum Deum, et quem misisti, Jesum Christum. » Si solum ergo nostra beatitudo consistit in cognoscendo Deum verum, et Christum, patet, quod non in cognitione Angelii, nisi forsan (quod absit) in abyssum hujus perfidiæ rueres dicendo, Angelum esse verum Deum, aut Salvatorem Christum. Cæterum, cum suo loco de his hæresibus incidet sermo directus, abundantius damnabuntur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, esse recte dictum in scriptura Genes. 1. *Masculum, et fœminam creavit eos*, postquam præmiserat: *Ad imaginem Dei creavit illum*, scilicet, hominem. Hoc est. Imago Dei, ad quam factus est homo, invenitur et in masculo, et in fœmina, atque ideo in quolibet homine. Nam, si fœminæ, cui minus videtur inesse imaginem Dei, imago ipsa inest, multo magis cuilibet masculo inerit. Nam juxta regulam philosophi, si de quo minus videtur inesse, et illi, de quo magis videtur inesse, inerit. Et si fœminæ primæ inest, à simili cæteris fœminis inerit. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturam illam sic catholicæ intellectam defendas, eamque cum aliis scripturæ locis apparenter dissonis concordare scias.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Concilium *Toletanum* 11. merito sensisse, naturam divinam non excludere personas, nec unam personam allam, immo includere, et ideo nobis ex sua sententia merito tenendum insinuasse, quod in homine per hoc, quod dicitur ad imaginem Dei factus, est imago Dei etiam quantum ad trinitatem personarum. Concilii vero prædicti verba sunt hæc: « Tres ergo illas unius, atque inseparabilis naturæ personas, sicut non confundimus, ita separabiles nullatenus prædicamus, quandoquidem hoc nobis dignata est ipsa Trinitas evidenter ostendere, ut in omnibus quibus voluit singillatim personas agnosci, unam sine altera etiam non permittat intelligi. Nec enim pater absque filio cognoscitur, nec sine patre filius invenitur. Relatio quippe ipsa vocabuli personalis, personas separari vetat. » Hæc illud in publica pronuntiatione fidei catholicæ. Homo igitur, secundum Concilium, aut non est ad imaginem Dei, aut, si est, est etiam ad imaginem trinitatis personarum. Sed *primum*, scilicet quod est ad imaginem Dei, est verissimum; ergo et *secundum*. *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum Concilii præmissum defendere contra frivolas argumentationes possis. Nota quoque, quod illa Concilii verba faciunt ad multa supra S. Doct. determinata in tractatu de Summa Trinitate, et ad materiam de beatitudine, puta, quod beatitudo nostra consistit, non tantum in cognitione unitatis divinæ naturæ, sed etiam trinitatis personarum. Ut, si forte aliqui hactenus senserint contrarium, ad publicam fidei Conclum. hujus pronuntiationem ipsi eidem, ut par est, resipiscentes conformentur. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica doctrina declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim quorundam innominatorum, ut refert *Augustinus li. de hæresib. ad Quodvultdeum, c. 76.* dicentium: Imaginem Dei, ad quam factus est homo, corpori, non animæ, esse impressam: *Secundo* habes: quomodo per rationem, ultra ea, quæ ad hanc revincendam faciunt, dicta in *q. 75. ar. 3. et q. 3. a. 1. et q. 93. ar. 2.* ostendas, hanc merito damari ab Ecclesia in decretis *24. q. 3. Quidam.* Ibi namque damnata hæresi *Anthropomorphitarum*, Deum membra humana habere ponentium, cointelligitur condemnari omnem illam positionem, quæ secum necessario trahit hæresim illorum. Vide regulam de hoc universalem *q. 76. ar. 4.* Quis est autem adeo cæcus ut ipsorum innominatorum positionem secum trahere necessario hæresim *Anthropomorphitarum*, non videat? Si enim imago Dei impressa corpori est, non animæ, patet, de necessitate concludendum fore, quod Deus corpus, seu membra humana habet. Item à Gen. 1. « Ad imaginem Dei creavit illum, masculum et fœminam creavit eos. » Si hominis corpus est ad imaginem Dei, numquid Deus, cum sit unus, erit masculus, et fœmina simul? Absit blasphemia tanta, ut Deum, velut monstruosum,

dicamus Hermaphroditum. Horrendum igitur, soloque etiam auditu execrandum vehementer hæreticale hoc dogma, quod scilicet imago Dei, ad quam factus est homo, corpori, non animæ impressa sit. Concludendum est itaque, quod scriptura ibi damnat hanc hæresim. Postquam enim dixit, *ad imaginem Dei creavit illum*, addit, *masculum et feminam creavit eos*, ut ostendat, quod imago Dei utrique sexui, duobus suppositis distincto est communis, et consequenter quod imago ipsa est secundum mentem, in qua non est distinctio sexuum, et iste sensus tanto magis, ut catholicus, est amplectendus, quantum est ab Apostolo ad Colos. 3. magis expressus. «Induentes,» inquit, novum hominem, qui renovatur in agnitionem Dei, secundum imaginem ejus, qui creavit illum, ubi non est masculus, neque femina.» Ideo enim, postquam dixerat, «secundum imaginem ejus, qui creavit illum,» subinfert, «ubi non est masculus, et femina,» ut aperte ex contextu verborum pateat, imaginem Dei ibi esse, ubi non est distinctio sexuum, idest, in mente, non in corpore.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Apostolum recte, postquam nos ad renovandum in nobis imaginem Dei invitaverat, dixisse: «Induite ergo viscera misericordiæ, benignitatem, humilitatem, modestiam,» etc. «Super omnia hæc charitatem habete,» etc. Quasi dixerit. His actibus, vel saltem habitibus, maxime vero actu, vel saltem habitu Charitatis, renovatur imago Dei in homine. Non renovaretur autem secundum actus, vel saltem habitus, nisi imago ipsa attenderetur secundum actus, vel saltem habitus ut consideranti patet. *Secundo* habes: quomodo per rationem hunc Apostoli sensum defendas, et, si qua forte videantur in contrarium, huic non dissonare demonstres. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelicæ firmentur conclusiones.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim ignorantissimi, et impiissimi *Calvini* dicentis, humanum genus à Deo creatum potissime ad perpetuam damnationem, et interitum. Si enim imago divinæ trinitatis est solum per comparisonem ad objectum, quod est Deus, patet, quod creare hominem ad imaginem Dei est idem, quod creare hominem ad cognoscendum, et amandum Deum, et consequenter est idem, quod creare illum ad vitam æternam. Nam cognoscere, et amare Deum est via ad salutem æternam. Unde et B. Augustinus penetrans, quid importetur per ly «creavit Deus hominem ad imaginem suam,» dixit, ut tritissimum est, «Deus fecit creaturam rationalem, ut summum bonum intelligeret, intelligendo amaret, amando possideret, et possidendo frueretur.» Per rationem igitur præsentis articuli patet, quod homo quilibet, quantum est ex natura sibi à Deo data, est creatus ad perpetuam vitam, et gaudium. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc rite damnatam à scripturis, et multipliciter, supra q. 24. 1. et q. 23. 1. q. 19. 6. Vide ibi, et satisfactus eris.

Ex art. 9. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam sacram merito virtualiter insinuasse, quod similitudo, et imago distinguuntur, et consequenter, quod convenienter distinguuntur: quoniam, quicquid scriptura sacra facit, cum ipsa sit quædam impressio divinæ scientiæ (q. 1. a. 3.) convenienter facit. Vide q. 92. ar. 2. *appen. regulas*. Insinuavit autem id Genes. 1. per ly *ad imaginem, et similitudinem*. Nihil enim superflui continet canonica scriptura: cum hoc, etiam apud Philosophos, vitiosum sit, ut alibi dictum est. Ne igitur vitiosum quid à sacris literis commissum admittamus: fatendum est, ipsas tali suo dicto significasse, imaginem, et similitudinem distingui. Hoc illud est (ut recitatur *in arg. contr.*) quod B. August. lib. 83. Qq. q. 51. dixit: «Sunt, qui non frustra intelligunt, duo dicta esse, ad imaginem, et similitudinem: cum si una res esset, unum nomen sufficere potuisset. Hæc D. August. verba intellige sic, si una res omnino esset, idest et re, et ratione idem esset. Vide hic in corpore, et ad *secundum* de imaginis et similitudinis differentia. *Secundo* habes: quomodo per rationem prædictam scripturam, ac similes, quatenus distinctionem imaginis à similitudine innuunt, declares, probes, et, quantum expediens pro veritate fuerit, defendas.

QUÆSTIO NONAGESIMA QUARTA.

DE STATU, ET CONDITIONE PRIMI HOMINIS
QUANTUM AD INTELLECTUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de statu, vel conditione primi hominis. Et *primo* quantum ad animam. *Secundo* quantum ad corpus.

Circa *primum* considerata sunt duo. *Primo* de conditione hominis quantum ad intellectum. *Secundo* de conditione hominis quantum ad voluntatem.

Circa *primum* quærentur quatuor. *Primo*, utrum primus homo viderit Deum per essentiam.

Secundo, utrum videre potuerit substantias separatas, idest angelos.

Tertio, utrum habuerit omnium scientiam.

Quarto, utrum potuerit errare, vel decipi.

ARTICULUS I.

Utrum primus homo per essentiam Deum viderit.

Pro affirmativa.—Videtur quod primus homo per essentiam Deum viderit.

1. Qui habet beatam vitam, videt Deum per essentiam. Primus homo habuit beatam vitam. Ergo primus homo essentiam Dei vidit.

Maior prob., quia beatitudo hominis consistit in visione divinæ essentiæ.

Minor prob., *Authoritate Damasceni* in 2. libro cap. 11. Quod *primus homo in paradiso conversans, beatam, et omnium divitem habuit vitam.* Et D. August. dicit in 14. de Civit Dei cap. 10. *Si homines habebant affectus suos, quales nunc habemus, quomodo erant Beati in illo inenarrabilis beatitudinis loco, idest paradiso?*

2. Cui non deest quicquam, quod bona voluntas adipisci potest, videt Dei essentiam. Sed *primo homini non deerat quicquam quod bona voluntas adipisci poterat*, ut August. dicit 14. de civitate Dei cap. 10. Ergo primus homo vidit Deum per essentiam.

ARTIC. I.

Maior prob., quia nihil melius bona voluntas adipisci potest, quam divinæ essentiæ visionem.

3. Qui videt Deum sine medio, et sine ænigmate, videt per essentiam. Sed homo in statu innocentie vidit Deum sine medio, et sine ænigmate. Ergo homo in statu innocentie vidit Deum per essentiam.

Maior, quia visio, qua videtur Deus, sine medio, et ænigmate, est visio per essentiam.

Minor prob., quod viderit sine medio asserit Magister in distinct. 1. 4. sentent. Quod vero viderit sine ænigmate probatur, quia homo in statu innocentie non vidit Deum per obscuritatem. Ergo vidit sine ænigmate.

Prob. antec., quia obscuritas introducta est per peccatum.

Conseq. vero. *Quia ænigma obscuritatem importat*, ut Aug. dicit 15. de Trinit. cap. 9.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Animale præcedit spirituale, ut Apost. dicit, 1. Corioth. 15. Sed videre Deum per essentiam, est maxime spirituale. Ergo primus homo in primo statu animalis vitæ Deum per essentiam non vidit.

Determinatio

1.^a CONCLUSIO. Primus homo non vidit Deum per essentiam, secundum communem statum illius vitæ, nisi forte dicatur quod viderit eum in raptu, quando Deus immisit soporem in Adam, ut dicitur Genes. 2.

Prob. Nullus videns Deum per essentiam, potest voluntate averti á Deo per peccatum. Sed primus homo avertus est á Deo per voluntatem peccando. Ergo primus homo non vidit Deum per essentiam, secundum communem statum illius vitæ, nisi forte dicatur quod viderit eum in raptu, quando Deus immisit soporem in Adam.

Maior prob., sic se habet voluntas vidētis Deum per essentiam ad ipsum Deum, sicut se habet voluntas cujusli-

bet hominis ad beatitudinem: divina enim essentia est beatitudo. Sed nullus homo potest per voluntatem à beatitudine averti. Ergo nec voluntas videntis Deum per essentiam, potest à Deo per peccatum averti.

Minor hujus prob., quia naturaliter, et ex necessitate homo vult beatitudinem, et fugit miseriam. Et propter hoc omnes videntes Deum per essentiam, sic in amore Dei stabiliuntur, ut in æternum amplius peccare non possint.

2.^a CONCLUSIO. Primus homo cognoscebat Deum, quadam altiori cognitione, quam nos cognoscamus.

Prob., videns Deum per ejus intelligibiles effectus, perfectius ipsum cognoscit, quam qui Deum videt per effectus sensibiles. Sed primus homo cognoscebat Deum per intelligibiles Dei effectus, nos autem per effectus sensibiles eum cognoscimus. Ergo primus homo perfectiorem cognitionem de Deo habuit, quam nos habere possimus in hac vita.

Maior prob., quia cum visio Dei per essentiam dividatur contra visionem Dei per creaturam, quanto aliqua creatura est altior, et Deo similior, tanto per eam Deus clarius videtur. Sicut homo clarius videtur in speculo, in quo ejus imago expressius resultat. Sed effectus Dei insensibiles, et intelligibiles sunt Deo similiores. Ergo per eos perfectius Deus potest cognosci.

Minor prob., quia nos non possumus perfecte cognoscere, et intueri effectus intelligibiles Dei, eo quod impediamur in præsentis statu à consideratione plena, et lucida ipsorum, propter hoc quod distrahimur à sensibilibus, circa quæsumus occupati, quod non erat in primo homine, in statu innocentiae. Et ratio est, quia *Deus fecit hominem rectum*, ut dicitur Eccles. 3. cap. Hæc autem rectitudo in hoc consistebat, ut inferiora superioribus subderentur, et superiora ab inferioribus non impedirentur. Unde primus homo non impediabatur per res

exteriore, à clara et firma contemplatione intelligibilium effectuum, quos ex irradiatione primæ veritatis percipiebat, sive naturali cognitione, sive gratuita. Unde August. 11. super Genes. ad lit. cap. 33. dicit quod *fortasse Deus primis hominibus ante loquebatur, sicut angelis loquitur ipsa incommutabili veritate illustrans mentes eorum, etsi non tanta participatione divinæ essentiæ quantam capiunt angeli*. Sic igitur per hujusmodi intelligibiles effectus, Deum clarius cognoscebant, quam modo cognoscamus. Ex quibus patet quod cognitio primi hominis erat media inter cognitionem præsentis status, et cognitionem patriæ, qua Deus per essentiam videtur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. ad prob. dicitur, quod homo in paradiso terrestri existens erat beatus, non beatitudine, quæ consistit in visione divinæ essentiæ, sed secundum quemdam modum, inquantum habebat integritatem, et perfectionem quamdam naturalem, ut Aug. dicit 11. super Genes. ad lit cap. 18. et in hoc sensu intelligendæ sunt inductæ auctoritates.

Ad 2. Neg maior, Ad prob. dicitur quod voluntas nihil melius adispici potest visione divinæ essentiæ, sed tamen voluntas bene ordinata (ut erat voluntas primi hominis) non poterat concupiscere visionem divinæ essentiæ, ut illam haberet in illo statu. Non enim est ordinatæ voluntatis in statu meriti habere id, quod ei promittebatur pro præmio. Erat igitur tunc beata voluntas, quia nihil poterat adipisci, et optare conveniens illi statui, quod non haberet.

Ad 3. Dicitur quod medium est duplex, scilicet medium in quo, et medium per quod; medium in quo est illud, quod simul videtur cum eo, quod in ipso videtur: sicut speculum dicitur medium in quo homo videtur, quia simul videtur speculum, et homo, cuius imago appareret in speculo. Medium vero per quod,

est illud, quod non videtur simul cum eo, quod per ipsum videtur, sed ex ejus notitia venit in cognitionem alicujus ignoti: sicut sunt principia respectu conclusionum; viso enim principio, non videtur statim simul conclusio, sed ex notitia principii, media demonstratione in cognitionem conclusionis devenitur.

Similiter obscuritas, quæ importatur nomine ænigmatis, est duplex. Una, quæ opponitur claræ visioni, et sic visio Dei per quamcumque creaturam, est visio obscura, quia scilicet non videtur Deus in sua immensa claritate. Altera est obscuritas, quæ provenit ex hoc, quod homo impeditur à consideratione intelligibilium, per quæ clarius videtur Deus, per occupationem circa sensibilia, et hæc obscuritas consecuta est ex peccato, et opponitur claritati, quæ est ex hoc quod Deus per effectus intelligibiles videtur.

Tunc ad formam argumenti dicitur ad maiorem. Quod qui videt Deum sine omni medio, scilicet in quo, et per quod et sine ænigmate, scilicet sine obscuritate aliqua, videt divinam essentiam, hoc verum est. Sed tunc negatur minor. Nam primus homo licet videret Deum sine medio per quod, et sine obscuritate, quæ orta est ex peccato, tamen non vidit Deum sine medio in quo, et sine ænigmate, quod est ex hoc quod Deus per creaturas intelligibiles videtur, quia vidit Deum in effectibus intelligibilibus, qui sunt medium in quo, et sunt quædam ænigmata, quatenus non videtur Deus per suam essentiam, et sic intelligendi sunt Magister et Augustinus in inductis autoritatibus.

ARTICULUS II.

Utrum Adam in statu innocentie angelos per essentiam viderit.

Pro affirmativa. = Videtur quod Adam in statu innocentie Angelos per essentiam viderit.

1. Gregorius dicit in 4. dialogorum cap. 1. Quod homo in paradiso assue-

ARTIC. II.

verat verbo Dei perfrui bonorum Angelorum spiritibus cordis munditia, et celsitudine visionis interesse.

2. Anima, quæ non gravatur corruptibili corpore, potest videre substantias separatas. Sed anima primi hominis non erat gravata corruptibili corpore. Ergo poterat videre substantias separatas.

Maior prob. quia anima in statu præsentis impeditur à cognitione substantiarum separatarum, ex hoc quod est unita corpori corruptibili, quod aggravat animam, ut dicitur Sapientie 9. Unde anima, quæ non gravatur corruptibili corpore, poterit separatas substantias videre.

Minor prob. Quia corpus primi hominis non erat corruptibile.

3. Anima primi hominis cognoscebat seipsam. Ergo cognoscebat etiam substantias separatas.

Conseq. prob. Quia una substantia separata cognoscit aliam, cognoscendo seipsam, ut dicitur in libro de causis, in prop. 13.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Animæ nostræ non possunt nunc intelligere substantias separatas. Ergo nec anima primi hominis potuit eas cognoscere.

Prob. Conseq. Quia anima Adæ fuit ejusdem naturæ cum animabus nostris.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Primus homo non potuit videre angelos per essentiam.

Prob. Qui intelligit solum per conversionem ad phantasmata, non potest cognoscere substantias separatas per essentiam. Sed primus homo non poterat in statu illo intelligere nisi per conversionem ad phantasmata. Ergo primus homo non poterat substantias separatas cognoscere.

Maior prob. Quia intellectio, quæ est per conversionem ad phantasmata, habet tres gradus. Primus est, quia anima ex cognitione rerum exteriorum pervenit

ad cognitionem sui ipsius. Secundus est, quatenus ex cognitione sui ipsius ascendit ad cognitionem substantiarum spiritualium. Tertius est, cum ex eadem cognitione sui ipsius ascendit ad cognitionem summi boni, scilicet Dei. Et secundum nullum horum graduum potest talis intellectus devenire in perfectam et quidditativam cognitionem substantiarum separatarum, quod sic ostenditur.

In primo enim gradu intellectus cognoscit perfecte res exteriores, quia intellectus operatio animæ nostræ habet naturalem ordinem ad huiusmodi exteriora, ut dictum est supra quæst. 84. art. 6. Cognoscit etiam anima nostra per hunc intellectionis gradum perfecte propriam operationem intellectualem, quia res exteriores sunt proprium objectum intellectionis nostræ in hoc statu, et ideo per ipsas, tanquam per proprium objectum, cognoscit anima propriam operationem. Et tandem intellectus noster per hunc intellectionis gradum potest perfecte seipsum cognoscere, quia per proprium actum cognoscitur potentia, et cum intellectio sit actus intellectus nostri, et perfecte ab intellectu cognoscatur, sequitur quod intellectus ex cognitione sui actus possit cognoscere seipsum. Unde patet quod per hunc gradum intellectus non attingit nisi tria, scilicet res exteriores, proprium actum, et propriam potentiam, nec aliquatenus attingit substantias separatas.

In secundo gradu intellectionis, quo scilicet anima ex cognitione sui ad cognitionem substantiarum spiritualium ascendit, attingit quidem aliquantulum substantias ipsas separatas, sed tamen imperfectissimo modo: et ratio est, quia cum substantiæ separatæ non intelligant per conversionem ad phantasmata, sed longe eminentiori modo, non poterit intellectus noster ex propria sua operatione, quæ est per conversionem ad phantasmata, devenire in cognitionem operationis angelicæ, et per consequens nec in

cognitionem substantiæ ipsorum.

In tertio autem intellectionis gradu, imperfectissima est animæ nostræ cognitio, qui non solum anima nostra, sed nec ipsi angeli ex propria cognitione possunt in perfectam Dei cognitionem pervenire, propter maximam Dei excellentiam.

Ex quibus patet quod intellectio nostra solum in primo gradu attingit ad perfectam cognitionem objecti, in aliis autem imperfecta est, et imperfecte attingit objectum: et sic patet quod intelligens per conversionem ad phantasmata, non potest cognoscere substantias separatas perfecta cognitione, quæ erat maior.

Minor prob. Qui habet animam accomodatam ad perficiendum et gubernandum corpus, secundum vitam animalem, non intelligit nisi per conversionem ad phantasmata. Sed primus homo habuit animam accomodatam ad gubernandum, et perficiendum corpus, secundum vitam animalem, sicut et nunc homines omnes habent. Ergo primus homo non poterat intelligere sine phantasmate.

Maior hujus est probata supra quæst. 84. art. 7.

Minor vero hujus manifestatur ex convenientia status innocentie, et status presentis, scilicet corruptionis post peccatum. Sciendum igitur quod status animæ hominis potest dupliciter distingui. Primo, secundum diversum modum naturalis esse ipsius animæ; et sic distinguitur status in quo anima est conjuncta corpori, à statu in quo est à corpore separata, et hæc diversitas status est secundum diversum modum essendi, quia alius est modus essendi animæ conjunctæ, et alius animæ separatæ, et de diversitate horum statuum tractatum est supra.

Secundo, potest distingui status animæ servato eodem modo essendi, et sic distinguitur status innocentie à statu

corruptionis post peccatum: qui duo status conveniunt in hoc quod anima in utroque statu est accommodata ad gubernationem et perfectionem corporis secundum vitam animalem. Et quod in statu corruptionis ita sit, manifestum est. Quod vero in statu innocentiae hoc idem esset, patet quia dicitur Genes. 1. Quod factus est homo *in animam viventem* idest corpori vitam animalem dantem, non enim per hanc diversitatem status, mutatur naturalis modus essendi ipsius animæ.

Differentia autem inter duos hos status, quantum ad cognitionem erat, quia corpus tunc erat totaliter animæ subditum in nullo animam à perfecta naturali cognitione impediens, quod nunc non est.

Ex quibus manifeste patet minor secundi syllogismi, scilicet quod homo in statu innocentiae haberet animam accommodatam, ad actuandum, et perficiendum corpus secundum animalem vitam. Et ex consequenti patet minor primi syllogismi, scilicet quod homo primus in statu innocentiae non poterat absque phantasmatibus intelligere.

2.^a CONCLUSIO. Primus homo habuit excellentiorem modum cognitionis de substantiis separatis, quam nos habemus.

Prob. quia ejus cognitio erat magis certa, et fixa circa interiora intelligibilia, quam cognitio nostra, propter quod Greg. locis citatis dicit, *quod homo intreratur angelorum spiritibus.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Gregorius per illa verba noluit dicere, quod primus homo viderit angelos per essentiam, sed solum ostendere modum excellentiorem cognitionis primi hominis de substantiis separatis, quam sit modus cognitionis nostræ in hoc statu.

Ad 2. Dicitur, quod anima nostra in statu præsentis vitæ impeditur dupliciter à contemplatione perfecta substantia-

rum separatarum. Primo, ex hoc quod objectum connaturale nostri intellectus deficit à representatione perfecta substantiarum separatarum, ut dictum est. Secundo, ex hoc quod gravatur corruptibili corpore. Primum impedimentum, sive prima causa semper adest animæ in statu præsentis vitæ non solum post peccatum, sed etiam ante peccatum, ut in corpore ostensum est. Secundum autem impedimentum adest solum post peccatum primi hominis. Unde corpus corruptibile, est quidem causa, quod anima non perveniat ad perfectam cognitionem substantiarum separatarum, sed non est sola, nec prima causa, sed ante ipsam præcedit altera, ut dictum est.

Ad formam igitur argumenti negatur maior. Ad prob. dicitur, quod anima non solum impeditur à corpore corruptibili, ne cognoscat substantias separatas, sed adest alia causa. Unde Adam in statu innocentiae, propter unam solam rationem non cognoscebat quidditates substantiarum separatarum, scilicet propter defectum objecti in repræsentando ipsas, sed post peccatum propter hoc, et propter corporis corruptibilitatem impeditur à tali cognitione.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod anima nostra non est totaliter à corpore separata, sed est corporis forma, et propter hoc habet modum intelligendi longe diversum à modo intelligendi, qui competit substantiis separatis. Unde quantumcumque seipsam cognoscat perfecte, nunquam tamen poterit pervenire ad perfectam cognitionem substantiarum separatarum.

ARTICULUS III.

Utrum primus homo habuerit scientiam omnium.

Pro negativa.—Videtur quod Primus homo non habuerit scientiam omnium.

1. Si primus homo habuisset omnium scientiam, aut eam habuisset per species acquisitas, aut per species connaturales,

aut per species infusas. Sed nullum horum potest dici. Ergo non habuit scientiam omnium. Minor prob. Quoad singulas partes.

Non per species acquisitas. Quia scientia habita per species acquisitas, fit per experientiam. Primus autem homo nihil adhuc expertus fuerat. Ergo.

Non per species connaturales. Quia anima nostra in principio est sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum, et ejusdem naturæ fuit anima Adæ. Ergo.

Non per species infusas. Quia tunc ejus scientia fuisset alterius rationis á scientia nostra.

2. Alii homines non statim in sui principio habent omnium rerum scientiam, sed eam per temporis successionem acquirunt. Ergo nec Adam statim formatus habuit omnium scientiam.

Conseq. Prob. Quia in omnibus individuis ejusdem speciei est idem modus acquirendi suas perfectiones, et cum scientia sit perfectio humani intellectus, idem debet esse modus omnium hominum acquirendi scientiam.

3. Qui potest proficere in cognitione non habet omnium rerum scientiam. Sed primus homo poterat in cognitione proficere. Ergo non habuit omnium scientiam.

Minor prob. Primus homo poterat proficere quantum ad meritum. Propter hoc enim status præsentis vitæ ei conceditur. Ergo etiam poterat proficere in scientia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Adam imposuit nomina omnibus animalibus, ut dicitur Genesis 2. Ergo cognovit naturas omnium animalium, et pari ratione cognovit naturas omnium aliarum rerum.

Conseq. prob. Quia nomina debent congruere naturis rerum, unde imponens nomen oportet, ut naturas rerum cognoscat.

Determinatio.

1^a. CONCLUSIO. Primus homo habuit scientiam omnium naturaliter scibilium et supernaturalium, quantum opus erat ad regimen vitæ.

Prob. Primum principium omnium aliorum hominum, non solum per generationem, sed etiam per instructionem et regimen, debuit fieri, et esse perfectum, non solum secundum corpus per virtutem generativam, ut posset statim alios generare, sed etiam secundum animam, ut statim posset alios instruere, et regere. Sed primus homo fuit factus á Deo, et institutus, ut esset principium primum omnium aliorum hominum, non solum per generationem, sed etiam per instructionem, et regimen. Ergo primus homo debuit esse perfectus, non solum secundum corpus, ut posset alios generare, sed etiam secundum animam, ut posset alios instruere, et gubernare. Sed non potuisset primus homo alios perfecte instruere, nisi habuisset scientiam omnium naturaliter scibilium, nec eosdem gubernare, nisi habuisset notitiam quorundam supernaturalium. Ergo primus homo habuit scientiam omnium naturaliter scibilium, et supernaturalium, quantum sufficiebat ad regimen vitæ.

Maior prob. Quia prima principia aliorum debent esse perfecta, eo quod naturali ordine perfectum præcedit imperfectum, sicut potentiam actus, alioquin, non posset esse principia. Non enim ea, quæ sunt in potentia, possunt reduci ad actum, nisi per aliquod ens actu. Unde sicut primum principium generationis hominum debuit esse perfectum secundum corpus per virtutem generativam, ut posset alios generare; sic principium instructionis, et gubernationis debuit esse perfectum secundum scientiam, ut posset alios instruere et gubernare.

Minor prob. Quia omnes res primitus productæ, sunt á Deo institutæ, non solum ut in seipsis sint, sed etiam ut sint aliorum principia. Et cum primus homo

fuerit inter res primo productas, sequitur quod fuerit á Deo institutus, non solum principium generationis, sed instructionis et gubernationis aliorum.

Subsumpta vero propositio habet duas partes. Prima est, quod primus homo non potuisset alios instruere perfecte, nisi habuisset notitiam omnium naturaliter cognoscibilem; et hæc est manifesta. Quia cum homines possint instrui in omnibus his, quæ naturaliter sciri possunt, profecto non potuisset primus homo, eos perfecte instruere, nisi habuisset omnium horum notitiam, et ista sunt prima principia per se nota, et quæ ex ipso naturali lumine, et discursu sciri possunt.

Altera vero ejusdem subsumptæ pars est, quod primus homo non potuisset alios gubernare, nisi habuisset notitiam quorundam supernaturalium. Et hæc manifestatur, quia ad regimen vitæ propriæ, et aliorum, non solum requiritur cognitio naturaliter scibilem, sed ulterius requiritur cognitio supernaturalium, eo quod vita hominis ordinetur ad quendam supernaturalem finem et propter hoc nobis necesse est cognoscere ea, quæ sunt fidei. Unde primus homo tantam de supernaturalibus notitiam accipere debuit, quanta erat necessaria ad regimen vitæ propriæ et aliorum.

2.^a CONCLUSIO. De his, quæ naturali lumine cognosci non possunt, nec sunt necessaria ad vitæ regimen, ut sunt cogitationes cordium, futura contingentia, et quædam singularia, ut quod lapilli jaceant in flumine, et his similia, non habuit primus homo scientiam.

Prob. Quia fuisset horum notitia superflua, utpote non deserviens instructioni, aut gubernationi sui, vel alterius.

Potest hic articulus brevius explicari in hunc modum.

1.^a CONCLUSIO. Primus homo debuit habere scientiam omnium naturaliter scibilem.

Prob. Quia debebat alios perfecte instruere.

2.^a CONCLUSIO. Primus homo debuit habere notitiam supernaturalium, quantum erat necessaria ad regimen vitæ.

Prob. Quia homo primus erat institutus ut esset principium regiminis aliorum, ad quod regimen necessaria erat cognitio supernaturalium; cum vita hominis ordinetur in finem supernaturalem.

3.^a CONCLUSIO. Ea quæ non erant necessaria ad instructionem, nec ad gubernationem, homo primus nesciebat.

Prob. Quia talis cognitio fuisset superflua.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur quod primus homo habuit scientiam per species infusas, unde negatur minor, quoad hanc tertiam partem. Ad prob. neg. conseq., non enim per hoc scientia Adæ fuit alterius rationis á scientia nostra, sicut nec visio restituta á Christo Domino cæco nato est alterius rationis á visione nostra naturaliter habita.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod Adam fuit principium speciei humanæ, et ideo competebat ei aliqua specialis perfectio, quatenus erat primus homo, quæ cæteris hominibus non competeret.

Ad 3. Dicitur, quod primum hominem potuisse proficere in scientia, potest dupliciter intelligi. Uno modo, quoad numerum scitorum. Alio modo quoad modum sciendi. Profecisset quoad numerum scitorum, sciendo plura quam prius sciret. Quoad modum sciendi, ea, quæ prius sciebat uno modo, alio modo sciendo. Respectu naturaliter scibilem, homo non poterat proficere, quoad numerum scitorum, quia habebat omnium notitiam. Unde non poterat alia scire. Poterat tamen proficere, quoad modum. Nam ea, quæ tunc sciebat intellectualiter, poterat postea scire per experimentum. Respectu vero supernaturalium poterat proficere, etiam quantum ad numerum, quia non habebat notitiam

omnium supernaturalium, sed aliorum tamen, ut dictum est.

Tunc ad formam argumenti dicitur ad maiorem, quod si sermo sit de profectu secundum numerum scitorum, vera est ipsa maior. Nam si quis potest plura scire, quam sciat, non habet omnium scientiam. Sed tunc negatur minor, loquendo de naturaliter scibilibus; non enim homo poterat in his proficere quantum ad numerum. Et ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de scientia, et de merito. Nam unus homo non potest esse alteri principium merendi, et ideo non fuit necesse ut haberet taliter meritum, ut non posset in merito proficere. Quia vero ipse futurus erat principium, quoad instructionem, necessum fuit ut haberet omnium scientiam, ut dictum est.

Si vero in maiori sit sermo de profectu secundum modum, falsa est, quia stat quod aliquis omnia cognoscat et tamen quoad modum possit proficere, sciendo ea alio modo.

Si vero in argumento sit sermo de supernaturalibus, verum concludit, scilicet quod homo non habet scientiam omnium. Nam dictum est in corpore, quod homo non habet scientiam omnium supernaturalium, et propterea poterat primus homo respectu horum proficere etiam quantum ad numerum.

ARTICULUS IV.

Utrum homo in primo statu decipi potuisset.

Pro affirmativa.— Videtur quod homo in primo statu decipi potuisset.

1. Mulier de facto decepta fuit. Nam dicit. Apost. 1. ad Timot. cap. 2. *mulier seducta in prævaricatione fuit.* Ergo parentes primi poterant in statu innocentie decipi.

2. Qui potest falsum credere, decipi etiam potest. Sed mulier in statu innocentie falsum credidit. Ergo mulier in primo statu fuit decepta.

Minor prob. Quia Magister dicit in

24. distin. 2. senten. *Quod ideo mulier non horruit serpentem loquentem, quia officium loquendi eum accepisse á Deo putavit, quod est falsum credere.*

3. Homo in presenti statu potest decipi circa quantitatem rei, dum propter magnam distantiam iudicat rem minoris quantitatis, quam sit. Ergo et in statu innocentie eodem modo poterat decipi.

Prob. conseq. Quia natura oculi non est contracta propter peccatum. Sed hoc naturale est oculo, ut quanto á remotiori distantia videt; tanto minorem existimet rei quantitatem. Ergo, etc.

4. Qui potest somnare, potest decipi. Sed homo in primo statu somnare poterat. Ergo poterat decipi.

Maior. Quia Aug. 12. super Genes. ad lit. cap. 2. dicit, quod *in somno adhæret anima similitudini rei, tamquam ipsi rei*, quod est decipi.

Minor prob., quia homo in primo statu comedisset. Ergo dormivisset. Ergo somniasset.

5. Si quis homini in primo statu dixisset falsum circa cogitationes cordium, et futura contingentia, deceptus fuisset. Ergo poterat decipi.

Antec. prob. Quia primus homo ignorabat cogitationes cordium, et futura contingentia, ut dictum est.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Augus. dicit. lib. 3. de libero arbitrio cap. 18. *quod approbare vera pro falsis, non est natura instituti hominis, sed pœna damnati.*

Determinatio.

Aliorum responsio ad quæsitum.

Quidam respondere volentes huic quæsito, dixerunt. Quod nomine deceptionis duo intelligi possunt. Primo ut sit, quædam levis existimatio, qua aliquis adhæret falso, tamquam vero, sine tamen assensu credulitatis. Secundo prout est firma credulitas falsi.

Iterum, quod Adam quorundam ha-

buit scientiam, scilicet naturaliter scibilium, et aliquorum supernaturalium, ut dictum est. Quorundam vero non habuit scientiam, ut etiam dictum est.

Tunc dicebant primo. Quod circa ea, quorum scientiam habebat Adam, non poterat decipi, nec proprie, nec improprie.

Secundo quod circa ea, de quibus non habebat scientiam, poterat largo modo decipi, prout scilicet deceptio levem falsi credulitatem significat. Quod ideo asserebant, quia hoc nullum existimabant esse malum in primo homine; non enim est noxium boni, nec culpabile, ex quo non temere assensus adhibetur.

Vera sententia.

Sed quod hæc positio non sit conveniens patebit ex ratione, qua probatur sequens conclusio.

CONCLUSIO. Homo in primo statu nullo modo poterat decipi, tam respectu scitorum, quam nescitorum.

Prob. quod est contra integritatem et rectitudinem primi status non poterat esse in homine existente in ipso primo statu. Sed qualiscumque deceptio erat contra integritatem et rectitudinem primi status. Ergo non poterat homo in primo statu aliquo modo decipi.

Minor prob., primo quoad priorem partem, scilicet quod quæcumque deceptio sit contra integritatem primi status. Omne malum repugnat integritati primi status. Sed omnis deceptio est malum quoddam. Ergo omnis deceptio repugnat integritati primi status.

Maior hujus prob., quia August. dicit in 14. libro de civit. Dei, cap. 10. quod *in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, quæ manente, nullum malum omnino esse poterat.*

Et confirmatur eadem maior, quia sciut, licet non esset contra perfectionem primi status ponere in membris corporis primi hominis carentiam alicujus perfectionis, puta claritatis, agilitatis, etc. tamen ponere in eis aliquem defectum

erat contra rationem primi status. Pari modo, non erat contra rationem et perfectionem primi status, quod homo caret aliquorum notitia, tamen ponere in eo aliquam existimationem falsi, erat contra integritatem primi status, cum esset malum.

Minor vero hujus prob., quia sicut verum est bonum intellectus, ita falsum est malum ejus, ut dicitur 6. Ethic. cap. 2.

Unde non poterat esse, quod innocentia manente, intellectus hominis alicui falso acquiesceret, tamquam vero.

Altera pars minoris principalis, scilicet quod quæcumque deceptio sit contra rectitudinem primi status, ostenditur. In statu innocentie intellectus hominis non poterat ab aliqua inferiori potentia impediri a perceptione veritatis. Ergo deceptio quæcumque erat contra rectitudinem primi status.

Antec. prob., quia rectitudo in qua fuit factus homo in primo statu, consistebat in hoc, quod anima esset subdita Deo, et vires inferiores ejus essent subiectæ superioribus, et quod superiora per inferiora non impedirentur a recte eorum operatione.

Et sic patet quod manente rectitudine primi status, intellectus non poterat ab aliquo inferiori impediri a sua recte operatione, quin percipere posset veritatem.

Consequens probat., quia intellectus noster ex seipso numquam decipitur, cum circa proprium objectum semper sit verus; sed omnis deceptio est ex hoc, quod ex aliquo inferiori, puta phantasia, vel aliquo alio impeditur.

Quod confirmatur, quia videmus quod numquam decipimur circa phantasticas apparitiones, nisi quando intellectus est ligatus, ut in somno.

Ex quo patet quod deceptio est contra rectitudinem primi status.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod in muliere du-

plex peccatum fuit. Primum fuit interna quædam elatio, et hoc commisit, dum à serpente audivit quod futura esset similis Deo per commestionem fructus, quod licet minime crederet, ex hoc tamen in elationem quamdam internam incidit. Aliud autem fuit peccatum operis, quod commisit in commestione fructus vetiti. Fuit igitur decepta mulier non ante peccatum, sed post peccatum internæ elationis. Unde non est decepta in statu innocentie simpliciter, sed postquam in peccatum ceciderat. Unde August. dicit, 11. super Genes. ad lit. c. 30. *quod mulier verbo serpentis non crederet, nisi jam inesset menti ejus amor propriæ potestatis, et quædam de se superba præsumptio.*

Ad 2. Dicitur ad minorem tripliciter. Primo, quod mulier non credidit serpentem accepisse loquendi officium per naturam, sed per aliquam supernaturalem operationem, quod non est deceptio, sed nescientia quædam.

Secundo dicitur, non esse necessarium in hoc sequi auctoritatem Magistri.

Tertio dicitur juxta prædicta, quod mulier, et in hoc decepta fuit post peccatum internæ elationis.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod etiam in statu innocentie fuisset aliquid repræsentatum sensibus hominis, aliter quam sit in rerum natura: non tamen propter hoc fuisset deceptus, quia per rationem didicisset veritatem: sicut nec modo decipiuntur homines præcipue sapientes in hujusmodi.

Ad 4. Dicitur, quod in somniis profecto accidisset in statu innocentie hominibus, sicut est post peccatum; sed talis deceptio non imputatur eis, quia nunc non habent usum rationis.

Ad 5. Dicitur ad antecedens, quod aliqui dicenti falsum de contingentibus futuris, vel cogitationibus cordium, homo in statu innocentie non credidisset ita esse, sed credidisset quod hoc esset possibile: et hoc non esset existimare falsum. Vel potest dici, quod divinitus ei subventum fuisset, ne deciperetur in his, quorum scientiam non habebat. Nec est instantia, quam quidam afferunt, quod in tentatione non fuit ei subventum, ne deciperetur, licet tunc maxime indigeret. Quia jam præcesserat peccatum in animo, et ad divinum auxilium recursum non habuit.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 94.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, recte dictum fuisse ab Ap. 1. Cor. 13. *non prius quod spirituale est, sed prius, quod animale*, in quantum scilicet ibi virtualiter insinuat, quod primus homo in statu illo primo non vidit Deum per essentiam. Maxime namque spirituale quoddam est videre Deum per essentiam. Item Joan. 1. *Deum nemo vidit unquam.* Si nemo, idest, nullus homo, ergo nec Adamus. Et nota, quod loquitur ibi evangelium de videre Deum per essentiam. Unde subdit de visione unigeniti dicens: *Unigenitus, qui est in sinu Patris, ipse enarravit*, scilicet, nobis. Item 1. Tim. 6. «Deus habitat lucem inaccessibilem, quem nullus hominum vidit, sed nec videre potest.» Et hic est sermo de visione per essentiam, ut si dicamus: quem nullus hominum vivens (juxta illud Exod. 33. *Non videbit me homo, et vivet.*) vidit, sed nec eum per essentiam videre potest viribus naturalibus. Vires enim naturales extenduntur ad cognoscendum Deum tantum per naturales effectus, secundum illud Roman. 1. *quod notum est Dei, manifestum est in illis.* Hoc est. Quod naturaliter cognoscibile est de Deo, patet

quod Philosophi per vires naturales existentes in illis cognoverunt. Et quomodo, inquis, idest, per quam viam ad talem de Deo cognitionem venerunt? Per effectus creatos naturales, respondet idem Apostolus ibi: «invisibilia enim» (*ly enim reddit rationem talis notitiæ*) «per ea, quæ facta sunt, intellecta conspiciuntur, sempiterna quoque ejus virtus, et divinitas.» Ne autem per *ly divinitas* intelligeres Deum sic per essentiam cognosci; dixit illud ad Timotheum, quod allegatum est. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissas auctoritates, pro quanto primum hominem virtualiter innuunt non vidisse Deum per essentiam, declares, probes, et quantum expedit pro tali veritate, defendas.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, et quidem á fortiori, recte á Philosopho dicta esse, quæ supra narrata sunt, *quæst. 88. artic. 1. et 2. append.* Si enim primus homo, de quo utique tum ratione puritatis vitæ, tum ratione perfectæ humanæ scientiæ magis videbatur, quod cognosceret angelorum essentiam, ipsam non cognovit: multo minus intellectus cujuscumque hominis pro statu præsentis naturaliter cognosceret, aut per materialia adducetur ad cognoscendum angelorum essentiam, seu quidditatem. Consequenter ergo per hujus articuli rationem multo magis recte fuisse illa Philosophi dicta, quibus ipse veritates illas de hominibus insinuabat, ostendi possunt. *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum Philosophi inibi per talia sua dicta narratum á fortiori declares, probes, tuearis.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dixisse scripturam Gen. 2. «omne, quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus: appellavitque Adam nominibus suis cuncta animantia, et universa volatilia cæli, et omnes bestias terræ.» Quasi diceret: Adam habuit cognitionem omnium istorum: alioquin nominibus propriæ cujuscumque naturæ convenientibus non appellasset ea: quod patet esse falsum. Nam *omne, quod vocavit Adam animæ viventis, ipsum est nomen ejus*, idest, nomen cuique ab Adam impositum naturæ cujusque conveniebat. Et naturas ergo, et proprietates quorumcumque cognovit Adam: quoniam nomina tunc rebus vere congruentia dicuntur, quando naturis rerum, ac proprietatibus correspondent, ut patet. A simili igitur aliorum omnium naturaliter scibilibus scientiam habuisse Adamum videtur per hoc dixisse scriptura. Consequenter ergo nec visione corporali caruit, quia tunc defuisset ei una scientia (ex Philos. lib. Poster. dicente: *cui deficit unus sensus, deficit una scientia*) et hoc contra quorundam hæresim. Vide *q. 102. a. 1. append.* *Secundo* habes: quomodo per rationem sensum ipsum talis scripturæ prædictum declares, probes, et, quantum expedit pro veritate, defendas.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Calvini* plusquam blasphemæ dicentis, Adæ peccatum fuisse occulto Dei decreto ordinatum. Vel (et horribilius loquendo) quod Deus ipsum Adam creavit, non modo, ut interiret, sed quod illum ab æterno ad exitium prædestinavit, ideoque illum necessario peccare oportuerit. Hæc *Calvini* horrendissima blasphemia videtur etiam includere hæreses duas *Trinitariorum* impiissime dicentium: Nullus peccat volendo aliququaliter aliter, quam Deus velit eum velle. Item, peccans conformat voluntatem suam voluntati beneplaciti Dei, sic, quod ille vult, sicut Deus vult, eum velle. Vides enim in articulo ratione optima stabilitum, quod quamdiu anima maneret subdita Deo, tamdiu decipi, peccareve non potuisset: tantum abest, ut Deo adscribatur Adæ peccatum, vel, quod ut Adam peccando suam voluntatem, voluntati beneplaciti Dei conformaverit. Audis ex Augustino adducto, quod «in illo statu erat devitatio tranquilla peccati, qua manente, nullum malum esse poterat:» tantum abest, ut Adam necessario peccare oportuerit, vel ut ad exitium á Deo creatus fuerit. O vocem sane ingratisimam tanta mala pro tantis bonis (*q. 94. 95. 96. 97. 102.*) in illo statu divinitus Adæ collato aggregatis altissimo retribuentem! De his Calvinistis bene prophetavit Moyses Deuteron. 32. sub persona Israelis ingrati eos ita redarguens: «Generatio prava, atque perversa, hæccine reddis Domino, popule stulte, et insipiens?»

Specialiter vero etiam per dicta irrefragabilia in respons. *ad quintum*; quomodo disturbare merito possis turbatorem Catholicæ veritatis Calvinum aperte vides. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, prædictas hæreses jure optimo damnari à Scripturis Genes. 2. «In quacumque die comederis ex eo, morte morieris, et 3. Quia comedisti de ligno, ex quo præceperam tibi, ne comederes: maledicta terra in opere tuo: in laboribus, etc. spinas, etc. comedes herbas, etc. in sudore, etc. donec revertaris in terram, etc. quia pulvis es, etc. Ut quid tantam penam Adæ, etiam pro suis posteris (ut experimur quotidie) peccatum originale contraxeris, Deus justissime infligit; nisi, quia Adam faciendo voluntatem propriam non fecit voluntatem Dei, immo ei contrafecit, non secundum Dei ordinem, atque decretum, immo contra utrumque voluntarie, ac libere fecit? Etenim in naturalibus, vel etiam necessariis neque meremur, neque demeremur etiam Philosopho teste. «Numquid iniquus est Deus, qui infert iram? Absit. Alioquin quomodo judicavit Deus hunc mundum?» Rom. 3. Item damnari à Sapien. 10. «Illum, qui primus formatus est, custodivit, et eduxit à delicto suo.» Non ergo ex defectu custodiæ Dei; ergo non ex culpa Dei vel minima processit, quod Adam peccavit (immo comminatus est ei utramque mortem, ne peccaret) neque secundum voluntatem beneplaciti Dei fuit Adæ peccatum. Alioquin non eduxisset illum à delicto suo. Item damnari à Veritatibus aureis, etc. ubi supra, et etiam *cap. 3. conclus. 20. 22. 23. 24.* Item à dictis *in 1. 2. q. 79. art. 1. 3.* Item universaliter damnari à etc. ut *q. 19. art. 9. et 6. Item q. 23. art. 1. et qu. 93. art. 8. et qu. 49. art. 2.* Tertio vides: quomodo ex his vicissim Angelicus consolidetur præsens articulus, atque declaretur.

QUÆSTIO NONAGESIMA QUINTA.

DE HIS, QUÆ ATTINENT AD VOLUNTATEM
PRIMI HOMINIS, GRATIA SCILICET,
ET JUSTITIA, IN QUATUOR AR-
TICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his, quæ pertinent ad voluntatem primi hominis.

Et circa hoc consideranda sunt duo.

Primo, quidem de gratia, et justitia primi hominis. *Secundo*, de usu justitiæ quantum ad dominium super alia.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo, utrum homo creatus fuerit in gratia.

Secundo, utrum in statu innocentiae habuerit animæ passiones.

Tertio, utrum habuerit virtutes omnes.

Quarto, utrum opera ejus fuissent æque efficacia ad merendum sicut modo sunt.

ARTICULUS I.

Utrum primus homo fuerit creatus in gratia.

Pro negativa.—Videtur quod pri-

mus homo non fuerit creatus in gratia.

1. Apost. 1. Corinth. cap. 15. ponens differentiam inter Adam et Christum, dicit quod *factus est primus Adam in animam viventem, novissimus autem, scilicet Christus in spiritum vivificantem.* Sed vivificatio Spiritus est per gratiam. Ergo solus Christus fuit factus in gratia.

2. Quicumque habet gratiam, habet Spiritum sanctum. Sed Adam non habuit Spiritum sanctum. Ergo Adam non habuit gratiam.

Minor est Aug. in libro de quæst. novi et veteris Testamenti, quæst. 123.

3. Qui est conditus in sola naturali sui arbitrii potestate, non est creatus in gratia. Sed primus homo conditus est in sola naturali sui arbitrii potestate. Ergo non est conditus in gratia.

Minor prob. Quia August. dicit in libro de correptione, et gratia cap. 10. quod *Deus sic ordinavit angelorum, et hominum vitam, ut prius in eis ostende-*

ret, quid posset eorum liberum arbitrium, deinde quid posset gratiæ beneficium, justitiæque iudicium.

4. Qui habet gratiam, potest proficere per meritum. Sed primus homo non poterat proficere per meritum. Ergo primus homo non habuit gratiam.

Minor prob. Quia Magister dicit 2. sentent. dist. 24. *quod homini in creatione datum est auxilium, per quod stare poterat, sed non proficere per meritum.*

5. Homo in sui creatione non poterat præbere assensum ad gratiam recipiendam. Ergo non fuit creatus in gratia.

Antec. prob., quia consensus in gratiam esse non potest nisi prius existentis.

Conseq. prob. Ad perfectionem matrimonii necessarius est consensus. Sed per hoc, quod homo recipit gratiam, perficitur quoddam spirituale matrimonium inter Deum et animam. Ergo in receptione gratiæ requiritur necessario consensus ex parte hominis recipientis.

6. Plus distat natura á gratia, quam gratia á gloria. Sed in homine gratia præcessit gloriam. Ergo multo magis natura debuit præcedere gratiam. Maior patet quia gloria est gratia consummata.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Angelus fuit creatus in gratia. Ergo primus homo etiam fuit creatus in gratia.

Antec. prob., quia Aug. dicit libro 12. de civit. Dei cap. 9. *quod Deus simul erat in eis, idest angelis, condens naturam, et largiens gratiam.*

Conseq. prob., quia homo, et angelus æqualiter ordinantur ad gratiam.

Determinatio.

Sententia diversorum.

Quidam respondentes quæsito, duo dicunt. Primum est, quod primus homo non fuit creatus in gratia. Alterum est

ARTIC. I.

quod primus homo habuit gratiam á Deo, antequam peccasset. Alii dixerunt hominem fuisse creatum in gratia.

Quænam harum opinionum verior sit.

Prima opinio, quoad secundum ejus dictum, profecto veritatem continet, quia plurimæ sanctorum auctoritates attestantur, hominem in statu innocentiae gratiam habuisse.

Sed quoad primum ejus dictum verior est secunda sententia et rationabilior, ut patebit in probatione sequentis conclusionis.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Primus homo fuit creatus in gratia.

Prob. Rectitudo, in qua homo fuit creatus, de qua dicitur Eccles. 7. *quod Deus fecit hominem rectum*, non compete-
tebat ei naturaliter, sed per donum gratiæ. Ergo homo fuit creatus in gratia.

Antec. prob. Præmittendo quod rectitudo in qua homo fuit creatus, in tribus consistebat. Primo, ratio erat Deo subjecta. Secundo, inferiores vires subdebantur superioribus. Tertio, animæ subdebatur corpus. Et hæc tria erant sic ordinata, quod primum erat causa secundi, et secundum terti; ex eo enim quod ratio erat Deo subjecta, sequebatur quod vires inferiores subiciebantur superioribus, et corpus animæ.

Nunc prob. antec. Subjectio corporis ad animam, et virium inferiorum ad superiores non competit homini naturaliter, sed per donum gratiæ. Ergo multo minus potest homini naturaliter convenire subjectio animæ ad Deum naturaliter.

Antec. hujus prob, quia si subjectio-
nes illæ fuissent homini naturales, mansissent etiam post peccatum, cum etiam in dæmonibus naturalia manserint integra, ut Dionys. dicit lib. de div. nom. c. 4.

Conseq. hujus prob. Quia non potest

effectus potior esse quam causa, unde si subjectio virium inferiorum superioribus, et corporis animæ, sunt supernaturales, et per gratiæ donum, multo magis subjectio animæ ad Deum, quæ est harum causa, erit supernaturalis et per gratiam.

Confirmatur hæc ratio autoritate D. August. dicentis 13. de Civit. Dei cap. 13. *Quod postquam præcepti facta transgressio est, confestim, gratia deserente divina, de corporum suorum nuditate confusi sunt: senserunt enim motum inobedientis carnis suæ, tamquam reciprocæ pœnam inobedientiæ suæ.* Ex quo datur intelligi, si deserente gratia, soluta est obedientia carnis ad animam, quod per gratiam in anima existentem, inferiora ei subdebantur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod Apost. ibi non intendit distinguere Adam á Christo in hoc, quod Adam habuerit in sui creatione solum animam sine gratia, et Christus habuerit gratiam: sed intendit ostendere, quod corpus nostrum non solum vivit vita animalis, sed etiam vita spiritali, et quod Adam est principium vitæ animalis, quæ datur corpori per animam, et Christus est principium vitæ spiritalis corporis.

Unde sciendum quod Apostolus in toto illo capite intendit probare resurrectionem corporum nostrorum, ut patet insipienti, et vitam præsentem corporis appellat vitam animale, et futuram vocat spirituale. Unde dicit, *seminatur corpus animale, et surget corpus spirituale*: et ponens differentiam inter utramque vitam corporis, dicit quod vita animalis corporis incepit ab Adam, quando factus est in animam viventem: vita vero spiritalis corporis incepit á Christo, qui est primus, qui á mortuis resurrexit, cujus gratia corpora nostra sunt vivificanda. Unde Christus dicitur factus in spiritu non solum vivente, sed vivificante alios. Igitur D. Paulus non inten-

dit dicere, quod Adam non habuerit gratiam, sed solum hoc denotare voluit, quod Adam fuit principium vitæ animalis, á quo totum hominum genus originem trahit: et Christus est principium et causa futuræ vitæ, corporum nostrorum, qui resurgendo, vitam scilicet spirituales, reparavit.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur quod sicut Aug. dicit in eodem libro, non negatur, quin aliquo modo fuerit in Adam Spiritus sanctus, sicut et in aliis iustis, sed quod non sic fuerit in eo, sicut nunc est in fidelibus, qui admittuntur ad perceptionem hæreditatis æternæ statim post mortem.

Ad 3. Neg. minor, ad prob. dicitur, quod ex illa autoritate Augustini non habetur quod angelus, vel homo prius fuerit creatus in naturali libertate arbitrii, quam habuisset gratiam: sed quod ostendit, quid in eis poset liberum arbitrium ante confirmationem, et quid postmodum consecuti sunt per auxilium gratiæ confirmantis.

Ad 4. Neg. minor ad prob. dicitur dupliciter. Primo, quod magister loquitur secundum opinionem illorum, qui posuerunt primum hominem non fuisse creatum in gratia, sed in puris naturalibus. Tunc enim homo non potuisset proficere per meritum.

Secundo, quod etsi homo fuerit creatus in gratia, non tamen habuit ex creatione naturæ, ut posset proficere, sed solum per gratiam superadditam naturæ.

Ad 5. Neg. antec. Ad prob. dicitur, quod cum motus voluntatis non sit continuus, nihil prohibet primum hominem in instanti suæ creationis gratiæ consensisse.

Ad 6. Dicitur ad maiorem, quod licet plus distet natura á gratia, quam gratia á gloria; non tamen sequitur quod sicut homo non est creatus gloriosus, non debuerit creari in gratia: quia gratia est principium merendi gloriam, per actum

enim gratiæ meremur gloriam, et ideo gratia, quæ est principium merendi, non potest esse simul cum gloria: actus autem naturæ non est principium merendi gratiam sed gratia prima datur sine merito: nade bene, et absque ulla repugnantia, natura est producta cum gratia in primo homine.

ARTICULUS II.

Utrum in primo homine fuerint animæ passionēs.

Pro negativa.—Videtur quod in primo homine non fuerint animæ passionēs.

1. Concupiscentia carnis adversus spiritum, est passio animæ, ut patet. Sed in primo homine dum erat in statu innocentie, non erat concupiscentia carnis adversus spiritum. Ergo in primo homine, in statu innocentie non erant animæ passionēs.

2. Corpus Adæ in statu innocentie fuit impassibile. Ergo nec in anima fuerunt passionēs. Conseq. prob. quia anima Adæ erat nobilior corpore.

3. In quo est virtus moralis perfecta, non sunt animæ passionēs. Sed in Adam fuit virtus moralis perfecta. Ergo in eo non erant animæ passionēs. Maior prob. quia per virtutem moralem comprimuntur animæ passionēs.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit in lib. 14. de civit. Dei cap. 10. quod erat in eis, scilicet in primis parentibus, amor imperturbatus in Deum, et quædam aliæ animæ passionēs.

Determinatio.

Distinctio. Passiones animæ sunt in duplici differentia. Quædam ordinantur ad bonum, ut amor et gaudium. Quædam vero ordinantur ad malum, ut timor et dolor.

Manifestatur hæc distinctio. Quia passionēs animæ sunt actus appetitus sensibilis, cujus objectum est bonum et malum. Unde convenienter huiusmodi pas-

ARTIC. II.

siones distinguuntur per bonum et malum, tamquam per propria objecta.

Subdistinctio. Sicut bonum est triplex, scilicet bonum non habitum, quod tamen deberet haberi; bonum præsens, quod scilicet in præsentia habetur; et bonum, quod nondum habetur in præsentia, nec debet haberi; nisi tempore congruo: ita passionēs, quæ respiciunt bonum, sunt in triplici differentia. Quædam respiciunt bonum non habitum, quod tamen in præsentia deberet haberi: ut sunt, cupiditas æstuans, et spes affligens. Quædam respiciunt bonum præsens: ut sunt gaudium et amor. Quædam tandem ordinantur ad bonum non habitum quidem, sed suo tempore habendum, ut sunt desiderium, et spes non affligens.

1.^a CONCLUSIO. In statu innocentie non erant in homine passionēs, quæ sunt circa malum.

Prob. quia in primo statu nullum malum aderat, nec imminebat, ut Aug. dicit 14. de civit. Dei cap. 10.

2.^a CONCLUSIO. In statu innocentie non erant in homine passionēs, quæ sunt circa bonum non habitum, quod esset tunc habendum.

Prob. quia in statu innocentie nullum bonum aberat, quod concupereat bona voluntas, pro tempore illo habendum, ut dicit idem Aug.

3.^a CONCLUSIO. Passiones, quæ sunt boni præsentis, fuerunt in primo homine in statu innocentie, ut sunt gaudium et amor.

4.^a CONCLUSIO. Passiones, quæ sunt circa bonum nondum habitum, sed suo tempore habendum, fuerunt in primo homine in statu innocentie, ut sunt desiderium, et spes non affligens.

Hæc duæ ultimæ conclusiones per se notæ relinquuntur, quia huiusmodi passionēs naturales sunt, et nullum malum ponunt in homine. Manifestum est enim quod Adam amabat, quæ habebat bona, de hisque gaudebat, et quod sperabat, et desiderabat æternam vitam, quam suo tempore fuisset assecutus.

Modus quo erant hujusmodi passiones in primo homine.

Distinctio. Passiones possunt esse in homine dupliciter. Uno modo, ut prævenientes, et impediētes judicium rationis. Alio modo, solum ut consequentes rationis judicium.

1.^a CONCLUSIO. In nobis sunt passiones, non solum ut consequentes, sed etiam ut prævenientes et impediētes rationis judicium.

Prob., quia in nobis appetitus sensualis, in quo sunt passiones, non totaliter subest rationi. Unde potest prævenire actum rationis, et ipsum impedire.

2.^a CONCLUSIO. In homine, in statu innocentiae, non erant passiones prævenientes, nec impediētes judicium rationis, sed solum ut consequentes ad ipsum.

Prob., quia in statu innocentiae inferior appetitus erat rationi totaliter subiectus. Unde non poterat in primo homine esse passiones, nisi ex judicio rationis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod non omnes passiones contingunt ex hoc, quod caro concupiscit adversus spiritum, sed tantum illæ, quæ preveniunt judicium rationis. Unde in Adam, in quo appetitus sensitivus erat perfecte rationi subiectus, nulla fuit passio preveniens rationis judicium; fuerunt tamen aliæ passiones, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod corpus hominis in statu innocentiae non fuit simpliciter impassibile, sed solum quantum ad passiones, quæ poterant removere naturalem dispositionem, ut dicitur quæst. 97. et secundum hunc modum etiam ejus anima fuit impassibilis, quantum nullam habuit passionem prævenientem judicium rationis, cum hoc tamen stat, quod habuerit alias passiones, ut dictum est.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod perfecta virtus moralis non tollit passiones, sed ordinat eas secundum rationis judicium. Unde non sequitur, quod

in Adam non fuerint passiones, sed quod non erant passiones non recte ordinatæ per virtutem moralem.

ARTICULUS III.

Utrum Adam habuerit omnes virtutes.

Pro negativa. = Videtur quod Adam non habuerit omnes virtutes.

1. In statu innocentiae non erat immoderentia passionum ergo. In Adam non fuerunt omnes virtutes.

Prob. conseq. quia quædam virtutes ordinantur ad refrænandam immoderantiam passionum, sicut per temperantiam refrænatur immoderata concupiscentia, et per fortitudinem immoderatus timor.

2. In primo homine non erant passiones respicientes malum, ut dictum est in articulo præcedenti in corpore. Ergo non erant in eo omnes virtutes.

Prob. conseq. quia quædam virtutes sunt circa passiones respicientes malum, ut est mansuetudo circa iras, et fortitudo circa timores.

3. In statu innocentiae non fuit peccatum, nec miseria. Ergo in primo homine in illo statu, non fuit pænitentia, nec misericordia, et hujusmodi virtutes.

Conseq. prob. quia pænitentia est quædam virtus, respiciens peccatum prius commissum, et misericordia est quædam virtus respiciens miseriam.

4. Adam non habuit perseverantiam. Ergo non habuit omnes virtutes. Antec. patet quia peccavit. Conseq. quia perseverantia est quædam virtus.

5. In primo statu non fuit fides. Ergo non fuerunt omnes virtutes. Antec. quia fides importat ænigmaticam visionem, quæ perfectioni primi status repugnare videtur. Conseq. quia fides est quædam virtus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit in quadam homilia (in conc. ad catechum. contra Judæos, Pagan. et Arian cap. 2. á med.) quod *Princeps vitiorum vicit Adam de luto terræ, ad imaginem Dei factum, pudici-*

tia armatum, temperantia compositum, claritate splendidum,

Determinatio.

CONCLUSIO. Homo in statu innocentiae habuit aliquid omnes virtutes.

Hæc concl. prius prob. deinde declar.

Prob. In statu innocentiae homo habebat partem superiorem Deo subiectam, et vires inferiores superioribus, et corpus animæ. Ergo habuit omnes virtutes. Antec. patet ex dictis art. 1. hujus quæst.

Conseq. prob. quia virtutes nihil aliud sunt, quam perfectiones quædam, quibus ratio ordinatur in Deum, et inferiores vires disponuntur secundum regulam rationis.

Diversi modi quibus fuerunt virtutes in primo homine.

Declaratur conclusio quoad illum terminum, aliquid. Sciendum est igitur primo, quod virtutes possunt esse in homine dupliciter. Uno modo, quantum ad habitum, et actum simul. Alio modo quantum ad habitum, sed non quantum ad actum.

Secundo est sciendum, quod virtutes sunt in duplici differentia. Quædam nullam important imperfectionem, neque ex parte actus, neque ex parte materiæ: ut sunt charitas, justitia, etc. Quædam vero important aliquam imperfectionem, vel ex parte actus, vel ex parte materiæ: ut sunt fides, quæ est rei non visæ, et spes, quæ est rei non habitæ, misericordia, pœnitentia, et huiusmodi.

Sciendum tertio, quod imperfectiones importantæ per huiusmodi virtutes sunt in duplici differentia. Quædam opponuntur perfectioni primi status. Et quædam non opponuntur ei.

Tunc ponuntur sequentes propositiones.

1.^a *Propositio.* Virtutes, quæ nullam imperfectionem important, fuerunt in statu innocentiae, in primo homine, quoad habitum, et quoad actum: et per hoc charitas, et justitia, quoad utrum-

que, scilicet quoad actum, et habitum, fuerunt in Adam, utpote quæ nullam important imperfectionem, et hæc est ex se nota.

2.^a *Propositio.* Virtutes, quæ ex parte actus vel materiæ important imperfectionem, quæ tamen imperfectio non opponitur statui innocentiae, potuerunt esse in homine, quoad actum, et quoad habitum: et ideo fides et spes, quamvis dicant imperfectionem, cum fides sit de non visis, et spes de non habitis, tamen utraque in primo homine fuit.

Ratio autem quare imperfectiones importatæ per fidem, et spem non opponantur perfectioni primi status, est quia perfectio primi status non erat tanta, ut se extenderet ad divinam visionem, et ad fruitionem habendam in illo statu, et ideo non videre Deum, et non habere actu beatitudinem, non opponitur perfectioni primi status; et hinc est, quod fides, et spes, quoad habitum, et quoad actum fuerunt in primo homine.

3.^a *Propositio.* Virtutes, quæ important imperfectiones, quæ opponuntur perfectioni primi status, non fuerunt in primo homine, nisi secundum habitum. Et propter hoc pœnitentia, quæ est dolor de peccato commissio, et misericordia, quæ est dolor de aliena miseria, non ponuntur in primo homine in statu innocentiae secundum actum, quia huiusmodi imperfectiones per ipsas importatæ repugnant perfectioni primi status, sed solum secundum habitum. Erat enim primus homo sic dispositus, ut si peccatum præcisset, doleret, et similiter si miseriam in alio videret, eam pro posse repelleret. Secundum quem modum, Aristoteles 4. Ethicor. cap. ult. ponit in studioso verecundiam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur. Quod virtutes non per se ordinantur ad refræandas et repellendas passionibus, sed per se eis convenit moderari. ordinare passionibus; quod autem eas

repellant, et refrænent, accidit ex hoc quia in aliquo subjecto passiones sunt superabundantes, ut est in homine in præsentistatu. Unde temperantiæ et fortitudini per se convenit moderari concupiscentiam, et timorem, tamen eas refrænat, quando immoderatas in aliquo subjecto invenit.

Ad 2. Dicitur, quod passiones respicientes malum sunt in duplici differentia. Quædam habent respectum ad malum proprium ejus, in quo sunt tales passiones: ut sunt timor et dolor. Timor enim, et dolor respiciunt malum timentis et dolentis. Quædam vero respiciunt malum in altero, ut est odium. Passiones igitur, quæ sunt circa malum, quod est in altero, poterant esse in primo homine in statu innocentiae: quia hujusmodi passiones non repugnant perfectioni primi status, poterat enim homo in primo statu, odio habere malitiam dæmonum, sicut et diligere Dei bonitatem. Unde virtutes, quæ sunt circa tales passiones respicientes malum in altero, poterant esse in primo statu, quantum ad habitum, et quantum ad actum.

Virtutes autem, quæ sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, sunt in duplici differentia. Quædam respiciunt solum has passiones, ut est pœnitentia, quæ solum respicit proprium peccatum, et misericordia, quæ respicit miseriam. Aliæ sunt virtutes, quæ non solum sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, sed etiam circa alias passiones, sicut est temperantia, quæ non solum est circa tristitias, sed etiam circa delectationes: et fortitudo, quæ non solum est circa timorem, sed etiam circa audaciam, et spem. Prout igitur hæ virtutes sunt circa passiones respicientes malum in eodem subjecto, non erant in primo statu, nisi secundum habitum, ut de pœnitentia et misericordia dictum est. Sed secundum quod sunt circa alias passiones, erant in primo homine, etiam secundum actum.

Erat enim in primo homine actus temperantiæ, secundum quod est moderativa delectationum, et actus fortitudinis, secundum quod est moderativa audaciæ et spei.

Ad formam igitur argumenti dicitur ad antec., quod in primo statu non erant passiones respicientes malum in eodem subjecto, et propterea non erant in eo virtutes circa has passiones, nisi secundum habitum: erant tamen in eo virtutes, quæ sunt circa passiones respicientes malum in altero, et virtutes, quæ sunt circa passiones, quæ non solum sunt circa malum proprium, sed etiam circa alia, ut dictum est de temperantia, et fortitudine.

Ad 3. patet ex prædictis, quid sit dicendum. Pœnitentia enim, et misericordia non fuerunt in homine, in primo statu nisi secundum habitum.

Ad 4. Dicitur ad antec. quod perseverantia dupliciter sumitur. Uno modo prout est quædam virtus; et sic significat quemdam habitum, quo quis eligit perseverare in bono, et sic Adam perseverantiam habuit. Alio modo, prout est circumstantia virtutis; et sic significat continuationem quamdam virtutis absque interruptione, et hoc modo Adam perseverantiam non habuit.

Ad 5. Neg antec. Ad prob. dicitur, quod imperfectio, quæ per fidem importatur, non repugnat perfectioni primi status, ut in corpore articuli manifestum est.

ARTICULUS IV.

Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum, quam opera nostra.

QUOD FUERINT MINUS EFFICACIA.

Videtur quod opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum, quam opera nostra.

1. Qui habet gratiam copiosiore, operatur magis meritorie. Sed nos habemus gratiam copiosiore, quam primus homo habuerit. Ergo magis meritorie operamur. Maior, quia gratia est radix meriti.

Minor, qui magis indiget gratia, maiorem á Deo, qui magis indigentibus magis subvenit, recipit gratiam. Sed nos magis indigemus gratia, quam indigerit primus homo in statu innocentiae. Ergo maiorem á Deo gratiam consequimur.

2. Qui cum maiori difficultate operatur, magis meretur in operado. Sed nos cum maiori difficultate operamur, quam primus homo. Ergo magis meremur in operando, quam primus homo meruerit.

Maior prob., quia ad meritum requiritur pugna quædam, et difficultas, iuxta illud 2. ad Timoth. 2. *non coronabitur nisi qui legitime certaverit*, et Philos. 2. Ethic. c. 3. dicit. *Quod virtus est circa difficile et bonum*. Minor, quia nunc est maior pugna.

3. Primus homo in primo statu non meruisset tentationi resistendo, ut Magister dicit in 24. dist. 2. sentent. Sed nos meremur resistendo tentationibus. Ergo opera nostra sunt magis meritoria.

Quod fuerint magis meritoria.

Si opera primi hominis in primo statu fuissent minus meritoria, quam sint opera nostra; sequeretur quod homo esset melioris conditionis post peccatum.

Determinatio.

Distinctio. Quantitas meriti ex duobus potest pensari. Primo, ex radice charitatis, et gratiae: et talis quantitas meriti respondet præmio essentiali quod in visione divinae essentiae consistit. Qui enim ex maiori charitate operabitur, perfectius Deo fruetur. Secundo, potest pensari quantitas meriti, ex quantitate operis.

Subdistinctio. Sed quantitas, sive magnitudo operis est duplex, scilicet absoluta, et proportionata, quæ distinctio declaratur exemplo. Vidua enim, quæ misit duo æra minuta in Gazophylacium, minus opus fecit in quantitate absoluta, quam illi, qui magna munera posuerunt. Tamen quantitate proportionali maius opus fecit vidua, quia illa

duo minuta plus excedebant viduæ facultatem, quam munera oblata ab aliis excederent facultates ipsorum, et utraque quantitas meriti, tum absoluta, tum respectiva, respondet præmio accidentali, quod erit gaudium de bono creato.

Est igitur triplex radix meriti, scilicet gratia, quantitas operis absoluta, et quantitas ejusdem operis proportionalis.

1.^a CONCLUSIO. Opera hominis in statu innocentiae fuissent efficaciora ad merendum, quam post peccatum, si attendatur quantitas meriti ex parte gratiæ.

Prob. Quia tunc gratia copiosior fuisset, utpote quæ nullum obstaculum in natura inveniebat.

2.^a CONCLUSIO. Opera primi hominis in statu innocentiae fuissent efficaciora ad merendum, ex quantitate operis.

Prob. Quia primus homo maiora opera fecisset, utpote qui erat maioris virtutis.

3.^a CONCLUSIO. Opera primi hominis erant minus efficacia ex quantitate proportionali operum.

Prob. Quia opera hæc parva magis excedunt potestatem nostram, quam opera magna primi hominis excederent ejus potestatem.

Et hoc, quia nos cum difficultate operamur, ille sine difficultate operatus fuisset. Et hoc, quia nos imbecilles et infirmi, ille fortis et sanus extitisset.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad minorem probationis dicitur, quod nos non indigemus magis gratia, quam primus homo indigerit; ita enim erat ei necessaria gratia ad vitam æternam promerendam, sicut et nobis. Verum tamen est quod nos ad plura indigemus gratia, quam ipse. Indigebat enim gratia primus homo solum ad promerendam æternam vitam: Nos autem indigemus ad multa alia: puta ad remissionem peccatorum, ad infirmitatis sustentationem, et ad alia his similia. Attamen quia in nobis multa obstacula inveniuntur á gratia, quæ non erant in

primo homine, ideo ipse copiosorem gratiam est consecutus.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod difficultas in operando, et pugna pertinent ad quantitatem meriti, secundum quam dictum est, quod opera nostra possunt dici magis meritoria proportionaliter.

Ad 3. Dicitur ad antec. Quod Magister locutus est secundum opinionem po-

nentium hominem non fuisse creatum in gratia. Tunc enim non fuisset ei meritum resistere tentationi, sicut nec nunc est meritum non habenti gratiam. In hoc tamen est differentia quod tunc nulla fuisset difficultas in homine ad resistendum, et ideo magis potuisset sine gratia resistere, quam modo.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 95.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem evellas errorem *Trinitariorum* dicentium; Adam in statu innocentiae numquam habuit, unde posset stare. Si namque in gratia creatus est (ut articuli probatio monstrat) utique habuit, unde posset stare, quoniam gratia potest resistere peccato, ut nunc ex Concilio monstrabitur. Si etiam in gratia creatus non est, sed tamen ante peccatum gratiam habuit (ut, qui recitantur in litera, dicunt) adhuc in statu innocentiae aliquando habuit, unde posset stare. Positio igitur *Trinitariorum* prædicta est contra omnes Theologos: quorum quidam Adamum in gratia creatum, quidam post creationem tantum gratiam ante lapsum habuisse, asserunt, quoniam ipsa *Trinitariorum* positio, Adamum ante lapsum numquam in gratia fuisse, vult. Quod si dicas, non hoc vult positio, sed quod gratia, in qua aliquando fuit Adam, non potuisset in Adam resistere peccato; adhuc positio illa est contra omnes Theologos (cum minima gratia peccato resistere possit) et consequenter fugienda. Nam et scholasticorum omnium communi sententiae in re gravi refragari velle, temerarium est, et scholæ omnium Theologorum concordi de fide, aut moribus, contradicere, si hæresis non est, hæresi proximum est (ut probat Melchior Cano *de locis Theologicis* lib. 8. cap. 4.) sacri enim Doctores ideo nobis dati sunt, ne in errores contra fidem, vel mores nos laberemur, Apostolo teste Ephes. 4. «Ipse dedit quosdam quidem Apostolos, quosdam autem Prophetas, alios vero Evangelistas, alios autem pastores, et Doctores, etc. ut jam non simus parvuli fluctuantes, et circumferamur omni vento doctrinae in nequitia hominum, in astutia, ad circumventionem erroris.» Ex hoc Apostoli dicto nonne patet, quod sacri Theologi, atque Doctores à Deo dati fuere, «ne circumferamur, instar pulveris, quem projicit ventus à facie terræ, omni vento doctrinae ad circumventionem erroris?» Quocirca impossibile non absque causa videtur, ut illi omnes concorditer errant, qui, ne alii errarent, à Deo missi sunt. Cæterum ad prædicti erroris damnationem canonicam proprius accedamus. *Secundo* igitur habes: quomodo per rationem ostendas, hunc merito fuisse damnatum à Scripturis Eccl. 7. *Deus fecit hominem rectum*. Quam rectitudinem, quid esset, vides in corpore articuli, ex Augustino. Item à Concil. Trid. sess. 3. decret. 1. «Si quis Adam non constitetur, cum mandatum Dei in Paradiso fuisset transgressus, statim sanctitatem, et justitiam, in qua positus erat, amisisse, incurrisseque pro offensa prævaricationis hujusmodi iram, et indignationem Dei; Anathema sit.» Ecce; quod secundum Concilium Adam erat positus in sanctitate, et justitia. Habebat ergo, unde stare posset. *Consequentia* patet per idem Concilium sess. 6. cap. 13. inquiens. «Quæ divinae legis doctrina à regno Dei non solum infideles excludit, sed et fideles quoque fornicarios, adulteros, molles, masculorum concubitores, fures, avaros, ebriosos, maledicos, rapaces, cæterosque omnes, qui lethalia committunt peccata, à quibus cum divinae gratiae adjumento abstinere pos-

sunt, et pro quibus á gratia Christi separantur.» Cum ergo, secundum Concilium, homines in statu naturæ corruptæ possint á mortalibus peccatis per Dei gratiam abstinere, multo magis homo in statu innocentiae per Dei gratiam, quam (secundum idem Concilium, ut supra) habebat, poterat abstinere á peccato, et consequenter habuit, unde stare posset. Item idem Concil. eadem sess. canon. 22. ait. «Si quis dixerit, justificatum vel sine speciali auxilio Dei in accepta iustitia perseverare posse, vel cum eo non posse, Anathema sit.» Quibus subsumas tu quod primo homini jam in statu innocentiae sanctitatem, atque iustitiam habenti auxilium Dei speciale præstato fuit secundum illud Sap. 10. *illum, qui primus formatus est, custodivit.* Loquitur hic textus de sapientia divina, et de custodia speciali. Alioquin nil peculiare videretur dicere factum circa primum hominem, cum Deus custodia communi custodiat omnes. Transeo, quod illud Gen. 2. «posuit Deus Adam in paradiso, ut operaretur, et custodiret illum,», exponitur á Doctoribus nonnullis sic. Ut ipse, scilicet, Deus, *custodiret illum*, Adamum. Poterat quidem Deus etiam extra paradisum custodire hominem, sed voluit quoque exterius occasionem præbere Adamo, qua monstraretur omnibus, quod speciale auxilium divinum Adamo ipsi aderat. Habuit ergo Adam tunc, unde stare posset, etiam in hoc sensu, idest, in sanctitate, et iustitia accepta perseverare. Sed abnuvit, et libere quidem. Alioquin, si omnino non potuisset stare, idest, saltem peccato resistere, non peccasset. Unde August. in lib. 3. de libero arbitrio cap. 18. «Hoc brevissime tene, quæcumque ista causa est voluntatis, si non ei potest resisti, sine peccato ceditur, si autem potest, non ei cedatur, et non peccabitur. Hæc ille. Pro meliori dictorum captu vide 2. 2. qu. 189. art. 8. Vide etiam Veritates aureas super totam legem veterem, Genes. 4. concl. 7. ut nullum cogi ad peccatum, ita, quod non possit ei resistere, cognoscas á fortiori. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica consolidetur doctrina hæc, et declaratur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem concordare valeas dicta hæc, et similia. Videlicet, legitur Gen. 2. de Adamo: *factus est homo in animam viventem.* Si in animam viventem, cum anima excellenter vivens, idest intellectiva non invenitur in inferioribus, nisi conjuncta sensitivis potentiis, atque ideo passionibus, ergo insinuavit per hoc Scriptura, quod in primo homine fuerunt animæ passiones. Ex alia parte passiones peccatorum Roman. 7. «cum essemus in carne, passiones peccatorum, quæ per legem erant, operabantur in membris nostris, ut fructificarent morti.» Item passiones animæ dicuntur desideria carnis quibus (scilicet inordinate sumptis) *caro concupiscit adversus spiritum.* Gal. 5. Passiones igitur animæ in statu innocentiae habuit Adam per illam Gen. auctoritatem: et non habuit eas per auctoritates alias. Nam in statu innocentiae non erant peccata, neque mors: neque caro spiritui rebellis erat. Quomodo itaque stent hæc Scripturæ dicta simul, ex articuli ratione monstrare licet, ut prædictum est. *Secundo* habes: quomodo per rationem hujusmodi Scripturas, quatenus in Adam ponunt, vel non ponunt animæ passiones, declares, probes, et in vero sensu tuearis. *Tertio* vides: quomodo ex his, similibusque vicissim Angelica doctrina præsens consolidetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem evellas errorem *Trinitariorum* (sup. ar. 1.) dicentium, quod Adam in statu innocentiae nunquam habuit, unde stare posset, si enim Adam omnes virtutes habuit, ut articulus dicit, utique habuit, unde stare posset, ut patet. Non solum ergo articulus *primus*, sed etiam hic tertius, errorem hunc expugnat. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hunc merito damnari á, etc. ut supra art. 1. *Tertio* habes: quomodo per rationem monstrares, Concilia, etc. (ut ibi) pro quanto ponunt saltem virtualiter omnes virtutes in Adam, recte sentire, eorumque veros sensus et declarare, et probare, atque tueri valeas. Dixi *ly saltem virtualiter*, quia cum gatia trahat secum omnes virtutes, veluti mater suas filias, ut constat ex 1. 2. q. 63. ar. 3. et q. 110. á 3. 4. ponens gratiam in aliquo ponit per hoc in eo omnes virtutes, etiam quod nihil aliud exprimat.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam sacram rec-

te virtualiter, tamquam ab oppositis dixisse, quod opera hominis in statu ante peccatum fuissent magis meritoria, quam post peccatum. Dixit autem modo prædicto istud tunc, quando de operibus peccatorum loquens agebat Sap. 3. "Vacua est spes illorum, et labores sine fructu, et inutilia opera eorum., Quasi dicat: Ex peccatis nullus reportatur fructus, nulla utilitas, sed vacuitas quædam, et nihilum. Item Eccles. 6. "Non te extollas in cogitatione animæ tuæ, ne forte elidatur virtus tua per stultitiam, et folia tua comedat, et fructus tuos perdat, et relinquaris, velut lignum aridum in eremo., Quasi dicat. Ex peccato præsertim extollentiæ cordis, idest, superbiæ eliditur virtus hominis, folia bona, fructusque perduntur, stultitia causatur, et ariditas instar deserti relinquitur, et consequenter ex peccatis nullus reportatur fructus, nulla utilitas, sed vacuitas quædam, et nihilum. Item Roman. 6. "quem fructum habuistis tunc in illis, in quibus nunc erubescitis?., Nam *stipendia peccati mors*. Quasi dicat: Clarum est, quod vos ex peccatis vestris nullum reportastis fructum, immo confusionem magnam erubescere vos facientem, et mortem. Idem et hoc significare voluit Isa. 1. *qui dereliquerunt dominum, confundentur ab idolis* (idola sunt singula illa, quæ peccatores sibi, derelicto Deo vero statuunt pro ultimo fine, ut sunt illa, quibus peccatur mortaliter) "quibus sacrificaverunt, et erubescetis super hortis, quos elegeratis, cum fueritis velut quercus defluentibus foliis, et velut hortus absque aqua. Et erit fortitudo vestra, ut favilla stuppæ, et opus vestrum quasi scintilla, et succendetur utrumque simul, et non erit, qui extinguat." Hucusque Isaias: excepta parenthesis. Quasi ultra id, quod supradictum est per ultima verba damnum ex peccatis veniens concludendo dicat: Ex peccatis fortitudo peccantium, operaque taliter comburuntur, idest citissime consumuntur, atque radicitus, ut nullum remedium humanum pro extinguendo tali incendio sufficiat. Ecce, quanta ruina ex peccatis, quam ideo non sine causa impietatem peccati vocavit psal. 31. Tu, inquit, *remisisti impietatem peccati mei*. Hoc est. Ruina excitata à peccato causatis succurrere possit, ita ut à præcipitando semper in pejus peccatorem ipsum desistant. Numquid non et Lucas c. 7. hoc idem significavit per hæc verba: "Accessit Jesus, et tetigit loculum, hi autem, qui portabant, steterunt?" Utique. Nam mortuus peccatorem, mors peccatum, portantes mortui impietatem prædictam peccati mystice representabant. Vide 1. 2. q. 109. a. 8. et notato in textu corpus peccati impietatem, scilicet quod peccator in mortali existens non potest stare diu, quin in aliud mortale cadat. Quam impietatem et in eodem sensu, licet sub aliis verbis, tetigerat olim Psal. 124. *Declinantes autem in obligationes*, ac si dixisset, quod peccatum primum cuiusque est obligatio quædam ad cadendum iterum in aliud, idest, obligat quasi, idest, fere constringit peccatorem ipsum ad malum taliter, ut diu continere se non possit, ne denuo in aliud, et plerumque in deterius cadat, nisi cito per dignam penitentiam illud primum diluatur. Peccatum ergo mox, ut factum fuerit, incipit crudeliter persequi, et continue persequitur peccatorem ipsum, qui fecit illud, nec umquam à tali persecutione cessat, donec totaliter præcipitet eum, juxta illud Psal. 50. *Peccatum meum contra me est semper*. En, quanta impietas peccati. Sed ad rem nostram. Cum igitur scriptura sacra nullam ex peccato, quantum est de natura peccati, utilitatem, immo damnum maximum provenire testetur, patet, quod ipsa per antedicta voluit fateri, quod homo post peccatum non est factus melioris conditionis, quam prius, imo quod nec remansit conditionis æqualis. Consequenter ergo inferre voluit, quod opera hominis in statu innocentiae fuissent efficaciora ad mendum, quam opera post. Hoc autem, quomodo recte à scripturis fuisse dictum ostendere per rationem valeas, habes ex articulo, ut in principio dictum est. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturas illas, pro quanto præmissum de merito operum hominis sensum concludunt, et declares, et probes, et pro veritate defendas. *tertio* vides: quomodo ex his, atque similibus articuli hujus doctrina Angelica visum delectetur, atque confirmetur.

QUÆSTIO NONAGESIMA SEXTA.

DE DOMINIO, QUOD HOMINI IN STATU INNOCENTIE COMPETEBAT, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de dominio, quod competebat homini in statu innocentie.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo, utrum homo in statu innocentie animalibus dominaretur.

Secundo, utrum dominaretur omni creaturæ.

Tertio, utrum in statu innocentie omnes homines fuissent æquales.

Quarto, utrum homines hominibus dominarentur in illo statu.

ARTICULUS I.

Utrum Adam in statu innocentie animalibus dominaretur.

Pro negativa. — Videtur quod Adam in statu innocentie non dominaretur animalibus.

1. Si Adam dominatus fuisset animalibus, non fuisset necessarium, ut ministerio angelorum adducerentur ad ipsum, quando eis nomen imposuit, ut Aug. 9. super Gen. ad lit. cap. 14 dicit fuisse factum.

2. Ea, quæ abinvicem discordant, non recte sub uno dominio congregantur. Sed multa animalia naturaliter abinvicem discordant, sicut ovis et lupus. Ergo omnia animalia sub hominis dominio non continebantur.

3. Homo non indigebat animalibus in statu innocentie, sed solum post lapsum indiguit, ut Hieronymus innot. Ergo ad minus usus domini super animalia non competebat homini ante peccatum.

4. Ad animalia non fertur præceptum. Ergo animalia non erant sub dominio hominis. Antec prob. Quia præceptum non fertur nisi ad habentem rationem. Conseq. quia Domini est præcipere.

ARTIC. I.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Est sententia Genes. 1. ubi dicitur de homine: *ut præsit piscibus maris, volatilibus cali, et bestiis terræ.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Adam in statu innocentie dominabatur animalibus omnibus, ita ut omnia animalia ei obedirent.

Prob. Omnia, quæ erant homini naturaliter subjecta, obediebant Adamo in statu innocentie, et ipse eis dominabatur. Sed omnia animalia sunt homini naturaliter subjecta. Ergo in statu innocentie omnia obediebant Adam.

Maiores probatur, quia inobedientia ad hominem eorum quæ sunt ei naturaliter subjecta, secuta est in pœnam peccati inobedientie hominis ad Deum: unde in primo statu nihil eorum quæ naturaliter homini subijciuntur, ei repugnassent.

Minor probatur tripliciter.

Primo. Imperfectiora cedunt in usum perfectiorum. Sed animalia sunt imperfectiora hominibus. Ergo animalia naturaliter cedunt in usum hominis, et ei naturaliter sunt subjecta.

Maiores hujus declaratur à simili in generatione rerum. In qua apparet ordo, quod semper imperfectiora sunt propter perfectiora, ut materia est propter formam. Sic, et in usu rerum, semper imperfectiora cedunt in usum magis perfectiorum.

Secundo. Divinæ providentie ordo hoc exigit, ut inferiora per superiora gubernentur. Sed homo est supra cetera animalia, utpote qui est ad Dei imaginem factus. Ergo Deus alia animalia per hominem convenienter gubernat, eique subjecta esse voluit.

Tertio. Ei, qui habet prudentiam universalem et per essentiam, subijcitur naturaliter id quod habet prudentiam particularem, et per participationem. Sed homo habet prudentiam per suam essentiam, alia vero animalia per æsti-

mativam naturalem participant aliqualem prudentiam particularem. Ergo naturaliter homini subjiuntur, qui habet universalem et essentialem prudentiam.

Maior prob., quia omne, quod est tale per participationem, subditur ei, quod est tale per essentiam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. sequela. Non enim sequitur quod Adam dominabatur animalibus, ut posset illa tam cito congregare. Hoc enim non poterat fieri per ejus virtutem, sed per superiorem, scilicet per virtutem Dei, vel angelorum.

Aliorum responsio.

Ad 2. Quidam dicunt quod animalia, quæ nunc sunt ferocia, et occidunt alia animalia, in statu illo fuissent mansueta, et circa hominem, et circa alia animalia.

Reprobatio.

Sed hoc est omnino irrationabile. Quia quibusdam animalibus naturaliter convenit comedere aliorum animalium carnes ut Beda dicit in cap. 1. Gen. Et cum naturæ animalium non sint mutatae propter hominis peccatum, necesse est, ut discordia inter quædam animalia sit naturalis, et fuisset in statu primo.

Vera responsio.

Dicitur ergo, quod quamvis fuisset hæc naturalis discordia inter animalia, non tamen propter hoc subtraherentur ab hominis dominio, sicut nec nunc propter eandem discordiam subtrahuntur a Dei providentia et dominio, cujus providentiæ homo fuisset executor, sicut nunc apparet in animalibus domesticis; ministrantur enim per hominem falconibus carnes gallinarum.

Unde ad formam argumenti simpliciter neg. minor. Ea enim, quæ naturaliter discordant, non possunt redigi sub uno, taliter quod unum eorum alteri sit subjectum, tamen quod reducantur utraque sub dominio unius tertii, hoc non inconvenit, immo est necessarium.

Ad 3. Dicitur ad antec. Quod licet

homo non indigeret in statu innocentiae animalibus ad necessitatem corporalem, puta propter indumentum, cum esset nudi absque erubescencia, nec propter cibum, cum de lignis paradisi vesceretur, aut ad vehiculum, propter corporis robur; indigebat tamen eis ad scientiam experimentalem de naturis eorum sumendam. Quod significatum est per hoc, quod Deus ad eum animalia adduxit, ut eis nomina imponeret, quæ eorum naturas designant.

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod animalia tunc per seipsa homini obediissent per naturalem æstimationem, secundum quam aliquantulum prudentiam participant: sicut modo quædam animalia sequuntur duces, ut sunt grues et apes, et sicut nunc quædam domestica animalia homini obediunt.

ARTICULUS II.

Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas.

Pro negativa.—Videtur quod homo non habuisset dominium super omnes alias creaturas.

1. Materia corporalis non obedit ad nutum etiam sanctis angelis, ut Aug. dicit 3. de Trin. c. 8. Ergo multo minus obediisset homini.

Conseq. prob., quia angelus naturaliter est maioris potentiae, quam homo.

2. Homo non dominaretur in primo statu plantis. Ergo non habuisset dominium super alias omnes creaturas.

Antec. prob. Quia nutritiva, augmentativa, et generativa, non sunt aptæ obedire rationi ut apparet in homine. Sed in plantis sunt hæc vires. Ergo non obediunt rationi, secundum quam competit homini dominium.

3. Quicumque dominatur alicui rei potest illam rem mutare. Sed homo non potuisset mutare cursum cœlestium corporum: hoc enim solius Dei est, ut Dion. dicit in Epistola ad Polycarpum. Ergo non dominabatur eis.

Genes. 1. dicitur de homine. *Ut præsit universæ creaturæ.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Homo in primo statu non dominabatur angelis, sed animalibus imperando, plantis vero et inanimatis dominabatur, non imperando, nec eorum naturalem ordinem immutando, sed eis utendo absque ullo impedimento, ad sui commodum et utilitatem.

Prob. Sicut se habet homo in dominando his, quæ sunt in seipso, sic se habet in dominando omnibus creaturis, quæ sunt extra ipsum. Sed in homine ratio non habet locum subjecti, sed dominantis, vires sensitivæ sunt subjectæ imperio rationis, vires vero naturales et corpus subjiciuntur eidem, non per imperium, sed per hoc quod ratio eis uti potest. Ergo pariter homo non dominatur angelis, sed animalibus per imperium, plantis vero, ac rebus inanimatis dominatur per liberum ipsorum usum.

Maior prob. Quia in homine sunt quodammodo omnia, et ideo convenienter ex modo, quo homo dominatur his, quæ sunt in ipso, potest dignosci modus, quo aliis dominatur.

Minor declaratur. In homine enim sunt quatuor consideranda, scilicet ratio, vires sensitivæ, vires naturales, et corpus. Per rationem convenit homo cum angelis; per vires sensitivas cum animalibus; per vires naturales scilicet generativam, nutritivam etc. cum plantis; et per corpus cum inanimatis. Quia igitur in homine ratio non est dominata, sed dominans, sequitur quod homo angelis non dominetur, eo quod angelus sit supra rationem. Ex hoc quod suis viribus sensitivis dominatur imperando, sequitur quod hoc eodem modo animalibus dominetur. Unde ante peccatum sicut erant homini subjectæ vires sensitivæ absque ulla repugnantia, sic ei animalia subjiciebantur: et sicut per peccatum cessa-

vit obedientia harum virium rationi, ita et animalium: et sicut viribus naturalibus, et corpori non dominatur homo præcipiendo, sed solum per liberum usum ipsorum, sic dominatur homo rebus inanimatis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. Quod materia prima non obedit angelis, nec hominibus ad nutum, ex quo sequitur, quod angelus et homo non domineantur materiæ primæ præcipiendo, sed tamen dominantur utendo ea absque impedimento.

Ad 2. Eodem modo dicitur, probat enim solum quod homo non dominetur plantis per imperium, cum quo stat, quod dominetur eis per liberum usum.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod quicumque dominatur præcipiendo, potest illam rem mutare; sed si dominetur solum per usum, non potest illam mutare, sed solum ea cum suo ordine uti.

Ad argumentum pro altera parte dicitur, quod sensus auctoritatis scripturæ est, quod homo præerat omni creaturæ quæ non est ad imaginem Dei: et sic excluduntur angeli ab ejus dominio.

ARTICULUS III.

Utrum homines in statu innocentiae fuissent æquales.

Pro affirmativa.—Videtur quod homines in statu innocentiae omnes fuissent æquales.

1. *Ubi non deliquimus, omnes sumus æquales*, ait Gregorius in Past. part. 2. c. 6. Sed in statu innocentiae non fuisset delictum. Ergo omnes fuissent æquales.

2. Inter quos est mutua dilectio, est æqualitas. Sed inter homines in primo statu abundabat mutua dilectio. Ergo omnes erant æquales.

Maior, quia similitudo et æqualitas est ratio mutuae dilectionis, secundum illud Eccles. 3. *Omne animal diligit sibi simile, sic et omnis homo proximum sibi.*

3. Cessante causa, cessat effectus. Sed in primo statu non erat aliqua causa inæqualitatis inter homines. Ergo omnes erant æquales.

Minor probatur, quia in statu præsentis causa inæqualitatis inter homines videtur esse, vel ex parte Dei, qui quosdam pro meritis præmiat, et quosdam pro culpa punit; vel ex parte naturæ, propter cujus defectum multi nascuntur debiles et orbiati, quidam vero fortes et perfecti, quorum neutrum fuisset in statu innocentie.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ad Romanos 13. dicitur, *quæ à Deo sunt, ordinata sunt.* Ordo autem maxime videtur in disparitate consistere: dicit enim Augustinus 19. de civitate Dei cap. 13. *Ordo est parium dispariumque rerum sua cuique loca tribuens dispositio.* Ergo in primo statu, qui decentissimus fuisset, disparitas inveniretur.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Necesse est dicere quod in primo statu fuisset disparitas, quantum ad sexum.

Prob. Quia sine disparitate sexus non fuisset generatio.

2.^a CONCLUSIO. Necesse est ponere in primo statu disparitatem, quantum ad ætatem.

Prob. Quia alii ex aliis nati fuissent, et per consequens diversæ fuissent ætatis.

3.^a CONCLUSIO. Quantum ad animam, potuit esse disparitas in primo statu inter homines, quoad iustitiam et scientiam.

Prob. Quia homo non operabatur ex necessitate, sed ex liberi arbitrii libertate. Ex quo ratio habet quod homo possit magis et minus animam applicare ad aliquid faciendum, vel volendum, vel cognoscendum: unde quidam magis profecissent in iustitia et scientia, quam alii.

4.^a CONCLUSIO. In primo statu pote-

rat esse disparitas inter homines etiam ex parte corporis.

Probatur, quia corpus humanum non erat totaliter exemptum à legibus naturæ, quin ab exterioribus agentibus ali-quod commodum aut auxilium reciperet, magis et minus, cum etiam cibis eorum vita sustentaretur. Et sic nihil prohibet dicere, quin secundum diversam dispositionem aëris, et diversum situm stellarum, aliqui robustiores corpore generarentur quam alii, et majores, et pulchriores, et melius complexionati.

5.^a CONCLUSIO. Disparitas, sive quantum ad animam, sive quantum ad corpus, in primo statu nullum posuisset defectum in his quæ excederentur.

Hæc ex dictis manifesta relinquitur; dictum est enim quod in illo statu nullum aderat malum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod Gregorius in illis verbis intendit tantum excludere à primo statu disparitatem quæ erat secundum differentiam iustitiæ et peccati, cum quo stat quod potuerint esse aliæ disparitates.

Ad 2. Negatur maior, potest enim etiam inter inæquales esse mutua dilectio. Ad probationem dicitur, quod æqualitas non est causa dilectionis mutue, sed æqualis dilectionis: unde potest esse maior dilectio inter inæquales, puta inter patrem et filium, quam inter æquales, puta inter duos fratres.

Ad 3. Negatur minor, ad probationem dicitur, quod causa disparitatis in illo statu fuisset, tum ex parte Dei, qui quosdam magis, et quosdam minus sublimasset, et ex parte naturæ secundum modum prædictum, producendo aliquos fortiores, pulchriores, etc. secundum dictum modum.

ARTICULUS IV.

Utrum in statu innocentie homo homini dominaretur.

Pro negativa. = Videtur quod homo

in statu innocentiae homini non dominabatur.

1. Augustinus dicit lib. 19. de civitate Dei cap. 13. *Hominem rationalem ad imaginem suam factum, non voluit Deus nisi irrationalibus dominari: non hominem homini, sed hominem pecori.*

2. Illud quod est introductum in pœnam peccati, non fuisse in statu innocentiae. Sed hominem subesse homini introductum est in pœnam peccati. Ergo in statu innocentiae non erat homo homini subjectus.

Minor probatur, dictum est enim mulieri post peccatum, *sub potestate viri eris*, Gen. 3.

3. Si in primo statu homo homini dominabatur, homines in illo statu caruissent libertate. Sed hoc est inconveniens. Ergo homo homini non dominabatur.

Sequela conditionalis probatur, quia dominium libertati opponitur; et sic illi qui sub aliorum dominio extitissent, fuissent sine libertate.

Subsumptum probatur, quia libertas est unum de præcipuis bonis quod in statu innocentiae non defuisset, ut Augustinus dicit 14. de civitate Dei cap. 10.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Inter angelos quidam aliis dominantur. Ergo non est contra dignitatem primi status, ut homo homini dominaretur.

Antecedens probatur, quia ideo unus ordo vocatur dominationum.

Consequentia probatur, quia conditio hominum in statu innocentiae non erat dignior quam cognitio angelorum.

Determinatio.

Distinctio. Dominium accipitur dupliciter: uno modo proprie secundum quod opponitur servituti; et sic dominus dicitur, cui aliquis subditur ut servus: alio modo communiter accipitur dominium, secundum quod refertur ad subjectum, qualitercumque ei subijciatur; etsic etiam

ille qui habet officium gubernandi et dirigendi liberos, dominus dici potest, ut est pater vel magister.

1.^a CONCLUSIO. In primo statu homo homini non dominabatur, dominio proprie dicto.

Prob. dominium quod non potest esse sine pœna subditorum, non poterat esse in primo statu. Sed dominium proprie acceptum non potest esse sine pœna subditorum. Ergo non erat tale dominium in primo statu.

Maiores est manifesta ex dictis: nulla enim pœna nec malum poterant esse in primo statu.

Minor probatur, quia servus in hoc differt a libero. quod *liber est causa sui* ut dicitur 1. Metaph. *servus autem ordinatur ad alium*. Tunc ergo aliquis dominatur alicui, ut servo, quando eum ordinat ad propriam ipsius dominantis utilitatem; et quia unicuique est appetibile proprium bonum, et per consequens contristabile est unicuique, quod illud bonum quod deberet esse suum, cedat alteri tantum, et non sibi; ideo tale dominium non potest esse sine pœna subjectorum.

2.^a CONCLUSIO. In primo statu fuisset dominium unius hominis ad alterum, communiter juxta secundum modum.

Probatur primo, quia in tali dominio dirigitur subditus in proprium bonum, et non in bonum domini.

Secundo. Socialis vita multorum non potest esse, nisi aliquis præsideat qui ad commune bonum intendat. Sed in primo statu fuisset hominum socialis vita. Ergo necessarium fuit ut aliquis præsideret, qui ad bonum commune intenderet.

Maiores patet, quia multi per se ad multa intendunt: unus vero ad unum. Et ideo Philosophus in principio politicorum dicit, quod quandocumque multa ordinantur ad unum, semper invenitur unum principale dirigens.

Minor, quia homo naturaliter est animal sociabile.

Probatur secundo eadem minor, quia si unus homo in primo statu habuisset super alium eminentiam scientiæ et justitiæ, conveniens fuisset ut aliis præderet, ut in aliorum utilitatem his uti posset.

Et confirmatur autoritate 1. Petri 4. dicentis: *unusquisque gratiam, quam accepit in alterutrum, illam administrantes.* Et divus Augustinus 19. de civitate Dei cap. 14. *Iusti non dominandi*

cupiditate imperant, sed officio consulendi, hoc naturalis ordo præscribit, ita Deus hominem condidit.

AD ARGUMENTA.

Ad omnia argumenta simul dicitur, quod probant solum quod homo alteri non dominabatur, dominio proprie sumpto, quod verum est: sed tamen fuisset dominium hominis ad hominem improprie, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 96.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte Gen. 1. de homine fiendo dictum fuisse: «Ut præsit piscibus maris, et volatilibus cæli, et bestiis terræ, omnique reptili, quod movetur in terra.» Ubi dominium hominis scilicet per omnia animalia designatur. Item Eccl. 17. hoc idem designando dicitur. «Deus creavit de terra hominem,» etc. posuit timorem illius super omnem carnem, et dominatus est bestiarum, et volatilium. Quin et per eandem rationem ostendere potes, Philosophum recte in prædicamentis dixisse. «Nos sumus quodam modo domini omnium.» *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissum scripturæ sensum et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Gen. c. 1. de homine fiendo recte dictum fuisse: *Ut præsit universæ terræ.* Nota, quod *ly terræ* excludit Angelos ab ista præsentia, qua homo constituitur ibi dominus. Item, quomodo ostendas, recte de homine dictum Eccles. 17. «Deus dedit illi potestatem eorum, quæ sunt super terram. Item Sapien. 1. Et illum, qui primus formatus est à Deo pater orbis terrarum, custodivit.» Ubi vides, quod Adam vocatur pater orbis terrarum, tanquam dominus legitimus, non tyrannicus. Dominus enim est etiam pater subditorum in quantum secundum leges justas, atque ideo ex amore confectas eos regit, atque gubernat: tyrannus autem non est pater subditorum suorum, sed injusta noverca. *Secundo* habes: quomodo per rationem hujusmodi scripturas, in quantum dicunt dominium hominis super creaturas, et in sensu sano intelligas, et declares, et probas tuearis. *Tertio* vides: quomodo ex his, similibusque vicinis Angelica doctrina præsens declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem convellas errorem Almarici dicentis, si Adam, et Eva in justitia permansissent, nullam fuisse sexuum differentiam, sed æque, ac Angelorum multiplicatio fuisset hominum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hunc esse merito damnatum extra de summ. Tri. et fi. cath. *Damnamus.* Ibi enim sic ab *Innocentio* Papa dicitur: «Reprobamus etiam, et condemnamus perversissimum dogma impii Almarici, cujus mentem sic pater mendacii excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica, quam insana sit censenda. Ubi nota secundum contextum, et dominum Franciscum Pegnam, sive Peniam Scholiatorem Dir. Inquisit. 1. p. scho. 1. quod per *ly dogma* intelligitur universaliter quodcumque ejus dogma, unde et subjungitur absque limitatione *ly ut ejus doctrina*, etc. Positio igitur antedicta de sexuum indifferentia, cum sit doctrina Almarici, ibi condemnata jure intelligitur. Ibi damnatum à scriptura Gen. 1. *Masculum et feminam creavit eos.* Hic namque tamquam in principiis denotatur, quod disparitas quantum ad sexum fuisset in principiis suis filiis etiam in statu innocentie, in quo principia

ipsa tunc erant. *Tertio* habes: quomodo per rationem ostendas, prædictum Concilium atque scripturam, pro quanto sexuum differentiam in hominibus generandis in statu innocentie ponunt, pro tanto enim et Almarici error solum adductus est, pro quanto ipsam negabat, et intelligas, et declares, et in vero sensu probando tuearis. Vide notationem utilissimam de similibus sup. q. 37. art. 2. circa finem appendicis insertam. Item damnatum á veritatibus aureis super totam legem veterem *Genes. 1. concl. 23. Quarto* habes: quomodo per rationem monstres, Apostolum merito virtualiter tanquam in radice dixisse, quod homines in statu innocentie geniti non fuissent aequales. Sic autem dixit hoc Ro. 13. *quæcumque á Deo sunt, ordinata sunt.* Nam in disparitate ordo consistit, cum secundum Aug. 19. de Civ. Dei. c. 13. "ordo sit parium, dispariumque rerum, sua cuique loca tribuens, dispositio." Qui ergo dicit *quæ sunt á Deo, ordinata sunt*, is radicaliter dicit, quod res ipsæ á Deo existentes sunt dispares.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem aptissime damnatam eludas vitam *Sarrabaitarum*, qui in libertatis spiritu vivunt sub habitu monachorum, sub prætextu libertatis, hi tanta facinora committunt, ut B. Augustinus, teste Prateolo, vitam eorum tamquam execrandam interdicat Christianis. Ex articulo igitur hoc tali ratione evincas. Si majoribus subijci ab eisque secundum Deum gubernari, non erat contra statum, immo statui quadrabat innocentie, utique nolle subijci majoribus, ab eisque secundum Deum gubernari statum dici noxium peccati, et miserie. Quid huic rationi portæ inferorum respondebunt? "Muta profecto lient labia dolosa, et impii in tenebris conticescent." *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, prædictam libertatem falsam merito damnatam intelligi, et esse á sacris literis, dum ad oppositum ejus ferventissime nos commonendo inducunt dicentes Eccles. sexto. "Fili á juventute tua excipe doctrinam, et usque ad canos invenies sapientiam. In opere ipsius exiguum laborabis, et cito edes de generationibus illius. Quam aspera est nimum sapientia indoctis hominibus, et non permanebit in ea excors. Audi, fili mi, et accipe concilium intellectus, et ne abjicias consilium meum. Injice pedem tuum in compedes illius, et in torques illius collum tuum: subijce humeram tuam, et porta illam, et ne accedieris in vinculis ejus. In novissimis enim invenies requiem in ea, et convertetur tibi in oblectationem. Et erunt tibi compedes ejus in protectionem fortitudinis, et bases virtutis, et torques illius in stolam gloriæ. Decor enim vite est in illa, et vincula illius alligatura salutis." Vincula ergo sapientie, idest Dei, sunt alligatura salutis, compedes ejus fortitudo virtutis: torques illius stola gloriæ. Ergo ab oppositis, libertas illa falsa (hæc est libertas ab his vinculis, compedibus, torque) est alligatura mortis, est enervatio virtutis, est indumentum ignominie. Nam libertas vera est: ad quam nos ibi hortabatur ecclesiasticus. Item damnatam á Concilio *Senonensi* in ejus præfatione, sic: "Qua in re liquido ostendit, quam ignarus, quamque in divinis scripturis parum esset exercitatus. Intelligere siquidem debuerat ex aper-tissimis Sacre Scripturæ documentis, quod vera libertas Christianorum, qua fideles Christus liberavit, non libertas est carnis, sed spiritus, per quam mortificatur caro cum suis concupiscentiis, spiritus autem vivificatur. Adversatur enim prorsus libertati spiritus libertas carnis, ut præclare sub typo Isaac, et Ismael Saxe, et Agar, ad Galatas Apostolum deducit." Ex concilio igitur patet, quod ignari admodum sunt scripturarum sanctarum illi, qui nomine libertatis Christianæ utuntur in relaxando habenas carni, vel (ut breviter dicam) in vivendo pro suo libito. Loquitur ibi concilium contra *Arium*, qui jejunia ab Ecclesia indicta volebat servari, nec sacris Ecclesie legibus obtemperari, ne legi viderentur fideles obnoxii, et per consequens in servitute redigi Christiano populo minus convenientem. Unde contra illum ait: "Qua in re liquido ostendit, quam ignarus, etc." Item damnatus á, etc. ut in notatione post *ad tertium*. Item damn. á facto Dei; Gen. 2. Postquam enim animam libertate præditam in Adami corpus inspiravit, mox jam in paradysum translato præcepit: "Ex ligno scientie boni, et mali ne comedas." Numquid non sua libertas á Deo? Uti-

que. Cur ergo eum ligat præcepto, et quidem sub pœna mortis? En tentatio prima diaboli ad Evam, Gen. 3. *Cur præcepit vobis Deus*, etc. idest cur vestram libertatem ligavit? A quo sane diabolo homines nequam, tamquam á suo patre, tentationem hanc mutuant, ut é paradiso cœlesti Christianos excludant, quemadmodum sic diabolus primos parentes é terrestri simul excluserat. Non ergo novum quid nobis afferunt *Actius, Lutherus, Sarraibaitæ*, ac similes, sed quod in antiqui serpentis officina viderunt, hoc instaurare conantur. Ad rem demum 2. *Geneseos*. Dat præceptum Deus Adamo, quem jam jam fecerat liberum, ut facto isto aptissime demonstret, salubria præcepta non esse contra libertatem hominibus á Deo datam, immo etiam libertatem ideo hominibus datam, ut libero animo præceptis sibi á Deo impositis obediant, et sic operando paradisum sibi custodiant. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica doctrina præsens declaretur, atque confirmetur.

QUÆSTIO NONAGESIMA SEPTIMA.

DE HIS, QUÆ PERTINENT AD STATUM
PRIMI HOMINIS QUANTUM AD INDIV-
DUI CONSERVATIONEM, IN QUA-
TUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his, quæ pertinent ad statum primi hominis secundum corpus. Et primo quantum ad conservationem individui. *Secundo* quantum ad conservationem speciei.

Circa primum quæruntur quatuor.

Primo, utrum homo in statu innocentiae esset immortalis.

Secundo, utrum esset impassibilis.

Tertio, utrum indigeret cibis.

Quarto, utrum per lignum vitæ immortalitatem consequeretur.

ARTICULUS I.

Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis.

Pro negativa. == Videtur quod homo in statu innocentiae non erat immortalis.

1. Mortale ponitur in definitione hominis. Ergo homo non potest esse immortalis.

Probatur consequentia, quia remota definitione tollitur definitum.

2. Si primus homo fuisset incorruptibilis in statu innocentiae, non posset in statu præsentis esse corruptibilis.

Conditionalis probatur. Eorum quæ differunt genere non est transmutatio in invicem. Sed corruptibile et incor-

ruptibile differunt genere. Ergo si primus homo fuisset incorruptibilis et immortalis, non potuisset ipse et cæteri homines amplius esse corruptibiles et mortales.

3. Si homo in statu innocentiae fuit immortalis, aut hoc habuit per naturam, aut per gratiam. Sed neutrum potest dici. Ergo non fuit immortalis.

Minor probatur, non per naturam, quia cum natura sit eadem secundum speciem tunc et nunc, sequeretur quod homo nunc etiam esset immortalis.

Non per gratiam, quia cum primus homo per poenitentiam recuperaverit gratiam, secundum illud sapientiae 10. *eduxit illum á delicto suo*; si immortalitas esset á gratia, recuperasset etiam immortalitatem, recuperata gratia, quæ falsa sunt.

4. Quod promittitur homini in præmii non debuit ei dari in statu viæ. Sed immortalitas promittitur homini in præmii, juxta illud Apoc. 21. *Mors non erit ultra*. Ergo homo in statu innocentiae, qui erat status meriti, non erat immortalis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Per peccatum intravit mors in mundum, ut dicit Apostolus ad Rom. 5. Ergo ante peccatum non erat mors, sed fuit homo immortalis.

Distinctio. Tripliciter aliquid potest dici corruptibile: uno modo, ex parte materiæ, eo quod vel non habeat materiam sicut angeli, vel habet materiam, quæ non est in potentia nisi ad unam formam, sicut corpus cœleste: et hæc sunt per naturam incorruptibilia. Alio modo aliquid dicitur incorruptibile ex parte formæ, quia scilicet rei corruptibili per naturam inhæret aliqua forma, per quam totaliter à corruptione prohibetur: et secundum hunc modum corpora beatorum erunt incorruptibilia, eo quod beatitudo animæ in corpus redundare debeat, per quam corpus à sua naturali corruptione conservabitur, ut Augustinus dicit in Epistola 56. ad Dioscorum. Tertio modo aliquid dicitur incorruptibile effective, et hoc est, quando aliquid à corruptione conservatur per virtutem alicujus agentis.

1.^a CONCLUSIO. Homo in statu innocentiae non erat per naturam immortalis.

Prob., quia habebat materiam quæ erat in potentia ad plures formas.

2.^a CONCLUSIO. Homo in primo statu non erat immortalis ex parte formæ.

Prob., quia adhuc non habebat animam gloriosam, cujus gloria conservare posset corpus.

3.^a CONCLUSIO. Homo in statu innocentiae erat immortalis effective.

Probatur, quia animæ inerat vis quædam supernaturaliter divinitus data, per quam poterat corpus ab omni corruptione præservare, ut Augustinus dicit in libro de quæstionibus novi et veteris Testamenti, quæst. 19. *Deus hominem fecit, qui quamdiu non peccaret immortalitate vigeret, etc.*

Ethoc rationabiliter factum est, quia sicut anima rationalis sua dignitate excedit proportionem materiæ, ita conveniens fuit ut sibi daretur virtus qua posset corpus à corruptione præservare.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. et 2. simul dicitur, quod illa

argumenta procedunt de incorruptibili naturaliter: quia enim mortale ponitur in hominis definitione, sequitur quod numquam naturaliter possit esse immortalis. Et similiter si fuisset incorruptibilis naturaliter in primo statu, jam non posset homo in hoc statu corruptibilitati subiacere. Erat igitur per gratiam tunc incorruptibilis, qua amissa, corruptibilis remanist.

Ad 3. Negatur minor, quoad secundam partem: erat enim immortalis per gratiam. Ad probationem dicitur, quod primus homo recuperavit quidem gratiam, sed non omnes gratiæ effectus: recuperavit, quoad remissionem culpæ, et quoad meritum gloriæ, sed non quoad effectum immortalitatis: hoc enim reservabatur Christo, per quem naturæ defectus in melius reparandus erat.

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod immortalitas primi status non erat illa, quæ promittitur in præmium beatis, sed ab illa valde differens, ut dictum est in corpore.

ARTICULUS II.

Utrum homo in statu innocentiae fuisset passibilis.

Pro affirmativa.—Videtur quod homo in primo statu fuisset passibilis.

1. Qui est sensibilis, est passibilis. Sed homo in primo statu erat sensibilis. Ergo erat passibilis.

Maior, quia sentire est pati.

2. Qui dormit, est passibilis. Sed homo in primo statu dormivisset. Ergo fuisset passibilis. Maior, quia somnus est passio quædam. Minor, quia dicitur Gen. 2. Quod Deus immisit soporem in Adam.

3. A quo potest abscindi pars, est passibilis. Sed ab Adam abscissa fuit costa, quæ erat corporis pars. Ergo erat passibilis.

4. Molle naturaliter patitur à duro. Sed corpus hominis fuit molle. Ergo si corpori hominis obvium fuisset aliquod corpus durum, ab eo passum fuisset.

Argumentum sed contra.

Quod est incorruptibile, est impassibile. Sed homo erat in primo statu incorruptibilis. Ergo erat impassibilis.

Maior, quia passio magis facta abjicitur à substantia.

Determinatio.

Distinctio. Passio dupliciter sumitur. Uno modo proprie, et sic illud pati dicitur, quod à sua naturali dispositione removetur. Alio modo dicitur passio communiter, et sic pati dicitur omne illud quod mutatur quomodocumque, etiam si talis mutatio pertineat ad perfectionem naturæ, et sic intelligere est pati.

1.^a CONCLUSIO. Homo in primo statu erat impassibilis passione proprie dicta, tam secundum animam, quam secundum corpus.

Prob. Quia poterat passiones, sicut et mortem vitare, et prohibere per virtutem sibi divinitus communicatam.

2.^a CONCLUSIO. Homo in primo statu erat passibilis passione communiter sumpta, tam secundum animam quam secundum corpus.

Prob. Quia intelligebat et sentiebat.

AD ARGUMENTA.

Ad duo priora argumenta non est necesse respondere: nam probant hominem fuisse passibilem, passione communiter sumpta, quæ non removebat ipsum à sua naturali dispositione.

Ad 3. Dicitur, quod separatio costæ ab Adam non fuit passio, quæ removebat ipsum à sua naturali dispositione, sicut est seminis decissio, quæ fit absque passione removente hominem à naturali dispositione: unde ad maiorem dicitur, quod ille à quo potest abscindi pars, potest pati, saltem passione communiter sumpta.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, quod corpus hominis secundum se potuisset quidem pati à duro, tamen hoc partim per propriam rationem et prudentiam, et partim per divinam providentiam vitasset.

ARTICULUS III.

Utrum homo in statu innocentiae indigeret cibis.

Pro negativa. = Videtur quod homo in statu innocentiae non indigeret cibis.

1. Corpori in quo nulla fiebat deperditio, non erat necessarius cibus. Sed in corpore Adæ in primo statu nulla fiebat deperditio. Ergo corpori Adæ nullus erat cibus necessarius. Maior, quia cibus est necessarius propter restaurationem deperditi. Minor, corpus Adæ erat incorruptibile.

2. Corpus impassibile non indiget cibo. Corpus Adæ erat impassibile. Ergo non indigebat cibo. Maior prob. quia cibus est necessarius ad nutriendum, quod non fit sine passione.

3. Qui potest sine cibo vitam conservare, non indiget cibo. Sed Adam poterat sine cibo vitam conservare. Ergo non indigebat cibo. Maior, quia cibus est necessarius ad vitæ conservationem. Minor, quia si Adam non peccaret, non moreretur.

4. Id ex quo sequebatur turpitudine non conveniens dignitati primi status, non erat homini necessarium. Sed ex indigentia et sumptione cibi sequebatur emissio superfluitatum, quæ habet turpitudinem non convenientem dignitati primi status. Ergo homo in primo statu non utebatur cibis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Genesis 2. dicitur. *De omni ligno quod est in paradiso comedetis.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Homo in statu innocentiae indigebat cibis.

Probatio. In statu in quo anima humana communicat corpori solum vitam animale, homo indiget cibo. Sed in statu innocentiae anima humana communicabat corpori humano vitam solum animale. Ergo homo in illo statu indigebat cibo.

Maior probatur, quia principium vi-

tæ animalis in his inferioribus est anima vegetabilis, cujus opera sunt alimento uti, generare et augeri: unde ad conservandam animalem vitam necessarius est cibus.

Minor probatur ex differentia, quæ est inter statum innocentiae, et statum futuræ resurrectionis. Pro quo est sciendum quod anima rationalis dicitur anima, et dicitur spiritus. Dicitur anima propter id quod est commune sibi et animabus irrationabilibus, quod est dare vitam corpori. Et hoc est quod dicitur Gen. 2. *Factus est homo in animam viventem*, idest in animam dantem vitam corpori. Dicitur autem spiritus propter ea quæ sunt sibi propria, et hæc sunt immaterialitas, immortalitas, incorruptibilitas, etc.

In statu igitur innocentiae anima communicabat corpori, solum vitam animalem, juxta allegatam sententiam Genesis 2. In statu vero futuræ resurrectionis communicabit etiam ea, quæ sunt propria sibi, inquantum est spiritus: unde communicabit immortalitatem quoad omnes, et impassibilitatem quoad bonos, et hæc erit spiritalis vita corporum, de qua superius dictum est; et de qua loquitur Divus Paulus 1. Cor. 15.

Ex quibus patet minor probanda, et etiam quare in statu innocentiae indigeret homo cibus, non autem indigebat in statu gloriæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Per actionem enim naturalis caloris poterat aliquid de humido illius corporis Adæ deperdi: unde ne totaliter deficeret, necesse erat per assumptionem cibi subveniri. Ad probationem dicitur, quod corpus Adæ erat incorruptibile, non per aliqualem formam sibi inhærentem sed per vim animæ quæ poterat ipsum a corruptione præservare, mediante cibo.

Ad 2. Negatur maior. Ad probationem dicitur dupliciter. Primo, quod nutritio fit cum passione quidem, non cor-

poris nutriti, sed cibi qui convertitur in substantiam aliti. Unde ex hoc non sequitur quod corpus alitum, sed cibus sit passibilis.

Secundo, dato quod nutritio non fiat sine passione corporis alii, dicitur quod talis passio esset ad perfectionem naturæ, secundum quem modum corpus erat passibile in statu innocentiae, ut dictum est.

Ad 3. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod si Adam non sumpsisset cibum ad subveniendum sibi et ad conservandam vitam, peccasset sicut peccavit sumendo cibum vetitum: habuit enim præceptum non solum abstinendi a ligno scientiæ boni et mali, sed et comedendi de cæteris lignis paradisi: unde si non subvenisset sibi de cibo, peccasset, et per consequens mortuus fuisset.

Aliorum responsio.

Ad 4. Quidam dicunt, quod homo in primo statu non assumpsisset de cibo nisi quantum erat necessarium, et quod per hoc non fuisset ibi superfluitatum emissio.

Reprobatio.

Sed hoc irrationabile videtur, quod in assumpto etiam parcissimo cibo non esset aliqua seculentia, non apta, ut converteretur in substantiam hominis. Unde oportebat superfluitates emitti.

Vera responsio.

Igitur aliter respondendo negatur minor. Fuisset enim per divinam providentiam provisum, ne aliqua indecentia appareret.

ARTICULUS IV.

Utrum homo in statu innocentiae per lignum vitæ immortalitatem consecutus fuisset.

Pro negativa.—Videtur quod lignum vitæ non poterat esse causa immortalitatis.

1. Quod est corruptibile, non potest esse causa incorruptibilitatis et immortalitatis. Sed lignum vitæ erat corrupti-

bile. Ergo lignum vitæ non potest esse causa immortalitatis.

Maior prob. Quia nihil potest agere ultra suam speciem; effectus enim non excedit causam: unde cum incorruptibile sit alterius generis, et supra vires corruptibilis, non poterit à corruptibili causari.

Minor prob. Quod convertitur in substantiam nutriti, est corruptibile. Sed lignum vitæ assumebatur in cibum, et convertebatur in substantiam nutriti. Ergo erat corruptibile.

2. Si lignum vitæ immortalitatem causasset. Ergo immortalitas illa fuisset naturalis. Conseq. prob. quia effectus, qui causantur à virtutibus plantarum, et aliarum naturalium rerum, sunt naturales.

3. Hoc videtur redire in fabulas antiquorum, qui dixerunt, quod dii, qui comedebant de quodam cibo facti sunt immortales. Quos irridet Phil. in 3. Met. tex. 13.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

1. Quia Genes. 3. dicitur. *Ne forte mittat manum suam, et sumat de ligno vitæ, et comedat, et vivat in æternum.*

2. Aug. in libro de quæst. veteris et novi testamenti, quæst. 19. dicit. *Gustus arboris vitæ corruptionem corporis inhibebat.* Denique et post peccatum potuit insolubilis manere, si permissum esset illi edere de arbore vitæ.

Determinatio.

CONCLUSIO. Lignum vitæ causabat immortalitatem, non simpliciter, sed quodammodo.

Hæc conclusio tres habet partes, scilicet quod causabat immortalitatem, non simpliciter, sed quodammodo.

Quoad duas primas partes probatur sigillatim, et quoad ultimam declaratur.

Prima pars. Lignum vitæ habebat vim fortificandi virtutem speciei, et humani corporis, contra debilitatem provenientem ex admixtione extranei. Ergo lignum vitæ causabat immortalitatem.

Antec declaratur, et prob. Sciendum igitur, quod homo ex duplici causa naturaliter potest amittere vitam. Primo ex hoc, quod deficit, et deperditur ejus humidum radicale, per actionem caloris naturalis. Secundo ex hoc, quod virtus speciei debilitatur per admixtionem extranei, sicut virtus vini debilitatur ex admixtione aquæ, ut Arist. declarat in primo de Generatione, tex. 34, et 39.

Et contra utrumque defectum, Dominus providerat primo homini in statu innocentie, ne moreretur.

Contra primum subveniebat homini per esum aliorum lignorum, quæ erant in paradiso, dum ei dictum fuit, de omni ligno paradisi comede. Unde homo comedendo conservabat humidum radicale; et ab hoc defectu poterat se conservare.

Contra secundum defectum subveniebat homini per esum ligni vitæ, quod habebat virtutem perficiendi viva speciei, contra debilitatem prædictam.

Prob. autem antecedens duplici auctoritate Aug. Prima ex lib. 14 de civi. Dei cap. 26. ubi dicit, quod *cibus aderat homini ne esuriret, potus ne siti- ret, et lignum vitæ ne senectus eum dissolveret.* Et in lib. de quæst. novi et veteris testamenti, qu. 19. dicit, quod *vitæ arbor medicinæ modo, corruptionem hominum prohibebat.*

Secunda pars conclusionis, scilicet quod lignum vitæ non posset causare immortalitatem simpliciter, ostenditur dupliciter.

Primo, quia virtus, quæ inerat animæ, ut posset conservare corpus immortale, non erat à ligno vitæ, sed erat solum lignum vitæ, quasi illius virtutis instrumentum.

Secundo. Quia virtus cujuscunque corporis est finita. Ergo non potest dare alteri corpori, ut vivat tempore infinito.

Quoad tertiam partem declaratur conclusio, scilicet quod causaret immortalitatem solum quodammodo.

Lignum enim vitæ semul sumptum præservabat á corruptione usque ad ali- quod determinatum tempus, quo finito, vel homo translatus fuisset ad spiritua- lem vitam, vel iterum indiguisset su- mere de ligno vitæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod illud argumen- tum concludit solum, quod lignum vitæ non potest causare immortalitatem sim- pliciter: unde ad maiorem dicitur quod corruptibile non potest causare immor- talitatem simpliciter, sed cum hoc stat, ut possit causare immortalitatem aliquo modo, ut dictum est.

Ad 2. Similiter dicitur quod si vir-

tus conservativa vitæ inesset ligno vitæ naturaliter, profecto vitam naturaliter conservasset; sed ut dictum est, virtus inerat animæ ex gratia, et ideo,

Ad 3. Similiter dicitur, quod non est redire ad fabulas antiquorum, quia illi arbitrabantur quod in cibo illo esset vir- tus quæ causaret simpliciter immortali- tatem, quod nos non dicimus de ligno vitæ.

Ad argumenta pro alia parte.

Ad utrumque simul dicitur, quod lig- num vitæ vitam in æternum conservabat, et mortem impediabat secundum modum dictum, scilicet usque ad determinatum tempus, post quod necesse erat sumere iterum, ut superius dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 97.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Pelagii* dicentis, quod Adam, etiamsi non peccasset, nihilominus mortuus fuisset: et, sub aliis verbis, quod Adam non ex culpæ demerito, sed conditione naturæ, mortuus est. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc recte damnari á scripturis Sapientiæ 2. "Deus creavit hominem inextermabilem, invidia autem diaboli mors introivit in orbem terrarum." Hoc est. Ratione peccati, quod homo alias inextermabilis fecit ad suasionem diaboli ex invidia procedentem, mors corporalis introivit et in hominem illum primum, et in omnes alios. Item Genes. 2. *in quacumque die comederis ex eo, morte morieris*. Licet enim ibi loquatur principaliter de morte spirituali, qua anima repulsa gratia mortua dicitur, tamen secundo loquitur de morte corporali. In cujus signum ipsemet Deus, qui mortem comminatus fuerat Adam inobedienti, postquam de nuditate erubuerat, id, quod mortem animæ per justam gratiæ subtractionem denotabat, dixit: *pulvis es, et in pulverem reverteris*, quod pro- fecto per mortem corporalem fit. Unde, si quos doctores probatos inveneris præsen- tem Genesis locum de morte spirituali, et non corporali, exponentes; hos intellige esse tantum locutos de principali morte ibi per comminationem intenta, ac si dixe- rint: Hic locus non de morte corporali principaliter exponendus est, sed de spirituali, à qua postmodum mors corporalis secundo per divinam comminationem intenta processit, velut effectus á causa propria. Nec obstat, quod illo eodem die Adam non fuit corporaliter mortuus; quoniam sufficit ad comminationis intelligentiam, quod il- lo die addictus sit necessitati moriendi corporaliter, et ultra hoc, quod illo tunc in- cœperit mori. Ab illo enim die incœperunt computari dies mortis corporalis ejus, et si indesinenter, ac necessario incœpit deficere paulatim vita, et proliferare mors, donec, totaliter deficiente vita, succederet perfectus mortis jam olim inchoatæ profectus. Pro quibus melius intelligendis, etiam in damnationem hæresis prædictæ, vide Verit. au- reas super totam legem vet. Gen. 2. concl. 11. et c. 3. concl. 20. Item 1. 2. ar. nu. 457. et 2. 2. ar. nu. 796. Item Rom. 5. "Per unum hominem peccatum intra- vit in mundum, et per peccatum mors; et in omnes homines mors pertransiit." Ecce

de morte corporali distincte loquitur, quam á peccato Adami dicit originatam et ad omnes homines, qui in Adamo peccaverunt, derivatam. Item Rom. 8. "Corpus quidem mortuum est propter peccatum, spiritus vero vivit propter justificationem." Quod peccatum Adami adeo est vera causa mortis corporis, ut etiam justificati nunc, licet vivant in spiritu, mortui sint in corpore. Ecce: Apost. adhuc de corpore viventium dixit, *corpus mortuum est*: ut hinc scias, illud in scripturis etiam dici mortuum, quod est et mortis necessitati addictum, et actualitatis mortis per subtractionem horarum vitalium successive indesesso cursu obviam tendens, atque in dies magis vicinum. Hoc ergo Apostoli dictum responsionem ad obstaculum super *ly morte morieris in illo die*, præmissam monstrat esse scripturalem, idest sensui scripturarum conformem, et bonam. Apostolus item justificatos dicit ibi vivere spiritu, et carne mortales, ut hinc noveris, gratiam post peccatum originale cuicumque homini datam valere quidem ad remissionem personalis culpæ, sed non extendi ad effectum immortalitatis corporeæ Adamo prius collatæ recuperandum. Vide ergo, quam conformiter ad scripturas senserit Angelicus noster doctor in responso ad *tertium*. Item damnari hæresim á Concilio *Milevitano* per *Innocentium* Papam confirmato c. 1. sic: "Placuit omnibus episcopis, qui fuerunt in hac sancta synodo constituere hæc, quæ in præsentí Concilio definita sunt: Ut quicumque dicit, Adam primum mortalem factum ita, ut sive peccaret, sive non peccaret, moreretur in corpore, hoc est, de corpore exiret non peccati merito, sed necessitate nature; Anathema sit." Ex concilio igitur dic, quod illud Sap. 1. *Deus mortem non fecit*, intelligitur sic: Deus non fecit mortem quoad causam proximam, idest non fecit proximam mortis causam, idest peccatum. Item damn. á Concilio *Arausicano*. Dum enim *canon*. 2. mortem corporis dicit esse pœnam peccati Adæ, insinuat, Adam ex demerito culpæ corporaliter concubisse, ac ideo, quod nisi peccasset, mortem corporis non incurrisset, et consequenter damnat contrarium. Item damn. á Conc. *Trid.* sess. 5. sic: "Si quis Adam non confitetur per offensam prævaricationis incurrisse iram, et indignationem Dei, atque ideo mortem, quam antea illi comminatus fuerat Deus, et cum morte captivitatem ejus, qui mortis tenebat imperium, hoc est, diaboli, totumque Adam per illam prævaricationis offensam secundum corpus, et animam in deterius commutatum fuisse; Anathema sit." Concilium ergo *Trid.* idem insinuat, quod *Arausicanum*, et scripturæ omnes præmissæ.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, quod merito Concilium 6. *Constantinopolitanum* acti. 8. sanxit, Adamum fuisse tunc impassibilem; sic enim ait: "Si autem et Adam subjacebat talibus cogitationibus, antequam inobediens fieret Dei mandato, quomodo ignorabat bonum, et malum? Rationalis quippe erat natura liberrima á talibus cogitationibus experientiam mali nesciens, tantummodo bonum sciens, et quidem uniformis fuerat." De cogitationibus peccabilibus loquitur concilium, atque ideo pœnalisbus, cum, teste Augustino, omnis inordinatus animus sibiipsi pœna sit, ordinante sic domino. Cui Augustino consonat Job c. 7. Dominum sic allocutus: "Quare posuisti me contrarium tibi, et factus sum mihimetipsi gravis? Addit Concilium, quod Adam erat bonum tantummodo sciens, malique experientiam nesciens, et quidem uniformis, idest, non transiens ab experientia boni aliquando ad experientiam vel parvulam mali: antequam inobediens fieret Dei mandato. Neque ergo exteriori, neque interiori aliqua passione afflictiva afficiebatur Adam, secundum concilium. Item eadem actione synodus eadem inquit. "Quando Adam in principio formavit Deus, numquid congenitum dedit ei peccatum? Quid ergo jam opus erat mandati? Quomodo ergo eum condemnavit peccantem? Quomodo autem et ante prævaricationem ignorabat bonum. et malum Adam, quem formavit Deus ad incorruptionem, et imaginem suæ æternitatis. Fecit eum natura impeccabilem, et voluntate liberum." Ecce, quod synodus habet pro inconvenienti, quod ante prævaricationem ignoraret per speculationem, quamvis non quod per experientiam bonum, et malum, scilicet differentiam boni, et mali. Tantummodo enim tunc experiebatur bonum, dif-

ferentiam vero boni, et mali experimentaliter nescivit, nisi post comestionem pomi, quod ideo prænominatum fuerat pomum scientiæ boni, et mali. Addit et synodus, quod Adam ad incorruptionem, et imaginem æternitatis formatus à Deo fuerat, ut ostendat, ipsum hominem ab omni afflictiva passione tunc alienum. Nam talis passio corruptio quædam est subjecti, et ab æternitatis effigie distollens, cum æternitas in uniformitate honorum consistat. Quod autem subinfert synodus, quod Deus fecit Adam naturam impecabilem, intelligit secundum præcedentem contextum, quod Deus non dedit naturæ Adami congenitum peccatum, quando eum formavit. Natura itaque impecabilis dicitur: quia non est natura peccator, neque natura malus, contra hæresim *Albanensium* dicentem, quod Adam fuit aliquid malum sup. q. 90. ar. 3. et q. 91. art. 2. licet postea per voluntatem suam liberam ipse peccaverit. Ac si ergo dixisset synodus. Fecit eum natura existente sine peccato, natura immuni à peccato, natura bona, tamen voluntate liberum ad peccandum, et non peccandum. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, præmissum concilium, pro quanto primum hominem tunc impassibilem fuisse dicit, et declares, et probes, et in vero sensu tuearis.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte per scripturam fuisse denotatum, quod in statu innocentie Adamus indigebat cibis. Fuit autem hoc denotatum tunc: quando *Gen. 2.* præcipientem Deum primo homini refert, ut ex omni ligno paradisi comedat. In statu namque innocentie tunc erat Adamus, ut patet: et comedere absque omni necessitate peccatum gulæ esse videtur. Cum ergo Deus nec directe, nec indirecte sit auctor peccati, 1. 2. q. 79. a. 1. patet, quod non præcepisset Adamo, ut comederet, nisi aliqua necessitas comedendi Adamo affluisset. Primo itaque homini comestionem præcipere, est, ac si facto ipso affirmaret, primum hominem cibus tunc indiguisse. *Secundo* habes, quomodo per rationem scripturam illam, pro quanto præmissum sensum insinuat, declares, probes, secundum veritatem tuearis.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, quod merito illud lignum vocatum est *Gen. 2. lignum vitæ*. Non enim sine causa vocatum est sic, licet et alia ligna, quæ tamen hoc nomine insignita non sunt, sustentarent aliquanto tempore vitam, et multo magis, quam nostra cibaria. Habebat ergo quid singulare in sustentando vitam prædictum lignum, ut res ipsa nomini suo convenire posset. Quid autem esset illud singulare, quod præ aliis habebat, in articulo addiscere potes, et consequenter videre, quod talis scriptura sic intelligenda sit, ne forte erraret quis. *Secundo* habes: quomodo per rationem verum sensum in illa scriptura inclusum declares, et probes, et tuearis.

QUÆSTIO NONAGESIMA OCTAVA, DE PERTINENTIBUS AD CONSERVATIONEM SPECIEI IN DUOS ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de his quæ pertinent ad conservationem speciei. Et *primo* de ipsa generatione. *Secundo* de conditione prolis genitæ.

Circa primum quæruntur duo.

Primo, utrum in statu innocentie fuisset generatio.

Secundo, utrum fuisset generatio per coitum.

ARTICULUS I.

Utrum in statu innocentie fuisset generatio.

Pro negativa. — Videtur quod in statu innocentie non fuisset generatio.

1. Ubi est generatio, est etiam corruptio. Sed in statu innocentie non erat corruptio. Ergo in statu innocentie non fuisset generatio.

Maiores prob. Contraria sunt circa idem. Generatio, et corruptio sunt contrarie,

ut dicitur 5. Physic. tex. 51. Ergo ubi est unum, est et alterum.

2. In statu, in quo species humana poterat conservari perpetuo in uno individuo, non fuisset generatio. Sed in statu innocentiae species humana in uno individuo conservari perpetuo potuisset. Ergo in statu innocentiae non fuisset generatio.

Maior, quia generatio ordinatur ad hoc ut conservetur in specie id quod in individuo conservari non potest: unde in rebus incorruptilibus in quibus individua perpetuo durant, non invenitur generatio.

Minor, quia Adam in statu innocentiae in perpetuum absque morte vixisset.

3. Si in statu innocentiae fuisset generatio, fuissent homines multiplicati. Ergo necessarium fuisset facere divisionem possessionum. Sed hoc fuisset contra jus naturae, secundum quod omnia sunt communia. Ergo etc.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Multiplicatio generis humani non potuisset fieri absque generatione; cum duo tantum fuerint primo instituti. Sed in statu innocentiae genus humanum debebat multiplicari, juxta id quod dicitur Gen. 1. *Crescite et multiplicamini*. Ergo in statu innocentiae fuisset generatio.

Determinatio.

CONCLUSIO. In statu innocentiae fuisset generatio ad multiplicationem hominum.

Probatur dupliciter. Primo, quia si in statu innocentiae non fuisset generatio, peccatum fuisset valde necessarium, ex quo tantum bonum est consecutum.

Secundo, natura primaria intentione intendit non solum conservationem humanae speciei, sed etiam multiplicationem suorum individuum. Ergo tiam in statu innocentiae fuisset hominum generatio.

Antecedens et consequentia simul ma-

nifestantur. Pro quo est sciendum, quod humana species est media inter naturas corruptibiles et incorruptibiles: habet enim homo corpus corruptibile et animam incorruptibilem.

Est etiam considerandum quod intentio naturae aliter fertur ad res corruptibiles, et aliter ad res incorruptibiles: in rebus enim corruptibilibus de primaria intentione, intendit solum conservationem speciei: non autem intendit primario individuum multitudinem, sed solum ut species, quae in uno conservari non potest, in multis conservetur. Unde si hujusmodi species rerum corruptibilium in uno conservari possent non esset necessarium ponere in ipsis generationem. Ratio autem quare natura non intendit primo ipsam multitudinem individuum corruptibilium, est quia intentio naturae fertur solum in id quod est perpetuum, alioquin ejus intentio frustraretur, corrupto eo quod intendebat. Ad res autem incorruptibiles sic tendit natura, ut non solum conservatio speciei, sed etiam ipsa individua sint de primaria naturae intentione, eo quod etiam ipsa individua semper maneant.

In rebus igitur creatis, quae sunt omnino incorruptibiles, non potest poni generatio: quia vel carent omni materia, ut sunt angeli, vel habent materiam in potentia solum ad unam formam, ut sunt corpora caelestia: in rebus vero corruptibilibus ponitur generatio, sed solum propter conservationem speciei.

In homine autem duplici ratione generatio debet poni. Primo, quia habet corpus corruptibile, cui secundum naturam suam competit generatio, sicut, et aliis corruptibilibus rebus. Secundo, ex parte animae, quatenus scilicet individuum multum est de intentione primaria naturae, sive authoris naturae, cui solum convenit animarum creatio. In statu innocentiae non fuisset homini necessaria generatio ad conservandam speciem, cum in uno posset tunc conservari, cum ejus

corpus esset ex Dei dono incorruptibile ut dictum est: tamen fuisset necessaria generatio ad multiplicanda humana individua.

Ex quibus patet primo antecedens, scilicet quod natura intendit primaria intentione, non solum conservationem humanæ speciei, sicut intendit conservationem omnium specierum corruptibilium, sed etiam multiplicationem individuorum humanæ naturæ: utpote quæ secundum eorum formam incorruptibilitatem habent. Patet etiam consequentia, scilicet quod in humana specie necessario generatio, quia si huiusmodi multiplicatio individuorum est facienda, oportet ut corpora multiplicentur, quæ solum per generationem multiplicari possunt naturaliter. Et cum multitudo individuorum humanæ speciei sit per se à natura intenta, sequitur quod etiam in statu innocentiae esset necessaria generatio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur ad minorem, quod in statu innocentiae non erat corruptio, in quantum corpus, quantum erat de se, poterat præservari à corruptione per animam: tamen quia naturaliter erat tale corpus corruptibile, ideo non erat subtrahenda homini generatio, quæ convenit rebus corruptibilibus.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod quia humana species poterat in statu innocentiae in illo individuo conservari quod ex Dei dono incorruptibile, etiam quantum ad corpus, erat; tamen necessaria fuit generatio propter multiplicationem individuorum humanæ speciei.

Ad 3. Dicitur, quod in statu isto necessaria est divisio possessionum ad evitandas discordias: in statu autem innocentiae nullum erat discordiæ periculum, cum eorum voluntates fuissent ordinatissimæ per divinam providentiam, et ideo non fuisset possessionum divisio illo statu.

ARTIC. II. ARTICULUS II.

Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum.

Pro negativa.—Videtur quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum.

1. In paradisso terrestri homo fuisset sicut angelus. Ergo non generasset per coitum.

Antecedens est Damasceni lib. 2. orthodoxæ fidei cap. 11. et lib. 4. cap. 25. dicentis, quod *primus homo erat in paradiso terrestri sicut angelus quidam.*

Consequentia probatur, quia in futuro resurrectionis statu, quando erunt homines Angelis similes, non nubent neque nubentur, ut dicitur Matth. 22.

2. Si ante peccatum fuisset futura generatio per coitum, primi parentes conjuncti fuissent carnaliter. Sed non fuerunt conjuncti carnaliter, ut ex Scriptura patet. Ergo in illo statu non erat futura generatio per coitum.

Conditionalis probatur, quia primi parentes conditi fuerunt in perfecta ætate, in qua poterant simul coire: quod tamen in illo statu non fecerunt.

3. Homo non est factus similis bestiis, nisi post peccatum, juxta illud Psalmi 48. *Homo, cum in honore esset, non intellexit, comparatus est jumentis*, etc. Sed per coitum homo efficitur similis bestiis, propter vehementiam delectationis: Unde propter hoc continentia laudatur, per quam homines ab huiusmodi delectationibus abstinent. Ergo ante peccatum non fuisset generatio per coitum.

4. In statu in quo nulla fuisset corruptio, non potest esse generatio per coitum. Sed in statu innocentiae nulla fuisset corruptio. Ergo in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum.

Maior probatur, quia per coitum corrumpitur integritas virginalis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

1. Deus fecit ante peccatum mascu-

lum et sœminam. Ergo etiamsi homo non peccasset, fuisset coitus ad quem distinctio sexuum ordinatur. Conseq. prop. Quia nihil est frustra in operibus Dei.

2. *Mulier facta est in adiutorium viri*, Gen. 2. Ergo in primo statu fuisset generatio per coitum.

Conseq. prob., quia mulier non est facta in adiutorium viri, nisi ad generationem quæ fit per coitum, cum ad quodlibet aliud opus homo melius per alium hominem, quam per mulierem juvari potuisset.

Determinatio.

Quorundam antiquorum Doctorum sententia.

Quidam antiquorum Doctorum posuerunt quod in statu innocentiae non fuisset generatio per coitum.

Et hoc dixerunt considerantes concupiscentiae sœditatem quæ invenitur in coitu in hoc statu: et erat eorum ratio talis. Nulla sœditas erat ponenda in primo statu. Sed coitus habet in se concupiscentiae sœditatem. Ergo coitus non erat in primo statu ponendus.

Unde Gregorius Nissenus in libro quem fecit de homine, c. 17. dicit, quod in paradiso aliter fuisset multiplicatum genus humanum, sicut multiplicati sunt angeli absque concubitu, per operationem divinæ virtutis.

Et quia potuissent sibi objici argumenta facta pro parte affirmativa, ideo respondet quod Deus ante peccatum fecit masculum et sœminam, non ut in illo statu deberent generationi vacare, sed solum quia respexit ad modum generationis futuræ post peccatum, cuius peccati Deus præsciens erat.

Reprobatio.

Sed hoc non dicitur rationabiliter, quod hac ratione ostenditur. Ea quæ sunt homini naturalia, neque dantur ei nec ab eo subtrahuntur per peccatum. Sed homini secundum animale vitam, quam etiam ante peccatum habebat, naturale est generare per coitum, sicut

et cæteris animalibus. Ergo in statu innocentiae eodem modo generare debebat.

Et confirmatur minor, quia hoc idem declarant naturalia membra, ad hunc usum deputata. Unde non est dicendum quod ante peccatum non deberet esse usus horum membrorum, sicut et cæterorum.

Vera sententia.

Distinctio. In coitu, secundum præsentem statum, sunt duo considerata: unum, quod naturæ est, scilicet conjunctio maris et sœminæ ad generandum: alterum est deformitas immoderatæ concupiscentiæ.

1.^a CONCLUSIO. In statu innocentiae fuisset generatio per coitum quoad conjunctionem maris et sœminæ.

Probatur. Quod convenit homini secundum existentiam naturalis ordinis, debet ei convenire etiam in statu innocentiae. Sed generatio per coitum convenit homini secundum existentiam naturalis ordinis. Ergo generatio per coitum convenit homini, etiam in statu innocentiae.

Minor probatur. In omni generatione secundum naturæ ordinem, necessario exigitur virtus activa et passiva. Sed in omnibus in quibus est sexus distinctio, virtus activa est in masculo, et virtus passiva est in sœmina. Ergo in omni generatione necessarium est, et ordo natura exigit conjunctionem maris cum sœmina.

2.^a CONCLUSIO. Coitus non fuisset in statu innocentiae, quoad deformitatem immoderatæ concupiscentiæ.

Probatur. In statu innocentiae vires inferiores, in omnibus, superioribus viribus subdebantur. Ergo tunc non fuisset illa turpitudinis.

Consequentia probatur. Deformitas immoderatæ concupiscentiæ in coitu provenit ex hoc quod vires inferiores rationi non obediunt.

Et confirmatur conclusio autoritate

Augustini dicentis in libro 14. de Civitate Dei cap. 26. *Absit ut suspicemur non potuisse prolem fieri sine libidinis morbo: sed eo voluntatis nutu moverentur illa membra, quo cætera, et sine ardore et illecebroso stimulo, cum tranquillitate animæ et corporis.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antecedens, quod homo in paradiso fuisset sicut angelus secundum mentem, per quam convenit cum angelis: quantum autem ad corpus, habebat vitam animalem, secundum quam convenit cum rebus aliis corruptibilibus, et secundum hoc convenit ei generatio: In cœlesti autem patria erit spiritualis, non solum secundum mentem, sed etiam secundum corpus, et tunc non nubent neque nubentur, sed erunt absque generatione sicut angeli Dei.

Ad 2. Dicitur ad conditionalem, quod primi parentes non ideo non sunt conjuncti ante peccatum, quia non possent conjungi; poterant enim coire: sed ideo non coierunt, quia formata muliere, post modicum propter peccatum de paradiso

sunt ejecti. Vel secundo, quia expectabatur determinata autoritas divina, ad determinatum tempus commixtionis, à qua acceperant universale mandatum.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod homo non efficitur similis bestiis per coitum, sed per immoderatam concupiscentiæ deformitatem: et quia in statu innocentiae non fuisset hæc deformitas, ideo non fuisset tunc effectus homo similis bestiis per coitum.

Ad 4. Negatur maior. Ad probationem dicitur, quod sicut Augustinus dicit libro 14. de Civitate Dei cap. 26. *In illo statu nulla corruptione integritatis infunderetur gremio maritus uxoris: ita enim potuit utero conjugis salva integritate fœminei genitalis virile semen immitti; sicut nunc potest, eadem integritate salva, ex utero virginis fluxus menstrui cruoris emitti. Ut enim ad pariendum, non doloris gemitus, sed naturalis impulsus fœminea viscera relaxaret; sic ad concipiendum, non libidinis appetitus sed voluntarius usus naturam utramque conjungeret.*

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 98.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas merito Scripturam insinuas, quod generatio fuisset in statu innocentiae. Insinuavit autem Genes. 1. sic; *Crescite, et multiplicamini, et replete terram.* Verba enim hæc dixit Deus Adamo, et Evæ in statu innocentiae existentibus. Nec verisimile est, quod per hujusmodi verba voluerit Deus multiplicationem hominum fieri post peccatum potius, quam ante peccatum, si tamen in justitia perstitissent: quoniam tunc viderentur homines multum commodum ex suo peccato reportasse, et suum peccatum videretur valde necessarium fuisse. Multiplicatio autem hujusmodi per generationem fit. Secundo habes: quomodo predictam Scripturam, pro quanto generationem in statu illo primo innocentiae innuit futuram, declares, probes, et in bono sensu defendas. Tertio vides: quomodo ex his, similibusque vicissim Angelica consolidetur doctrina, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes primo: quomodo per rationem convellas errorem *Adamæorum* credentium, nuptias nunquam futuras, si Adam non peccasset. Movebantur hi ad hoc adstruendum ex eo, quod, antequam Adam peccasset, aut à paradiso ejectus esset, num-

quam uxorem cognoverit. Item errorem *Armenorum*, et *Almarici* dicentium: Adam et Eva, si in justitia permansissent, non coivissent unquam. Unde et addebant: Si Adam, et Eva in justitia permansissent, humana species non fuisset per commixtionem propagata; sed aliter, puta, ut Angelorum, multiplicationem hominum futuram. Item, quæ *Almarici* solius major est insania, si Adam, et Eva in justitia permansissent, nullam fuisse sexuum differentiam. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, insaniam *Almarici* justissime damnari Gen. 1. "Ad imaginem Dei creavit hominem, masculum, et feminam creavit eos." Ecce in statu innocentie sexuum differentia. Item damnari á Christo Matth. 19. "Non legistis, quia, qui fecit hominem ab initio, masculum, et feminam fecit eos? Item á Mar. 10. Ab initio autem creaturæ masculum, et feminam fecit eos Deus." Adjunge his dicta inferius ex *Genes*. 2. ab Adamo cum declaratione; et aperte videbis, quod etiam in posteris fuisset sexuum differentia. Item á Papa *Innocentio* 3. in Conc. generali extra de sum. Trinit. et fid. catholic. *Damnatus*. dicitur sic; "Reprobamus etiam, et condemnamus perversissimum dogma impii *Almarici*, cuius mentem sic pater mendaci excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica, quam insana sit censenda." Ubi Papa per dogma intelligit doctrinam, et per doctrinam, cum sine distinctione loquatur, omnem doctrinam; ut bene annotavit Doctor Pegna Directori Inquisitorum scholiator, *prima par. scholio primo*. Quia igitur tota *Almarici* doctrina ibi damnatur: ideo errores *Armenorum* prædicti, cum sint *Almarico* communes, per hanc decretalem damnati esse cointelliguntur. Ad specialiora tamen descendendo hos ostendes per rationem jure damnari á *Genes*. 2. "Non est bonum hominem esse solum, faciamus ei adjutorium simile sibi." Mulier ergo facta est in adjutorium viri, quasi quod unus vir non posset esse in tale, quod Deus intendebat, adjutorium viri. Ergo facta est in adjutorium quod est generatio per coitum. Nam ad hoc sola mulier potest esse in adjutorium viri; cum tamen ad alia quæque magis juvetur vir per alium virum, quam per mulierem. De generatione ergo per talem modum intendebatur á Domino, quando dicebat: *Faciamus Adæ adjutorium simile sibi*. Hoc vero dixit Deus de illis in statu innocentie, ut hinc generationem tali modo fiendam, nisi peccatum prævenisset, in statu etiam illo designaret. Item damn. á *Genes*. 2. "Relinquet homo patrem suum et matrem, et adhærebit uxori suæ, et erunt duo in carne una." Hoc dixit Adam inspiratus á Deo, ut ex *Matth*. 19. habetur, de seipso, et de suis posteris conjugibus. Et, licet Adamus non habuerit patrem hominem, neque matrem: tamen de seipso etiam id verificatur, conditionaliter scilicet (sicut et de hominibus nunc uxoris quorum mater, ac pater mortui sunt) quia, si hos habuisset, hos in causa matrimonii reliquisset. *Erunt, inquit, duo in carne una*. Cum ergo non sint conjuges in una carne duo, nisi pro quanto ad unam prolem generandam tali modo uniuntur, et Adam cum Eva esset in statu innocentie, et (quod satis urget) de conjunctione in tali statu intelligeret, quando verba præmissa dixit (non enim Adam fuit præscius sui casus in peccatum) liquet, quod conjungi taliter etiam tunc fuit de intentione Adami. Quod autem illa verba: *erunt duo in carne una*, significant coitum, patet ex 1. Cor. 6. Nam ibi dicitur: «an nescitis, quoniam qui adhæret meretrici, unum corpus efficiunt? Erunt, inquit, duo in carne una, ecce quod Apostolus illam sententiam exponit de actu etiam fornicario, licet ex illo sapius non sequatur proles. Quia tamen conjunctio illa ex natura sua ordinatur ad prolem generandam: ideo de commixtis etiam sic nefarie verificatur *ly erunt duo in carne una*. Item justissime damnari á Veritatib. aureis super legem veterem, *Gen*. 1. *concl*. 23. *Tertio*. habes: quomodo et Concilium, et scripturas, pro quanto generationem tunc futuram adstruunt per per coitum, et declares, et probes, et in vero sensu defendas. Vide *art*. 1. *appen. et q*. 96. *a*. 4. *et q*. 99. *a*. 2.

QUÆSTIO NONAGESIMA NONA,
DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ
QUANTUM AD CORPUS, IN DUOS
ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ. Et *primo* quantum ad corpus. *Secundo* quantum ad iustitiam. *Tertio* quantum ad scientiam.

Circa primum quærentur duo.

Primo, utrum in statu innocentiae pueri mox geniti habuissent perfectam virtutem corpoream.

Secundo, utrum omnes fuissent nati in sexu masculino.

ARTICULUS I.

Utrum pueri in statu innocentiae mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.

Pro affirmativa.—Videtur quod pueri in statu innocentiae mox nati virtutem perfectam habuissent ad motum membrorum.

1. In statu innocentiae nulla fuisset infirmitas mentis. Ergo nec ulla infirmitas corporis.

Conseq. probatur, quia Augustinus dicit libro de baptismo parvulorum, quod *infirmitati mentis congruit hæc infirmitas corporis*, quæ scilicet in pueris apparet.

2. Quædam animalia statim cum nascuntur, habent virtutem sufficientem ad usum membrorum. Ergo multo magis est naturale homini, quod statim natus habeat virtutem ad usum membrorum et sic videtur quod in hoc statu in quo habet statim usum membrorum, sit poena ex peccato consequens. Consequentia probatur, quia homo est nobilior aliis animalibus.

3. Si parvuli in statu innocentiae non habuissent perfectum usum membrorum fuisset in eis aliqua afflictio. Sed hoc est falsum. Ergo, etc.

Conditionalis prob. Quia non posse consequi delectabile propositum, afflictionem inducit. Sed si pueri non habuissent virtutem ad movendum membra,

ARTIC. I.

frequenter accidisset quod non possent consequi aliquod delectabile eis propositum. Ergo afflictionem tunc passi essent. Falsitas consequentis probatur, quia nulla afflictio esse poterat ante peccatum.

4. In statu innocentiae non erant defectus senectutis. Ergo neque defectus pueritiæ esse debebant.

Consequentia probatur, quia defectus senectutis videntur correspondere defectui pueritiæ.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Omne generatum prius est imperfectum quam perficiatur. Sed pueri in statu innocentiae fuissent per generationem producti. Ergo à principio imperfecti fuissent, et quantitate et virtute corporis.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. In statu innocentiae pueri mox nati non habuissent perfectum motum membrorum ad quoslibet actus.

Prob. Pueris est naturale ut mox nati non habeant perfectam virtutem ad movendum membra ad quoslibet actus. Ergo nec in statu innocentiae pueri mox nati hanc virtutem movendi membra ad quoslibet actus, habuissent.

Conseq. prob. quia in omnibus asserendis sequi debemus naturam rerum, præter ea, quæ autoritate divina traduntur in contrarium. Et cum ex divina autoritate non habeamus, quod pueri mox nati habuissent perfectam virtutem motivam membrorum, ad omnes actus exercendos, sequitur quod debeamus sequi naturæ leges. Unde si eis naturaliter convenit, ut non habeant talem virtutem, hoc debemus de ipsis asserere.

Antec. prob. quia homo habet naturaliter cerebrum maius in quantitate secundum proportionem sui corporis, quam cætera animalia. Unde naturale est, ut propter maximam humiditatem cerebri in pueris nervi, qui sunt istrumenta motus, non sint idonei ad mo-

vendum membra, et propterea naturale est eis, ut mox nati non habeant perfectum membrorum usum.

2.^a CONCLUSIO. Pueri in statu innocentiae mox nati habuissent sufficientem virtutem ad motum membrorum ad exercendos actus convenientes pueritiae, puta ad sugendum ubera, etc.

Prob., in primo statu non poterant membra humana deficere ordinatae voluntati. Ergo voluntati puerorum in primo statu, non poterant membra deficere ab exercitio actuum convenientium secundum illam aetatem.

Antec. prob. Deus fecit hominem rectum, quae rectitudo consistit secundum Aug. in perfecta subiectione corporis ad animam. Unde sicut in primo statu non poterat esse in membris hominis aliquid, quod voluntati bene ordinatae repugnaret, ita non poterant membra deficere eidem voluntati ad exercendos actus convenientes.

Conseq. prob., quia non quilibet actus sunt convenientes cuilibet aetati: alii enim sunt actus convenientes pueritiae, et alii senectuti, et ideo voluntas bene ordinata puerorum, non voluisset nisi pueriles actus exercere.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod sicut in primo statu non fuisset infirmitas mentis secundum exigentiam cujuslibet aetatis, ita nec infirmitas corporis. Unde sicut in pueris non fuisset infirmitas mentis in hoc, quod vellent aliquid, quod non conveniret puerili aetati, sic non fuisset in eis infirmitas corporis, quae impediret exercitium horum actuum. Quando autem Aug. dicit, quod infirmitas corporis congruit infirmati mentis, loquitur de infirmitatibus, quae sunt in pueris in hoc statu, in quo actus etiam convenientes pueritiae exercere non possunt, ut patet ex his, quae praemisera, dum dicit, quod pueri magis possunt esurientes flere, quam sugere.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur,

Tom. II.

quod hoc, quod quaedam animalia habent statim usum membrorum, non est ex nobilitate eorum. Cum quaedam animalia perfectiora, hoc non habeant. Sed hoc eis contingit ex siccitate cerebri, et etiam quia actus proprii horum animalium taliter imperfecti sunt, ut ad eos parva virtus sufficere possit.

Ad 3. Dicitur ad conditionalem, quod si in pueris non fuisset perfectus usus membrorum secundum exigentiam illius aetatis profecto fuisset in eis afflictio: sed quia talem usum habere poterant, ut dictum est: propterea nullam afflictionem passi fuissent.

Vel dicitur secundo, quod pueri in illo statu nihil appetiissent, nisi ea, quae convenissent illi aetati, cum ordinata voluntate appetiissent, quae omnia consecuti fuissent.

Ad 4. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod non erat tunc eadem ratio de defectibus senectutis et pueritiae. Nam in statu innocentiae homo fuisset generatus, sed non corruptus, et quia defectus pueriles consequuntur generationem, poterant in eo esse tales defectus. Defectus vero senectutis disponuntur ad corruptionem, et ideo non fuissent in homine, qui incorruptibilis erat in illo innocentiae statu.

ARTICULUS II.

Utrum in primo statu foeminae natae fuissent.

Pro negativa.—Videtur quod in primo in statu foeminae natae non fuissent.

1. Nullum occasionatum, et innaturale in primo statu, in hominis generatione evenisset. Sed *Mulier est mas occasionatus*, quasi praeter intentionem naturae proveniens, ut Arist. dicit lib. 2. de gener. c. 3. Ergo foeminae natae non fuissent in primo statu.

2. In statu innocentiae nullus fuisset defectus virtutis ex parte maris, nec in-dispositio materiae ex parte foeminae. Ergo in primo statu semper masculi nati fuissent.

Conseq. prob., quia omne generans generat sibi simile, nisi impediatur, vel propter defectum virtutis, vel propter indipositionem materiæ. Virtus autem activa in generatione hominis est in mare. Ergo mas semper sibi simile generasset in illo statu.

3. Homines sufficienter multiplicari potuissent per primum hominem, et per primam fœminam in primo statu. Ergo non fuisset necessarium quod fœminæ in primo statu natæ fuissent. Antec. prob. quia primi parentes in illo statu erant in perpetuum victuri. Conseq. prob., quia fœminæ sunt solum propter generationem, et multitudinem propagandam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Sic natura processit in generando, sicut eam Deus instituit. Sed Deus instituit marem et fœminam in natura humana, ut dicitur Genes. 1. et 2. Ergo processisset generando marem et fœminam.

Determinatio.

CONCLUSIO. In statu innocentiae uterque sexus per generationem productus fuisset.

Prob., quod spectat ad perfectionem humanæ naturæ, non defuisset in primo statu. Sed uterque sexus pertinet ad perfectionem humanæ naturæ. Ergo uterque sexus fuisset in statu innocentiae productus.

Minor, quia sicut ad perfectionem uni-

versi pertinent diversi gradus rerum, ita diversitas sexus pertinet ad perfectionem humanæ naturæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod fœmina dicitur *mas occasionatus*, quia est præter intentionem naturæ particularis, non autem præter intentionem naturæ universalis, ut supra dictum est.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod generatio fœminæ non solum contingit defectu virtutis activæ, vel indipositione materiæ, ut objectio tangit: sed quandoque quidem ex aliquo accidenti extrinseco, sicut Philosophus dicit in lib. 2. de animal. cap. 2. quod *ventus septentrionalis coadjuvat ad generationem masculorum, australis vero ad generationem fœminarum*: quandoque etiam ex conceptione animæ ad quam de facili immutatur corpus: et præcipue in statu innocentiae hoc esse poterat, quando corpus magis erat animæ subjectum, ut scilicet secundum voluntatem generantis, distingueretur sexus in prole.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod genus humanum potuisset quidem multiplicari in statu primo, per primos parentes; tamen, quia filii, qui procreati fuissent, vixissent vita animali, ad quam pertinet alimento uti, et per consequens generare, conveniebat quod omnes generarent. Ad quod, consequens videtur quod tot generatæ fœminæ fuissent, quot mares.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 99.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, recte ad propositum etiam puerorum in statu innocentiae scriptum esse Ecclesiast. 3. *Omnia tempus habent.* et ibid. 8. *omni negotio tempus, et opportunitas.* Quamvis enim de hominibus, negotiisque post peccatum Adam ad literam principaliter loquatur: tamen ad illos de statu innocentiae possunt etiam decenter applicari, propter regulam, in principio corporis dictam, quæ est hæc in sententia. Ubi nihil certi auctoritas divina nobis tradit de aliqua re; tunc sequenda, idest attendenda est conditio, seu natura rerum in iudicando sic, vel sic de illa re. Cum ergo conditio rerum sit: quod nervi nimis

humefacti redduntur infirmi ad motum pro tempore humectationis ipsius (ut de nervis diu aqua infusus patet, quod non stant) et nervi in pueris sint ab humiditate cerebri abundanter infusi: patet, quod, secundum conditionem infantilis ætatis loquendo tempus illud non est commodum, et naturaliter aptum ad perfectam motionem membrorum. Igitur per ly "omnia tempus habent, et omni negotio tempus, et oportunitas," innuere videtur scriptura, quod de pueris tunc juxta tempus illorum esset judicandum, et consequenter, quod tunc non habuissent perfectum motum membrorum. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturas similes, pro quanto prædictum sensum innuunt, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte virtualiter á scripturis esse dictum, quod in statu innocentie fuissent genitæ mulieres. Fuit autem hoc dictum, Gen. 2. "Relinquet homo patrem suum, et matrem, et adhærebit uxori suæ." Cum enim neque Adam, neque Eva haberet patrem, et matrem, quos relicturi essent, clarum esse videtur, quod præmissa auctoritas, quoad hoc, loquitur de posteris, qui patrem Adamum, et matrem Evam habituri erant, et sic successive de aliis, qui ultra Adamum, Evamque parentes alios proximos fuerant habituri. In posteris itaque verificandum erat, quod adhæreret uxori suæ, et consequenter femina ab Adam et Eva generanda erat; cui tamquam uxori masculus ab eis genitus adhæreret, et sic successive de aliis posteris. Et nota, quod Adam loquitur ibi de posteris pro statu innocentie: quoniam non fuit ipse præsciens sui casus juxta SS. Doctores. Pro clariori, explicatiorique capto præmissorum vide Elucid. in respon. ad 3. *Secundo* habes: quomodo per rationem prædictum sensum virtualiter á Genesi conclusum et intelligas, et declares, et probes.

QUÆSTIO CENTESIMA.

DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ QUANTUM AD JUSTITIAM, IN DUOS ARTICULUS DIVISA.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad justitiam.

Et circa hoc quæruntur duo.

Primo, utrum homines fuissent nati cum justitia.

Secundo, utrum nascerentur in justitia confirmati.

ARTICULUS I.

Utrum homines in statu innocentie fuissent nati cum justitia.

Pro negativa.—Videtur quod homines in statu innocentie non fuissent cum justitia nati.

1. Hugo de Sancto Victore dicit lib. 1. de sacr. pœnit. c. 24. Quod *primus homo ante peccatum generaret quidem filios sine peccato, sed non paternæ justitiæ hæredes.*

2. Gratia non transfunditur, sed á se lo Deo infunditur. Sed justitia est per gratiam, ut dicitur ad Romanos 5. Ergo pueri cum justitia nati non fuissent. Maior, quia si gratia transfunderetur, esset naturalis.

3. Anima non est ex traduce. Sed justitia est in anima. Ergo justitia non fuisset traducta á parentibus in filios.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Anselmus in libro de conceptu Virginis cap. 10. dicit, quod *simul, cum rationalem haberent animam, justi essent quos generaret homo si non peccaret.*

Determinatio

CONCLUSIO. In statu innocentie homines fuissent nati cum justitia.

Probatio. Quæcumque accidentia consequuntur naturam speciei, in his necesse est ut filii parentibus simulentur. Sed justitia originalis erat accidens humanæ naturæ, non quasi ex principiis

speciei causatum, sed tantum sicut quoddam donnum divinitus toti naturæ datum. Ergo filii parentibus in justitia originali similes fuissent.

Maior prob., quia homo naturaliter generat sibi simile secundum speciem. Ergo et secundum accidentia, quæ speciem consequuntur.

Consequentia hæc probatur ex differentia quæ est inter accidentia quæ consequuntur speciem, et ea quæ consequuntur individua. Homo enim necessario generat sibi simile secundum accidentia, quæ consequuntur speciem, si non sit error in operatione, qui in statu innocentie non fuisset. Secus autem est de accidentibus individualibus, penes quæ non est necesse ut filii parentibus assimilentur.

Minor probatur. Peccatum originale, quia est peccatum naturæ, traducitur á parente in posteros. Ergo et justitia originalis, quæ est accidens naturæ, traducenda erat in posteros.

Consequentia hæc probatur, quia opposita habent fieri circa idem. Et peccatum originale justitiæ originali opponitur. Unde sicut peccatum dicitur peccatum naturæ, et traducitur in posteros, sic idem dicendum est de justitia originali.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod verbum Hugonis est intelligendum, non quantum ad habitum justitiæ, sed quantum, ad executionem actus.

Aliorum responsio ad secundum.

Ad 2. Quidam dixerunt ad minorem, quod justitia est duplex: una, quæ est principium merendi: altera, quæ est accidens naturæ, et dicitur originalis; et quod justitia, quæ est principium merendi, non est sine gratia et ab ipsa est, ut Apostolus dicit; justitia vero originalis, non est á gratia gratum faciente.

Reprobatio.

Subjectio qua homo subiciebatur Deo in primo statu, erat per gratiam gratum facientem, ut dictum est qu. 95. art. 1.

Sed justitia originalis consistit in hac subiectione hominis ad Deum, ut etiam ibidem ostensum est. Ergo justitia originalis non est sine gratia gratum faciente.

Vera responsio.

Dicitur igitur ad argumentum negando maiorem: gratia enim gratum faciens quæ erat principium originalis justitiæ, transfusa fuisset á parentibus in posteros. Ad probationem dicitur, quod non fuisset per hoc gratia illa naturalis; quia non transfundebatur per virtutem seminis, sed fuisset collata homini, statim cum habuisset animam rationalem, sicut etiam fit in generatione hominis: statim enim quod corpus est dispositum, infunditur anima rationalis, quæ tamen non est ex traduce. Et per hoc patet responsio ad tertium.

Ad 3. Igitur in forma dicitur ad maiorem, quod licet anima non sit ex traduce, tamen disposito corpore, statim á Deo creatur: sic fuisset de justitia originali: nam anima in sui infusione et productione justitiam habuisset.

ARTICULUS II.

Utrum pueri in statu innocentie nati fuissent in justitia confirmati.

Pro affirmativa.—Videtur quod pueri in statu innocentie nati, fuissent in justitia confirmati.

1. Gregorius dicit 4. Moralium cap. 36. Quod si primi parentes non peccassent, nequaquam ex se filios gehennæ generassent. Ergo omnes nati fuissent in justitia confirmati.

2. Anselmus dicit in libro 1. *Cur Deus homo?* cap. 18. quod si primi parentes sic vixissent, ut tentati non peccassent, ita confirmarentur cum omni propagine sua ut ultra peccare non possent. Ergo pueri nascerentur in justitia confirmati.

3. Propter peccatum primi hominis consecuta est necessitas peccandi in his qui nascuntur ex eo. Ergo si primus homo in justitia perstitisset, derivaretur ad posteros necessitas observandi justitiam.

Probatur consequentia, quia bonum est potentius quam malum. Unde si malum induxit necessitatem peccandi in posteros, bonum debuit multo magis inducere necessitatem servandi iustitiam.

4. Angelus adhærens Deo, aliis peccantibus, statim est in iustitia confirmatus, ut ulterius peccare non posset. Ergo similiter et homo, si tentationi resistisset, confirmatus fuisset. Sed qualis ipse fuisset, tales alios generasset. Ergo et ejus filii confirmati in iustitia nascerentur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit lib. 14. de civitate Dei cap. 10. *Tunc felix universa esset humana societas, si nec illi, scilicet primi parentes, malum in posteros trajicerent, nec quisquam ex stirpe eorum iniquitatem committeret, quæ damnationem reciperet.* Ex quo datur intelligi quod, etiam si primi homines non peccassent, aliqui ex eorum stirpe potuissent iniquitatem committere. Non ergo nascerentur in iustitia confirmati.

Determinatio.

CONCLUSIO. Parvuli in statu innocentiae non fuissent nati confirmati in iustitia.

Probatio. Parentes quamdiu generassent, non fuissent in gratia confirmati. Ergo nec pueri ex eis nati fuissent in gratia confirmati.

Conseq. prob. Quia manifestum est quod pueri in sua nativitate non habuissent plus perfectionis, quam eorum parentes in statu generationis.

Antecedens ostenditur. Soli beati sunt in gratia confirmati, de lege ordinaria loquendo. Nam ex aliquo particulari privilegio ante beatitudinem potest quis confirmari, ut de Beatissima Virgine Dei Matre creditur. Sed parentes, quamdiu generassent, non potuissent esse beati. Ergo nec in gratia fuissent confirmati.

Maior hujus probatur, quia per hoc creatura rationalis in iustitia confirma-

tur, quod efficitur beata per apertam Dei visionem; cui viso non potest non inhærere, cum ipse sit ipsa essentia bonitatis à qua nullus potest averti.

Minor hujus probatur, quia quam cito quis efficitur beatus, fit spiritualis mente et corpore, et non vivit amplius animali vita, secundum quam competit homini generatio: unde quamdiu quis generare potest, non potest esse beatus, cum in beatitudine vita animalis, cui competit generatio, non sit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter ad auctoritatum Gregorii. Primo, quod si Adam non peccasset, non generasset filios gehennæ, ita scilicet quod ab ipso peccatum contraherent: potuissent tamen filii tunc generari, fieri filii gehennæ, per liberum arbitrium peccando, in hoc statu vero nascimur filii gehennæ per peccatum à parentibus contractum.

Secundo dicitur, quod si filii in statu innocentiae non fierent filii gehennæ, non fuisset per hoc quod essent in iustitia confirmati, sed propter divinam providentiam, per quam à peccato conservarentur immunes: unde Adam non generasset filios gehennæ, non quia confirmati, sed quia per divinam providentiam absque peccato conservati fuissent.

Ad 2. Dicitur, quod Anselmus hoc non dicit asserendo, sed opinando: quod patet ex ipso modo loquendi; cum dicit: *videtur quod si vixissent*, etc.

Ad 3. Negatur consequentia, ad probationem dicitur, quod ratio illa non est efficax, quamvis per eam Anselmus motus fuisse videatur, ut ex verbis ejus apparet: nam sicut nunc, non sic filii peccatum parentum incurunt ut in peccato confirmentur, et ad justitiam redire non possint (quod est solum in damnatis) ita tunc, non sic parentum justitiam contraxissent, ut in iustitia deberent esse confirmati, ita ut peccare non possent: hoc enim beatis solum competere potest, de lege Dei ordinaria, ut dictum est.

Ad 4. Dicitur, quod non est simile de angelo et de homine: nam homo habet liberum arbitrium vertibile, et ante elec-

tionem et post, non autem angelus, sicut supra dictum est, cum de angelis ageretur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 100^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito insinuaturn fuisse à Conc. *Tridentino* sess. quinta, decreto primo, quod pueri in statu innocentie fuissent nati in iustitia originali. Ibi enim sic dicit: "Si quis Adæ prævaricationem sibi soli, et non ejus propagini, asserit nocuisse; acceptam à Deo sanctitatem, et justitiam, quam perdidit, sibi soli, et non nobis eum perdidisse: aut inquinatum illum per inobedientiæ peccatum mortem, et pœnas corporis tantum in omne genus humanum transfudisse, non autem et peccatum, quod mors est animæ: anathema sit. Ecce secundum Concilium, quod Adamus perdidit nobis sanctitatem, et justitiam, quam acceperat. Ergo, si eam nobis non perdidisset, quod erat in statu ante peccatum, nos in sanctitate illa, et justitia secundum Concilium nati fuissemus. Alioquin quomodo intelligi posset Adamum per peccatum perdidisse nobis justitiam illam; si ante ejus peccatum nos non fuissemus hæredes illius justitiæ, ac per hoc in illa nascitur? Clara sunt omnia ex litera plana ipsius Concil. Nota etiam ibi *duo* illa verba, scilicet, *sanctitatem*, et *justitiam*, quæ duo et eodem ordine præmiserat in primo anathemate, nam supra relatum est secundum, dicens: "Si quis Adam primum hominem non confitetur, cum mandatum Dei transgressus fuisset, statim sanctitatem et justitiam amisisse, incurrisseque, etc." Porro, si superfluitatem, ut decet, à Concilio relegare volumus: fatendum videtur, quod per duo illa verba duas res aliquo modo distinctas intelligit. Per sanctitatem itaque gratiam nos Deo gratificantem, atque ideo Sanctos reddentem, tamquam justitiæ originalis radicem, accipere possumus: quemadmodum per aliud verbum, scilicet justitiam, accipimus, etiam syllabis inhærentes, justitiam primo parenti collatam; quam dicimus originalem propter rationem in corporis textu dictam. Si Adam ergo non tantum justitiam, sed et sanctitatem nobis perdidit: patet, stante prædicta declaratione terminorum, quod (secundum Concilium) nati fuissent in statu innocentie pueri non tantum in originali justitia, sed etiam in gratia Deo gratificante. Notabis quoque ad hoc ex Concilio argumentum à fortiori: et dices: Si post inobedientiam transfudit Adamus in nos peccatum, et pœnas multiplices, ut vere transfudit, ergo ante inobedientiam si generasset, genuisset prolem cum justitia originali. Prior enim quoad effectum est Deus ad gratias largiendum, quam ad castigandum, et consequenter, si justo Dei judicio exigente ab Adamo peccatore peccatum transfusum in filios est, multo magis liberalitate Dei sic exigente ab Adamo justo justitia transfunderetur in posteros. Hoc idem argumentum ex Concilio *Arausicano*, immo et reliqua à *Trid.* dicta habes sub brevioribus verbis cano. 2. ibi enim dicit: "Si quis soli Adæ prævaricationem suam, et non etiam ejus propagini asserit nocuisse; Aut certe tantum mortem corporis, quæ pœna peccati est non autem et peccatum, quod mors est animæ, per unum hominem in omne genus humanum transiisse testatur, injustitiam Deo dabit. Quasi ergo diceret Concilium *Arausicanum*. Peccatum Adæ, ultra quod peccatum in nos transfudit, et mortem corporis, nocuit ejus propagini. Hoc autem nocumentum fuit, quod geniti essemus non tantum sine peccato, et morte corporis; sed etiam cum justitia originali, et gratia gratificante. *Secundo* habes: quomodo præmissa Concilia, pro quanto sensum prædictum insinuant, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte ab Apostolo fuisse virtualiter insinuaturn, quod pueri in statu innocentie non fuissent nati in iusti-

tia confirmati. Id autem sic insinuavit Rom. 11. *si radix sancta, et rami*. Hoc est. Qualis radix, tales et rami, ut á radice dependent. Puta: si radix sancta, et rami erunt sancti, si infecta, et rami infecti; si in sanctitate confirmata, et rami in sanctitate confirmati, si in sanctitate non confirmata et rami in sanctitate non confirmati. Modo nullus est, qui dubitet; Adamum fuisse radicem filiorum suorum etiam in statu innocentiae, si tunc genuisset; et Adamum tunc non fuisse in sanctitate confirmatum, ut ex suo sequenti lapsu patuit. Dicens ergo Apostolus, *si radix sancta, et rami*, dicere voluisse videtur, si ad propositum de Adamo generante ipsum suaviter trahamus, si radix Adamus fuisset, antequam generasset, in sanctitate confirmatus, generasset filios in sanctitate confirmatos; si non, non, et quia radix ipse non fuerat in sanctitate confirmatus, ideo filios in sanctitate non confirmatos genuisset. Item recte á Concilio *Tridentino* hoc idem fuisse insinuat virtualiter; dum in sess. quinta decreto primo dicit; "Adam acceptam á Deo sanctitatem, et justitiam perdidisse non tantum sibi, sed etiam nobis." Ubi ex Concilio clare vides, quod Adam non perdidit nobis sanctitatem quaecumque, sed sanctitatem, quam ipsemet habebat; et consequenter, quod non perdidit nobis sanctitatem confirmatam, sed sanctitatem amissibilem; et consequenter, quod, si etiam in statu, quo acceptam illam justitiam adhuc retinebat, generasset, filios in sanctitate non confirmatos generasset. Alioquin ipse Adamus perdidisset nobis sanctitatem, et justitiam, non quam acceperat, cum hæc esset amissibilis, sed quam non acceperat: non est contra supra dictum Concilium. Quia igitur sanctitatem acceptam nobis perdidit, ideo tunc ante peccatum pueri ab eo nati fuissent, secundum Concilium, in gratia amissibili, non in gratia confirmati. Faciunt quædam hic dicta ad a. 1. *hujus q.* et vice versa. *Secundo* habes: quam derisibiles sint per rationem illi, meritoque ab Ecclesia in Conciliis multis damnati, qui homines post peccatum Adami habentes gratiam volunt, ipsos eam habere inamissibiliter; unde et peccantem actualiter aliquando numquam habuisse Dei gratiam ex hoc, quod eam amisit, inferentes contendunt, idest, eam in statu innocentiae neque Adam habuit, neque geniti ab eo habuissent gratiam inamissibilem, sed in ipsa amissibili tantum nati fuissent; quomodo nunc in statu per peccatum vitiato fit consequens, vel saltem verisimile, quod secundum communem legem homines, qui habent semel gratiam, eam inamissibiliter habeant? *Tertio* habes: quomodo per rationem Apostolum, et Concilia supra dicta, pro quanto pueros tunc non nascituros dicunt in gratia confirmatos, et intelligas, et declares, et probes.

QUÆSTIO CENTESIMA PRIMA,
DE CONDITIONE PROLIS GENERANDÆ
QUANTUM AD SCIENTIAM IN DUOS
ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de conditione prolis generandæ quantum ad scientiam.

Ei circa hoc quærentur duo.

Primo, utrum pueri nascerentur in scientia perfecti.

Secundo, utrum statim post nativitatem habuissent perfectum usum rationis.

ARTICULUS I.

Utrum in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti.

Pro affirmativa. = Videtur quod in

statu innocentiae pueri nati fuisset in scientia perfecti.

1. Adam fuit in scientia perfectus ut dictum est quæst. 94. art. 2. Ergo filii nati fuissent ab eo in scientia perfecti. Consequentia probatur, quia quod fuit Adam, tales filios generasset.

2. Ante peccatum non fuisset ignorantia quæ scientiæ opponitur. Ergo ante peccatum pueri mox nati omnem scientiam habuissent. Antec. prob. quia ignorantia ex peccato causatur, ut Beda dicit cap 3. in Epist. ad Rom.

3. Pueri mox nati in primo statu habuissent justitiam. Ergo habuissent et

scientiam. Conseq. prob., quia ad justitiam requiritur scientia quæ dirigit in agendis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Anima nostra per naturam est *sicut tabula rasa, in qua nihil est scriptum*, ut dicitur 3. de anima. tex. 14. Ergo animæ puerorum in principio caruissent scientia in primo statu. Conseq. probatur, quia eadem animæ natura est modo, quæ tunc fuisset.

Determinatio.

CONCLUSIO. Pueri in statu innocentiae non nascerentur perfecti in scientia, sed eam absque difficultate, processu temporis acquisivissent, inveniundo vel ad-discendo.

Probatio. Naturale est homini non habere scientiam congenitam, sed acquirere eam ex sensibus. Ergo in statu innocentiae non fuisset nati pueri perfecti in scientia.

Antec. prob. quia ideo anima unitur corpori, quia indiget eo ad suam propriam operationem, quæ est scire; quod non esset necessarium, si in principio haberet scientiam non acquisitam per vires sensitivas.

Conseq. probatur, quia de his quæ sunt supra naturam, soli authoritati Scripturæ creditur: unde ubi authoritas deficit, sequi debemus naturæ conditionem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod Adam genuisset filios similes sibi in natura et in accidentibus naturæ, non autem in accidentibus individualibus: et quia esse perfectum in scientia, non conveniebat Adæ, ut accidens naturæ; cum naturaliter scientiam acquirere debuisset, sed ut accidens individuale, quatenus scilicet erat pater, et instructor totius humani generis. Ideo quantum ad hoc non generabat filios sibi similes, sed solum quantum ad accidentia naturalia vel gratuita totius naturæ.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod ignorantia non est privatio cuiuslibet scientiæ, sed solum illius quam quis tali tempore debet habere: unde pueri in statu innocentiae habuissent scientiam quæ competeat eis secundum illam ætatem: unde in eis non fuisset ignorantia sed solum nescientia aliorum, quam Dionysius ponit etiam in Angelis beatis in c. 7. cæl. Hierarch.

Ad formam igitur argumenti, concesso antecedente, negatur consequentia ratione dicta. Ex hoc enim quod ante peccatum non fuit ignorantia opposita scientiæ, non sequitur quod mox nati habuerint perfectam scientiam, sed solum scientiam quam tunc habere debebant.

Ad 3. Conceditur, quod pueri, ex hoc quod habuissent justitiam, habuissent etiam scientiam sufficientem, convenientem illi ætati.

ARTICULUS II.

Utrum in statu innocentiae pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis.

Pro affirmativa.—Videtur quod in statu innocentiae pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis.

1. In statu innocentiae corpus non aggravabat animam. Ergo ante peccatum et corruptionem corporis subsecutam per peccatum, pueri mox nati perfectum usum rationis habuissent.

Consequentia probatur, quia pueri ideo nunc non habent perfectum usum rationis, quia anima per corpus gravatur, secundum illud sapientiæ 9. *Corpus quod corrumpitur, aggravat animam*; quæ corruptio corporis ante peccatum non fuisset.

2. Quædam animalia mox nata habent naturalis industriæ usum, sicut agnus statim fugit lupum. Ergo multo magis homines in statu innocentiae mox nati habuissent usum perfectum rationis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Natura procedit de imperfecto ad per-

fectum in omnibus generatis. Ergo pueri non statim habuissent perfectum usum rationis.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Pueri in statu innocentiae non habuissent perfectum usum rationis, sicut habituri erant in perfecta ætate.

Probatio. Habens vires sensitivas impeditas, non potest habere perfectum usum rationis. Sed pueri in statu innocentiae habuissent vires sensitivas impeditas. Ergo non habuissent perfectum usum rationis.

Maior probatur, quia usus rationis pendet quodammodo ex usu virium sensitivarum. Unde ligato sensu, homo perfectum usum rationis non habet, ut patet in dormientibus et phreneticis.

Minor. Qui habent organa sensuum impedita, habent etiam vires sensitivas impeditas. Sed pueri in statu innocentiae habuissent organa sensuum impedita, propter nimiam humiditatem cerebri. Ergo et vires sensitivæ impeditæ fuissent.

2.^a CONCLUSIO. Pueri in statu innocentiae habuissent perfectiorem usum rationis, quam nunc.

Prob. Quia tunc habuissent perfectum usum rationis, quantum ad ea, quæ per-

tinebant ad statum puerilem, sicut de usu membrorum dictum est supra, quæst. 99. art. 1.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. consequ. Ad prob. dicitur quod corruptio corporis aggravat animam ne possit habere usum rationis, etiam respectu eorum, quæ sunt convenientia secundum quamlibet ætatem, quod impedimentum non fuisset in primo statu, quia pueri habuissent usum rationis perfectum, ad operandum ea, quæ ad puerilem ætatem conveniebant.

Ad 2. Dicitur primo ad antec. Quod nec etiam alia animalia habent perfectum usum industriæ naturalis statim á principio, sicut postea; quod patet ex hoc, quod aves docent volare pullos suos, et similia in aliis generibus animalium inveniuntur.

Secundo dicitur, negando consequentiam. Non enim est eadem ratio de homine, et de aliis animalibus, quia in homine est impedimentum magnæ humiditatis, propter cerebri magnitudinem qua impeditur ab usu membrorum et organorum, et per consequens ab usu sensitivarum virium, á quibus perfectus usus rationis dependet, ut dictum est, quæ non inveniuntur in aliis animalibus.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 101.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem á responsis argumentorum tactam interimas hæresim quorundam innominatorum (ut refert *Philast.*) dicentium: primos parentes ante peccatum fuisse cæcos, atque tunc primo videre cæpisse, cum de pommo vetito comederunt. Si enim ignorantia et á simili cæcitas corporalis, est pœna peccati (ut ex responso ad *secundum* habetur) et Adam habuit scientiam omnium rerum (ut in responso ad *primum*, et supra *q. 94. ar. 3.*) et in statu innocentiae non poterat esse carentia alicujus rei tunc naturaliter habendæ ut ex ad *secundum* hic, et supra (*q. 94. art. 4. et qu. 99. art. 1.*) patet per has tres rationes D. Thomæ efficares, quod Adam, et Eva non fuerunt cæci ante peccatum. Quod si addas, visionem corporalem esse magnum bonum: et pro inconvenienti haberi á D. Thoma *qu. 98. art. 1.* quod ex peccato, quantum est de natura peccati, consequatur quis aliquod bonum, tunc etiam aliam hæresis prædictæ partem quod scilicet post comestionem

pomi vetiti tunc primo videre cœperunt, per rationem confutabis. Pro qua re, scilicet, quod ex comestione pomi, et universaliter ex peccato, ut sic non reportetur commodum, immo grande incommodum; vide q. 95. art. 4. *append.* et veritates aureas super totam legem veterem, *Gen. 3. concl. 22.* *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnatam fuisse á sacris literis Eccles. 17. "Deus creavit de terra hominem, creavit ex ipso adjutorium simile sibi: consilium, et linguam, et oculos, et aures, et cor dedit illis excogitandi, et disciplina intellectus replevit illos." Ecce, scriptura teste, quod Deus primis parentibus dederat oculos, procul dubio ad videndum: *et disciplina intellectus replevit illos.* Ergo tum oculo corporali, tum oculo intellectuali videbant, et cognoscebant: et consequenter non fuisse tunc illos cæcos declarat scriptura. Item merito damnatam á Gen. 3. "Vidit igitur mulier, quod bonum esset lignum ad vescendum, et pûlchrum oculis, aspectuque delectabile: et tulit de fructu illius, et comedit." Audis ne, mulierem, autequam comederet, vidisse: et vidisse oculis, atque aspectu, procul dubio corporali? "Vidit, inquit, lignum, quod esset et bonum ad vescendum, et delectabile aspectu, et pûlchrum oculis," idest ex pulchritudine delectabili oculis visa cognovit mulier conjectando; quod lignum tam pulchrum, et tam delectabile esset bonum ad vescendum: quamvis ex præcepti transgressione oculis intellectualibus considerata cognosceret ipsummet lignum esse malum ad vescendum. Est ergo, ac si diceret scriptura: Corporali visu non caruerunt primi parentes ante peccatum: immo neque corporalis visus exercitio. *Tertio* consequenter habes: quomodo per rationem ostendas illud Genes. 3. "Et aperti sunt oculi amborum, et cognoverunt se esse nudos" non debere intelligi hoc modo, quod scilicet ante peccatum essent corporaliter cæci. Sed quo, inquis, modo hoc intelligi debet? Audi Beatum Augustinum 14. de civitate Dei cap. 16. sic exponentem: "Patebant oculi eorum: sed adhuc non erant aperti, hoc est, non attenti, ut cognoscerent, quid eis indumento gratiæ præstaretur; quando membra eorum volatanti repugnare nesciebant. Qua gratia remota, ut pena reciproca inobedientiæ plecteretur: extitit in motu corporis quedam impudens novitas, unde esset indecens nuditas: et fecit attentos, reddiditque confusos. Hinc est, quod, postea quam mandatum Dei aperta transgressione violarunt, scriptum est de illis: Aperti sunt oculi amborum, etc. Aperti sunt, inquit, oculi amborum, non ad videndum: nam et antea videbant: sed ad discernendum inter bonum, quod amiserant, et malum, in quod ceciderant." Hæc Augustinus. Hinc intellige illud Genes. 2. *Erat uterque nudus: et non erubescabant.* Pro dictorum antem ampliori notitia vide veritates aureas illas, *Genes. 3. concl. 9.*

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse virtualiter á Philosopho dictum, quod pueri naturaliter usum perfectum rationis non habent: et consequenter a simili dictum ab eodem, si statum innocentiae hucusque tractatum cognovisset, quod pueri mox nati in statu illo non habuissent naturaliter perfectum usum rationis. Id vero dixit Philosophus virtualiter in hæc verba: *Nihil intelligit anima sine phantasmate.* 3. de anima textu 30. propter quod et ait in primo Meta. cap. 1. et in secundo Poster. tex. 27. quod *principium cognitionis nostræ est á sensu.* Intellectualis enim cognitio, de qua ibi principaliter loquitur, est á sensu hoc modo, quod res á sensu exteriori sensata transmittitur ad sensus interiores, qui communi nomine vocantur phantasia: unde illæ res sensatæ sic in illa receptæ vocantur phantasmata. Super hæc postmodum phantasmata fertur lumen intellectus agentis, sicut lumen Solis super colores parieti affixos, ex cujus illustratione magis subtiliantur; ita ut (quod patet per exemplum de coloribus exterioribus á Sole illustratis, respectu oculi eos tunc inspicientis) elicitur similitudo quedam ex illis, quæ similitudo pertingens usque ad intellectum possibilem fit forma ejus: et tunc dicitur species intelligibilis, mediante qua intellectus ipse intelligit: sicut mediante specie visibilibus, forma facta oculi, oculus videt: et mediante forma sua unumquodque agens agit. Ex his patet dictum

superius Philosophi, quod *principium intellectivæ cognitionis nostræ est à sensu*: et quod *anima nihil intelligit sine phantasmate*. Per hæc, inquebam, dicere voluit Philosophus, quod pueri mox nati non habent perfectum usum rationis naturaliter. Ratio est, quia, sicut in aqua non potest bene imprimi similitudo fixa alicujus rei, sed in aliquo spissiori, atque solidiori subjecto imprimitur (ut patet de cera, quæ in sigillum recipitur, licet non in aqua) ita in cerebro puerili, cum sit humiditate superabundans tunc, et minus solidum, non possunt bene imprimi res exterius sensatæ, et consequenter nec phantasia, cum sit in cerebro cellulis (ut dicitur 2. de anima) phantasmatum impressionem, quæ sufficiat ad juvamen intelligendi, retinere aut vix, aut nullatenus potest. Hinc vides, radicem non habendi usum perfectum rationis esse humiditatem nimiam cerebri; quam, cum D. Thomas in calce responsi *tertii* posuerit, omnia fere supradicta breviter declarasse dicendus est. Naturaliter, dixi superius, quia et Philosophus de naturali tantum cursu, utpote à se noto, loqui intendebat: et miraculose potest à Deo fieri, ut puerulus etiam in ventre matris usum perfectum rationis habeat. Nec obstat prædicto cursui naturali, quod pueruli illi fuissent in statu innocentiae: quoniam gratia non destruit naturam, sed in esse naturali dimittit, seu conservat. Exemplum. Videmus nos; quod pueruli nunc baptizati, licet gratiam Dei, atque sanctitatem puram, idest, etiam sine mixtione peccati venialissimi habeant, neque usum, neque perfectum usum rationis habent. *Secundo* habes: quomodo per rationem prædictas Philosophi auctoritates, pro quanto pueris etiam in statu innocentiae mox natis perfectum usum rationis denegant, et intelligas, et declares, et probes.

QUÆSTIO CENTESIMA SECUNDA, DE LOCO HOMINIS QUI EST PARADISUS, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de loco hominis qui est paradisos.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo, utrum paradisos sit locus corporeus.

Secundo, utrum sit conveniens locus habitationi humanæ.

Tertio, ad quid homo in paradiso positus fuit.

Quarto, utrum in paradiso debuit fieri.

ARTICULUS I.

Utrum paradisos sit locus corporeus.

Pro negativa.—Videtur quod paradisos non sit locus corporeus.

1. Nullus locus terrenus potest pertingere usque ad sphaeram lunæ. Sed paradisos pertingit usque ad sphaeram lunæ, ut Beda dicit in 12. c. 2. ad Corinth. Ergo paradisos non est locus corporeus.

Maior prob. dupliciter, primo quia

contra naturam terræ esset, quod tantum elevaretur.

Secundo, quia sub globo lunari est regio ignis, qui terram consumeret.

2. Scriptura commemorat quatuor flumina in paradiso oriri, ut patet Gen.

2. Sed illa flumina, quæ ibi nominantur, alibi habent manifestas origines: ut patet etiam per philosophum in libro 4. c. ult. Metheo. Ergo paradisos non est locus corporeus.

3. Aliqui diligentissime inquisierunt omnia loca terræ habitabilis, qui tamen nullam mentionem faciunt de loco paradisi. Ergo non videtur esse locus corporeus.

4. Lignum vitæ est aliquid spirituale. Sed in paradiso describitur esse lignum vitæ. Ergo paradisos non est locus corporeus, sed spiritualis.

Maior., quia Proverb. 3. dicitur de sapientia, quod *est lignum vitæ his, qui apprehendunt eam*.

5. Si paradisos est locus corporalis, oportet quod ligna paradisi sint cor-

poralia. Sed hoc non videtur verum. Ergo paradus non est locus corporeus.

Minor prob., quia ligna corporalia sunt producta tertia die. Ligna vero paradisi fuerunt plantata post opera sex dierum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit lib. 8. super Genes. ad lit. c. 1. quod tres sunt de paradiso generales sententiæ. Una eorum, qui tantummodo corporaliter paradusum intelligi volunt. Alia eorum, qui spiritualiter tantum. Tertia eorum, qui utroque modo paradusum accipiunt. Quam mihi fateor placere sententiam.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Paradus est locus corporeus.

Prob. Ea, quæ traduntur in scriptura per modum historiæ, tanquam fidelissima et vera sunt tenenda. Sed paradusum esse locum corporeum, in scriptura traditur per modum historicæ narrationis. Ergo paradusum esse locum corporeum, tanquam verissimum est asserendum.

Maiores est August. in lib. 13. de civit. Dei cap. 21. ubi specialiter de paradiso loquens dicit, quod quæ commode dici possunt, de intelligendo spiritualiter paradiso, nemine prohibente dicantur, dum tamen, et illius historiæ fidelissima veritas, rerum gestarum narratione commendata, credatur. Ex qua sententia habemus quod in omnibus, quæ scriptura tradit per modum historiæ, pro fundamento tenenda est historiæ veritas, et desuper spirituales expositiones fabricandæ.

Minor ex se manifesta est: et confirmatur ex ipsa nominis etymologia. Paradus enim, ut Isidorus dicit libro 14. etymolog. cap. 13. interpretatur hortus. Hortus autem est quid corporeum.

2.^a CONCLUSIO. Paradus est constitutus in parte orientali.

Prob., nobilissimus locus, in nobilissima terræ parte debet esse constitutus. Sed paradus est nobilissimus locus. Er-

go in nobilissima parte terræ debuit constitui. Sed nobilissima terræ pars est pars orientalis: oriens enim est dexterum cæli. Ergo paradus est situs in parte orientali.

Et confirmatur autoritate Isidori loco citato dicentis, quod paradus est locus in orientis partibus constitutus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. ad prob. dicitur, quod verbum Bedæ si secundum situm intelligatur, non potest esse verum, rationibus adductis in arguendo. Potest tamen exponi, quod ascendat usque ad lunarem globum, non secundum eminentiam situs, sed secundum similitudinem, quia cum in terrestri paradiso sit perpetua aëris temperies, ut Isidorus dicit loco citato: assimilatur corporibus cælestibus, quæ sunt absque ulla contrarietate. Facit autem mentionem Bedæ, de sphaera lunæ in particulari, magis quam de aliis corporibus cælestibus, quia est corpus propinquius nobis.

Aliorum responsio.

Quidam autem dicunt, quod paradus pertingit usque ad lunarem globum, id est usque ad medium aëris interstitium, in quo generantur pluviae, et venti et huiusmodi, et dicitur hæc pars aëris, lunaris globus, quia dominium super huiusmodi evaporationes maxime attribuitur lunæ.

Reprobatio.

Sed secundum hoc, locus ille non esset conveniens habitationi humanæ. Tum quia ibi est maxima intemperies. Tum quia non est temperatas complexioni humanæ, sicut est aër inferior magister-ræ vicinus.

Ad 2. Dicitur, quod sicut August. dicit 8. super Gen. ad lit. c. 7. credendum est quod locus paradisi à cognitione hominum est remotissimus: flumina autem, quorum fontes noti esse dicuntur, alicubi esse sub terras, et post tractus prolixarum regionum, locis aliis erupisse. Nam hoc solere nonnullas aquas facere, quis ignorat?

Ad 3. Dicitur, quod locus ille seclusus est à nostra habitatione aliquibus impedimentis, vel montium, vel marium, vel alicujus æstuosæ regionis, quæ pertransiri non possunt. Et ideo scriptores locorum de hoc loco mentionem non fecerunt.

Ad 4. Dicitur ad maiorem, quod lignum vitæ est quædam materialis arbor, sic dicta, quia ejus fructus habebat virtutem conservandi vitam, ut supra dictum est. Et tamen aliquid significabat spiritualiter, sicut et petra in deserto fuit aliquid materiale, et tamen significavit Christum. Similiter etiam lignum scientiæ boni et mali materialis arbor fuit, sic nominata, propter eventum futurum, quia post ejus esum, homo per experimentum pænæ didicit, quid interesset inter obedientiæ bonum, et inobedientiæ malum, et tamen spiritualiter potuit significare liberum arbitrium, ut quidam dicunt.

Ad 5. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod secundum Aug. lib. 5. super Gen. ad literam cap. 5. Tertia die fuerunt productæ plantæ, non in actu, sed virtute tantum, id est data fuit terræ virtus arbores producendi, et post opera sex dierum actu sunt productæ, tam arbores paradisi, quam aliæ.

Secundum vero alios sanctos dicitur, quod omnes plantæ tam paradisi, quam aliæ sunt actu productæ in tertia die. Sed quod dicitur de plantatione paradisi post opera sex dierum, dictum est per recapitulationem. Narrat enim scriptura tunc, quod prius factum fuerat, et huic expositioni favent verba nostræ litteræ, dicentis quod plantaverat dominus paradisum voluptatis ab initio.

ARTICULUS II.

Utrum paradisus fuerit locus conveniens habitationi humanæ.

Pro affirmativa. Videtur quod paradisus non sit locus conveniens habitationi humanæ.

1. Angelus statim à principio factus

est habitator loci beatorum, scilicet cæli empyrei. Ergo etiam ibi debuit institui habitatio hominis.

Conseq. prob., quia homo et angelus similiter ad beatitudinem ordinantur.

2. Si paradisus fuisset conveniens homini, aut erat ei conveniens ratione animæ, aut ratione corporis. Sed nec ratione animæ, nec ratione corporis poterat ei esse conveniens. Ergo paradisus non erat locus homini conveniens.

Minor prob., non ratione animæ, quia locus naturalis animæ est cælum empyreum, quo naturaliter semper tendit ejus desiderium.

Non ratione corporis, quia sic non debetur homini alius locus, quam aliis animalibus.

3. Post peccatum paradisus non est locus habitationis humanæ. Ergo in vanum videtur à Deo institutus.

Conseq. prob., quia frustra est locus, in quo nullum continetur locatum.

4. Locus congruus humanæ habitationi debet esse temperatus. Sed locus paradisi non est temperatus. Ergo non est conveniens humanæ habitationi.

Minor prob., quia dicitur esse sub æquinoctiali circulo, qui locus videtur esse calidissimus, cum sol transeat bis in anno super capita eorum, qui ibi habitant.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Damas. in lib. 2. ortho. fidei cap. 11. de paradiso dicit, quod est divina regio, et digna ejus, qui secundum imaginem Dei erat, conservatio.

Determinatio.

CONCLUSIO. Paradisus est locus conveniens habitationi humanæ, secundum primum statum primæ immortalitatis.

Prob. Locus, in quo homo poterat conservari à corrumpente interiori et exteriori, erat conveniens habitationi humanæ, secundum primum immortalitatis statum. Sed in paradiso poterat homo conservari à corrumpente interiori-

ri, et exteriori. Ergo erat paradysus conveniens, locus habitationi humanæ.

Maior prob. Quia homo in primo statu erat incorruptibilis, et immortalis, non quia corpori inesset aliqua virtus incorruptibilitatis, sed quia anima poterat per virtutem sibi datam á Deo, ipsum conservare, quibusdam mediantibus, ut dictum est, et ut dicetur. Corrupti autem poterat humanum corpus ab interiori, et ab exteriori corruptivo. Ab interiori quidem corrumpitur, per corruptionem humidi, et per senectutem. Ab exteriori autem præcipue potest corrumpi ab aëre distemperato. Unde locus, in quo homo poterat conservari á corruptivo interiori, scilicet á consumptione humidi, et senectutis, et á corruptivo exteriori, scilicet ab intemperie aëris, est conveniens habitationi humanæ quæ est maior.

Minor prob. Quia in paradiso occurrere poterat homini corruptioni, quæ est per consumptionem humidi, per esum lignorum paradisi. Corruptioni, quæ erat per senectutem, occurrere poterat per esum ligni vitæ. Corruptioni vero, quæ est ab extrinseco, occurrere poterat per temperiem aëris, quæ maxima erat in paradiso.

Unde Damas. dicit lib. 2. ortho. fid. cap. 11. quod paradysus est *locus temperato, tenuissimo, et purissimo aëre circumfulgens, plantis semper floridis comatus*. Et sic patet minor.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Non enim est eadem ratio de angelo, et de homine. Cælum enim empyreum habet duas conditiones. Una est, quod est supremum omnium corporalium locorum. Altera vero, quod est extra omnem mutabilitatem. Secundum primam conditionem competit angelo locus ille naturaliter, quia cum Deus regat creaturam corpoream per spiritualem, ut Aug. dicit lib. 3. de Trin. c. 3. conveniens fuit quod spiritualis creatura sit constituta supra

omnem creaturam corporalem. Quoad secundam vero conditionem, ille locus est conveniens angelo, ratione beatitudinis. Non autem ille locus est homini secundum suam naturam conveniens, cum non præsideat toti naturæ corporeæ, sed convenit ei solum ratione beatitudinis: et quia non fuit creatus cum illa ultima beatitudine, ideo non fuit factus in cælo empyreo, sed illuc erat transferendus in statu finalis beatitudinis.

Ad 2. neg. minor. Conveniens enim erat paradysus humanæ habitationi, et quantum ad animam, et quantum ad corpus. Non quidem erat naturalis animæ secundum se, quia ridiculum est dicere quod animæ, aut alteri spirituali creaturæ aliquis locus corporeus sit naturalis: sed est paradysus locus conveniens homini ratione animæ, quatenus in ea erat vis conservandi corpus ab immortalitate, mediantibus cibis, et aeris temperie, quod aliis animalibus non conveniebat, cum non essent incorruptibilia et immortalia, propter quod nullum irrationalium legitur inhabitasse paradysum, sed solum, quod ibi divina dispensatione fuerunt adducta ad Adam, et serpens operatione diaboli illic introductus fuit. Et per hæc patet quod dicendum sit ad consequentiæ probationem.

Ad 3. Neg. conseq. Sicut enim non fuit frustra immortalitas data primo homini, quam per peccatum perdidit, ita non fuit frustra paradisi locus. Per hæc enim apparet Dei benignitas ad hominem, et quid homo peccando amiserit.

Dicitur secundo, quod locus ille non est frustra nunc, quia, ut dicitur, in paradiso habitant Enoch et Elias.

Ad 4. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod illi, qui dicunt paradysum esse sub circulo æquinoctiali opinantur sub circulo illo esse locum temperatissimum, propter æqualitatem dierum, et noctium omni tempore. Et quia sol nunquam multum ab eis elongatur, ut sit apud eos superabundantia frigoris, nec iterum est

apud eos, ut dicunt, superabundantia caloris, quia etsi sol pertranseat super eorum capita, non tamen diu moratur ibi in hac dispositione. Aristoteles tamen in lib. 2. metheor. c. 3. expresse dicit, quod regio illa est inhabitabilis propter æstum, quod videtur probabilius, quia terræ, per quas numquam sol pertransit in directum capitis, sunt intemperatæ in calore, propter solam vicinitatem solis. Quidquid autem de hoc sit, credendum est paradisum in loco temperatissimo constitutum esse, vel sub æquinoctiali vel alibi.

ARTICULUS III.

Utrum homo sit positus in paradiso ut operaretur et custodiret illum.

Pro negativa. — Videtur quod homo non sit positus in paradiso, ut operaretur, et custodiret illum.

1. Quod enim introductum est in pœnam peccati, non fuisset in paradiso in statu innocentiae. Sed agricultura introducta est in pœnam peccati, ut dicitur Genes. 3. Ergo homo non fuit positus in paradiso, ut operaretur ibi.

2. Custodia non est necessaria, ubi non timetur violentus invasor. Sed in paradiso nullus timebatur violentus invasor. Ergo non erat necessarium, ut paradisum custodiret.

3. Si homo positus est in paradiso, ut operaretur, et custodiret ipsum; videtur sequi quod homo factus sit propter paradisum, et non é converso. Quod videtur esse falsum. Ergo homo non est positus in paradiso, ut operaretur et custodiret illum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur Genes. ei 2. *Tulit Dominus Deus, hominem et posuit illum in paradiso voluptatis, ut operaretur, et custodiret illum.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Convenienter Deus posuit hominem in paradiso, ut operaretur, et custodiret illum.

Prob. Potest enim hoc habere duplicem sensum secundum August. 8. Super Genes. ad lit. cap. 10. et secundum utrumque sensum apparet conveniens.

Prior sensus est, ut Deus posuerit hominem in paradiso, ut ipse Deus operaretur in homine, et custodiret ipsum hominem. Ut operaretur (inquam) ipsum justificando, et custodiret ipsum, præservando ab omni corruptione et malo, et quamvis Deus potuisset in quocumque alio loco operari, et custodire hominem convenienter, tamen hoc in paradiso fiebat, eo quod locus ille esset convenientissimus habitationi humanæ, ut dictum est art. præced.

Alter sensus est, ut homo operaretur et custodiret paradisum. Operaretur (inquam) operibus manuum suarum, custodiret paradisum sibi, ne scilicet ipsum amitteret.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod per peccatum introducta est agricultura laboriosa. In paradiso autem operatio hominis, sive fuisset agricultura, sive aliud manuale opus, non fuisset laboriosa, sed jucunda homini propter experientiam virtutis rerum naturalium.

Ad 2. dicitur ad minorem, quod custodia illa non erat contra invasorem, sed erat ne amitteret paradisum per peccatum.

Ad 3. Neg. conseq. Nam homo non debuisset operari, et custodire paradisum, eo quod paradisus indigeret opere hominis, ut fructus ferret, vel propter aliam sui necessitatem, nec homo ipsum custodire debuisset ab aliquo, qui posset paradisum invadere, sed debuisset homo operari, ad habendam experimentalem scientiam rerum naturalium, et custodire sibi paradisum, ne ipsum amitteret, quod totum in bonum hominis cedit.

ARTICULUS IV.

Utrum homo factus fuerit in paradiso.

Pro affirmativa. — Videtur quod homo factus fuerit in paradiso.

1. Paradisus fuit locus conveniens humanæ habitationi ante peccatum. Ergo homo factus fuit in paradiso.

Conseq. prob. Quia Angelus creatus fuit in loco suæ habitationis, scilicet in cœlo empyreo.

2. Homo fuisset conservatus in paradiso. Ergo factus fuit in paradiso.

Conseq. prob., quia animalia conservantur in loco suæ generationis, ut pisces in aquis, animalia gressibilia in terra, unde sunt producta.

3. Mulier facta fuit in paradiso. Ergo magis vir debuit fieri in paradiso. Conseq. prob., quia vir est dignior muliere.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur Genes. 2. *Tulit Deus hominem et posuit eum in paradiso.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Deus fecit hominem extra paradysum et postea ipsum in paradiso posuit, ut habitaret ibi toto tempore animalis vitæ, postmodum cum spiritualem vitam adeptus esset, transferendus in cœlum.

Prob. Paradisus non erat locus conveniens habitationi hominis per naturam, sed per donum Dei. Ergo convenienter factus fuit extra paradysum et postea in eo positus fuit.

Antec. prob. Incorruptibilitas primi status non conveniebat homini per na-

turam, sed ex Dei dono. Sed paradisus erat locus homini conveniens, ratione illius incorruptibilitatis. Ergo et locus ille conveniebat homini ex Dei dono.

Conseq. prob. Si homo factus fuisset in paradiso, imputaretur locus ille, tamquam naturæ debitus et non divinæ gratiæ. Ut ergo hoc imputaretur Dei dono, et non naturæ, Deus non fecit hominem in paradiso.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad probat. dicitur, quod non est eadem ratio de angelo et homine. Cœlum empyreum erat locus angelo naturalis, ut dictum est supra, et ideo in eo factus fuit. Paradisus autem non erat locus conveniens homini per naturam, sed ex Dei dono, et ideo convenienter factus fuit extra paradysum, et postea positus in eo: quia per hoc, quod extra factus fuit, ostenditur quod non debetur naturæ. Per hoc autem, quod in eo fuit positus, ostenditur quod est ex Dei dono.

Ad 2. Etiam neg. conseq. Ad probat. dicitur, quod illa loca erant naturalia aliis animalibus, et ideo facta fuerunt in eis. Paradisus autem non erat homini naturalis, ut dictum est.

Ad 3. Neg. conseq. Ad probat. dicitur, quod mulier non fuit facta in paradiso propter dignitatem suam, sed propter dignitatem principii, ex quo corpus ejus formabatur, propter quam etiam filii in paradiso nati fuissent.

UTILITAS PRO ECCLESIAE S. DEI.

EX PRÆCED. 102.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, merito scripturam virtualiter insinuasse, quod paradisus iste sit locus coporeus. Insinuavit autem hoc tunc, quando Gen. 3. dixit: "Facti sunt omnes dies Enoch 365. anni, ambulavitque cum Deo, et non apparuit, quia tulit eum Deus." Item, quando 4. Reg. 2. dixit: "Ecce currus igneus, et equi ignei, et ascendit Helias per turbinem in cœlum." Item quando ait Hebr. 11. "Enoch translatus est, ne videret mortem, et non inveniebatur, quia transtulit illum Deus." In locis enim istis (secundum expositionem sanctorum Patrum) Heliam, et Enochum in paradysum, ab Adamo pro statu innocentie inhabi-

tatum, fuisse translatos testatur sacrum eloquium. Nec obstat, quod in cœlum dicatur Helias evectus: quoniam cœlum ibi stat pro loco eminentiori aliis locis sensibilibus, vel pro cœlo aereo, vel pro re aliqua similitudinem habente cum cœlo. Nam locus paradisi hujus est aliis locis eminentior, cum sit aere temperatissimo, purissimoque circumfulgens: et in locum illum portatus est Helias mediis curru, et equis igneis per aerem Helisæo admodum superiorem. Unde et locus ipse propter similitudinem, quam habet cum cœlo, dictus est à Beda pertingere usque ad lunarem globum, ut in responso ad *primum* patet. Locum itaque illum esse nunc habitationem hominum mortalium, per auctoritates præmissas dixit scriptura: et consequenter illum esse quid corporeum per eandem notificavit. Scit enim, quod, *quæcumque sunt à Deo, ordinata sunt*: et per consequens, quod locus, et locatum debent proportionari. Cum ergo locata ipsa, scilicet Helias, et Enoch, sint corporea, et (quod magis urget) mortalia, mortalibusque rebus non sit proportionatus locus spiritualis tantum: patet, quod his auctoritatibus sacra scriptura subtiliter docuit, quod paradisu Adamo pro statu innocentie ad habitandum collatus est locus corporeus. Quod autem Enoch, et Helias sint adhuc mortales, patet Apoc. 11. ubi à Deo dicitur: "Dabo duobus testibus meis, et prophetabunt diebus mille ducentis sexaginta, amicti saccis: Hi sunt duæ olivæ, et duo candelabra in conspectu Domini stantes, etc. et, cum finierint testimonium suum, bestia faciet adversus eos bellum, et vincet illos, et occidet eos, et corpora eorum jacebunt in plateis civitatis magnæ," etc. Hæc Apocalypsis. Per hos vero duos testes, Heliam, et Enochem intelligunt SS. Patres, atque Doctores. *Secundo* habes: quomodo per rationem hujusmodi auctoritates in principio dictas pro quanto locum paradisi dicunt corporeum, et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* habes consequenter, ex auctoritatibus scilicet hujusmodi: quomodo illud dictum *Marcionis*, Enoch apud inferos manere, eo, quod ad Christum non accesserit, et pro hæresi cognoscas, et pro tali condemnes: Sed de hoc *art. sequenti ad tertium* fusius, et in veritatibus aureis super legem veterem, *Genes. 5. conclus. 5.*

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito scripturam virtualiter dicere, quod paradisu erat locus habitationi humanæ conveniens. Hoc vero tunc dicit: quando 2. Genes. ait: "Tulit Dominus Deus hominem, et posuit eum in paradiso voluptatis." Scit enim scriptura, quod Deus nihil inconvenienter, immo quod omnia convenientissime facit. Nec obstat, si dicatur; hoc ex parte hominis fuisse inconveniens, licet ex parte Dei, ut tactum est, fuerit convenientissimum: quoniam hoc ipsum, quod obicitur, negatur. Si enim locus paradisi fuisset inconveniens habitationi humanæ ex parte hominis: nonne mox ex positione hac patet, quod pœna quædam parentibus primis fuisset iste locus? Hoc vero absurdum est, quod in statu innocentie pœna fuerit homini data, antequam committeret culpam: ut patet *q. 94. ar. 4. et q. 95. ar. 2. et q. 96. ar. 4. et q. 97. ar. 2.* Expressum etiam voluisse videtur scriptura, quod in statu illo innocentie nihil erat pœnale homini, quando post primorum parentum formationem, et paradisi inabitationem Genes. 2. subjunxit; *Erat uterque nudus, et non erubescabant.* (Ac si dicatur.) Nec etiam rubor, qui est quædam pœna, in statu illo erat; sed omnia homini, sine aliquo incommodo, erant pacatissima, atque decentissima. Ex hoc dicto scripturæ, ut paulisper digrediamur, nunquam non tibi apertissimum relinquitur, quod ex nuditate hominum sexu diversorum in cœlesti patria non consurget aliquis vel minimus rubor, nec minima indecentia, nec minima carnis titillatio, nec minima impuritatis umbra, vel cogitatio? Ecce: parentes nostri primi videbant se invicem nudos, non enim erant cæci, nec ignorantes *quest. 101 ar. 1.* non tamen de hoc erubescabant. Quare? Quia gratia innocentie nuditatem ipsam corporalem pro indecenti aliquo ipsos apprehendere, vel inde mali quippiam excogitare, non sinebat. Cum igitur gratia, et innocentia admodum major hominibus aderit, quæ utique in cœlesti paradiso perpetua erit: quomodo tunc erubescant, aut mali quippiam vel umbratice suspiciantur beati ex eo, quod nudisunt? Absit à sapientum cordibus sinistra hæc cogitatio. "Sed animalis homo non

percipit ea, quæ sunt spiritus Dei: stultitia enim est illi, et non potest intelligere; quia spiritualiter examinatur,» 1. Cor. 2. Faciunt hæc ad appendixis quædam dicta in calce ar. 2. supra. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturam præmissam, ly *tulit Dominus Deus*, etc. pro quanto paradisi terrestrem dicunt fuisse homini congruam habitationem, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem scriptura Genes. vestitam destruas errorem *Antiasistarum* dicentium, operationem manuum, uti malignam, esse rejiciendam. Vides enim hic, quod Deus volebat, Adamum operari paradisi, idest, paradisi terram, ne remaneret ociosus, colere, et consequenter operationi manuum insistere. Non ergo, uti maligna, est à bonis operatio manuum rejicienda, alioquin nec Deus hanc approbasset, nec ipsam, velut statui innocentie congruentem, Adamo injunxisset. Quid? Per ipsam manuum operationem paradisi sibi ipsi homo custodiebat, et seipsum in illo conservabat. *Ut operaretur*, inquit *et custodiret illum*. Non tantum, *ut operaretur*, ait, sed, *ut custodiret illum*, adjunxit, per hoc innuere volens, quod operatio ipsa manualis erat via bona ad custodiendum sibi paradisi, et conservandum se in illo. *Secundo* habes: quomodo à fortiori damnatam merito per eandem rationem, et scripturam videas hæresim *Beguiinarum*, et *Begardorum* dicentium: opera nulla bona debet facere homo, cum ad ultimum statum perfectionis venerit. Item imperfecti hominis esse, in operibus virtutum se exercere. Ecce enim, quod primus homo est in statu perfectionis ultimo, accipiendo ultimum, secundum quod *Begardi* accipiunt, idest, potens haberi in via. Nam ventosi hi hæretici ad statum perfectionis se venisse arbitrabantur, quinimmo in statu illo innocentie numquam à viatoribus puris totaliter recuperato, et tamen illi Deus opus bonum faciendum mandat, illum sese in operibus virtutum exercere præcipit. Non enim solum operatio manuum per ly *operaretur* intelligenda est: sed etiam operatio virtutum, quasi dicat, ut operaretur opera conformia paradiso. Credendum namque videtur, quod ex multiformi pulchritudine paradisi visa primus homo contemplaturus esset pulchritudinem, magnitudinem, bonitatem, etc., ac beneficia plurima Dei, et quod horum omnium contemplatio, ut ab homine debita fieri, à Deo sub ly *operaretur* intenta fuerit, et quod ad hunc finem, ut prædicta, similique contemplaretur homo, ipsum in paradiso posuerit. Immo, quo magis contemplatio præmissa nobilior, finis ultimo, idest, beatitudini, in quam transferendus erat, propinquior, atque similior est, eo magis de intentione Dei sub ly *operaretur* inclusam illam contemplationem esse, ratio dicat. *Tertio* habes: quomodo per eandem rationem, scripturamque merito hæresim *Lutheri* interimas dicentis, opera bona propria, ut à Spiritu sancto piorum corda inhabitante, esse peccata. Ecce Adam propriam, et bonam à Spiritu sancto actus operationem facit, vel facturus erat, et hoc illi Deus jusserat. Numquid Deus peccata præcipit? Absit. Numquid Adam antequam vel animi contra Deum elatione, vel pomi comestione peccaret, peccavit? Novum prorsus, et à sæculo non auditum. Numquid Adam, mandanti Deo, ut operaretur, obediens, aut obedire intendens peccavit. Quis, nisi in reprobum maxime sensum datus, hoc dicat? Homo enim gratia vestitus, Deo obediens, vel certe veraciter obedire volens, ex hoc meretur vitam æternam, tantum abest, ut tunc peccet. Cæterum suo loco de operibus adducentur concilia sacra contra prædictos errantes. Item damnantur à veritatibus aureis super totam legem veterem *Gen. 2. conclus. 6. 7.* Porro in damnationem prædictorum majorem, ex omnibus concludere, quod opera bona sunt necessaria ad salutem, quando aperte vides, Adamum innocentem debere, et hoc ex divino mandato, operari, ut paradisi sibi custodiat. *Quarto* vides; quomodo ex his vicissim Angelica doctrina præsens, declaretur, etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum à Gen. secundo fuisse, *plantaverat autem Dominus Deus paradisi voluptatis, in quo posuit hominem, quem formaverat*. Dicit enim per hoc scriptura, quod primus homo fuit factus extra paradisi, non in paradiso. Vide aliqua supra art. 2. *hujus q. Secun-*

do habes: quomodo por rationem scripturam prædictam, pro quanto Adamum dicit non in paradiso factum, et intelligas, et declares, et probes.

QUÆSTIO CENTESIMA TERTIA,
DE GUBERNATIONE RERUM IN COMMUNI,
IN OCTO ARTICULIS DIVISA.

Postquam præmissum est de creatione rerum, et distinctione earum, restat nunc *tertio* considerandum de rerum gubernatione. Et *primo* in communi. *Secundo* in speciali de effectibus gubernationis.

Circa primum quæruntur octo.

Primo, utrum mundus ab aliquo gubernetur.

Secundo, quis sit finis gubernationis ipsius.

Tertio, utrum gubernetur ab uno.

Quarto, de effectibus gubernationis.

Quinto, utrum omnia divinæ gubernationi subsint.

Sexto, utrum omnia immediate gubernentur á Deo.

Septimo, utrum divina gubernatio casetur in aliquo.

Octavo, utrum aliquid divinæ providentiæ contranitur.

ARTICULUS I.

Utrum mundus gubernetur ab aliquo.

Pro negativa. = Videtur quod mundus non gubernetur ab aliquo.

1. Illorum est gubernari, quæ moventur, vel operantur propter finem. Sed res naturales, quæ sunt magna pars universi, non moventur, nec operantur propter finem. Ergo mundus non gubernatur ab aliquo. Minor prob. quia res naturales non cognoscunt finem.

2. Eorum est proprie gubernari, quæ ad aliquid moventur. Sed mundus non movetur ad aliquid. Ergo mundus non gubernatur ab aliquo. Minor, quia mundus habet in se stabilitatem.

3. Id quod in se habet necessitatem, qua determinatur ad unum, non indiget

exteriori gubernante. Sed principales mundi partes, quadam necessitate determinantur ad unum in suis actibus, et motibus. Ergo mundus gubernatione non indiget.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dicitur Sapient. 14. *Tu autem pater gubernas omnia providentia.* Et Boët. dicit lib. 3. de consol. metro. 9. *O qui perpetua mundum ratione gubernas!*

Determinatio.

Antiquorum Philosophorum error.

Quidam antiqui Philosophi gubernationem mundo subtraxerunt, dicentes omnia fortuito agi.

Reprobatio et vera sententia.

Sed hæc positio ostenditur impossibilis duabus rationibus, quibus etiam remanebit probata vera sententia.

CONCLUSIO. Mundus gubernatur ab aliquo.

Prob. primo. Ea in quibus evenit, quod est melius semper, vel saltem ut in pluribus, gubernantur ab aliquo. Sed in rebus naturalibus evenit, quod est melius semper, vel saltem, ut in pluribus. Ergo res naturales gubernantur ab aliquo.

Maior prob., quia ordo certus rerum manifeste ostendit quod ipse res ab aliqua providentia diriguntur in finem boni: sicut si quis intraret domum bene ordinatam, ex ipsa domus ordinatione cognosceret ipsam ab aliquo fuisse ordinatam.

Secundo. Ea, quæ fuerunt producta per divinam bonitatem, debent per eandem divinam bonitatem in finem perducī. Sed omnia sunt producta per divinam bonitatem, ut supra dictum est.

Ergo omnia debent per divinam bonitatem in finem reduci.

Maior prob., quia optimi est optima facere. Sed perfectio rerum consistit præcipue in consecutione finis. Ergo res per eandem divinam bonitatem, per quam productæ fuerunt, in finem debent dirigi et reduci.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. ad prob. dicitur, quod aliqua moveri, vel operari propter finem, dupliciter contingit. Uno modo, ut agent seipsa in finem, et hæc debent cognoscere finem; et hoc modo creaturæ rationales in finem ordinantur: et ea quæ sic in finem ordinantur debent præcognoscere finem, alioquin non possent propter illum operari. Alio modo, aliquid dicitur operari propter finem, quasi ab alio directum: sicut sagitta movetur ad signum directe. Sagitta enim tendit in signum non ex se, sed quia est directa ab alio. Et hoc non est necesse ut cognoscat finem, sed sufficit ut cognoscat à dirigente, et sic res naturales moventur vel operantur. Unde sicut sagitta, dum directe in signum tendit, demonstrat ab aliquo ad signum fuisse directam, ita certus ordo rerum naturalium manifeste demonstrat mundum ab aliquo gubernari.

Ad 2. Dicitur quod in omnibus rebus est aliquid stabile, et aliquid ad motum pertinens. Stabile est ad minus prima materia. Quod ad motum pertinet, sunt rerum operationes, et mutationes. Et quoad utrumque indigent gubernante. Quoad motum quidem; ut ad finem dirigantur. Quoad stabile, ut ab aliquo conserventur, alioquin sicut ex nihilo sunt, in nihilum redigerentur. Unde ad maiorem dicitur, quod indigent gubernante, non solum quæ moventur, sed etiam quæ stabilitatem habent. Et ad minorem dicitur, quod universum, quoad aliquid stabile est, et quoad aliquid mobile, et quoad utrumque conservante et gubernante indiget.

Ad 3. Neg. maior. Et ratio negationis est, quia necessitas rebus naturalibus inhærens est quædam impressio Dei dirigentis; sicut tendentia sagittæ ad certum signum, est quædam sagittantis impressio. Unde sicut tendentia sagittæ in signum, quamvis sit violenta, ostendit dirigentem: sic et multo magis ipsa determinatio rerum naturalium, quæ naturalis est ostendit gubernantem.

ARTICULUS II.

Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum.

Pro negativa.—Videtur quod finis gubernationis mundi non sit aliquid extra mundum.

1. Quod perducitur ad bonum, quod est intra se, non habet finem extra se. Sed res perducuntur ad bonum, quod est in ipsis rebus. Ergo finis rerum non est extra ipsas res.

Maior, quia illud est finis gubernationis rei, ad quod res gubernata perducitur.

Minor. Quia infirmus perducitur ad sanitatem, et discipulus ad scientiam, quæ sunt bona existentia in ipsis.

2. Omnis finis, vel est operatio, vel est res operata, ut dicitur 1. Eth. cap. 1. Sed nec finis, qui est operatio, nec finis, qui est res operata, potest esse extra mundum. Ergo finis gubernationis rei, non est extra mundum.

Minor prob. Quia finis, qui est operatio, est in operantibus: et quia nullum operatum est extra totum mundum.

3. Ordo, et pax multitudinis, non sunt extra universum. Sed finis gubernationis rerum est ordo, et pax, quæ est tranquillitas ordinis, ut Aug. dicit. 19. de civit. Dei cap. 13. Ergo finis gubernationis rerum non est extra universum.

Minor prob., quia ordo, et pax sunt bonum multitudinis. Universum autem in quadam multitudine consistit. Ergo bonum multitudinis est etiam bonum, et finis universi.

Argumentum sed contra.

Deus est extra totum ordinem universi. Sed finis omnium rerum est ipsemet Deus. Ergo finis omnium est extra ipsum universum.

Minor prob., quia Prov. 16. dicitur. *Universa propter semetipsum operatus est Dominus.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Finis gubernationis mundi est bonum extrinsecum à toto universo.

Prob. primo. Principium universi est quoddam extrinsecum, scilicet Deus, qui est extra totum ordinem totius universi ut dictum est, quæst. 4. et quæst. 44. art. 1. et 2. Ergo finis universi est etiam extrinsecus. Prob. Conseq. quia finis debet respondere principio.

Secundo prob. concl. Bonum universale est extra totum universum. Sed finis gubernationis omnium rerum est bonum universale. Ergo finis gubernationis rerum est extra universum.

Maior prob. Bonum per essentiam est extra universum: in universo enim non sunt nisi bona per participationem. Sed bonum universale est bonum per essentiam; per hoc enim differt à bono particulari. Ergo bonum universale est extra totum universum.

Minor prob., quia sicut finis alicujus rei particularis est aliquod particulare, ita finis gubernationis omnium rerum est bonum universale.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. maior. Potest enim res duci ad finem, et bonum, quod est in se et postea ad alium finem, qui est extra se, et hoc est bonum universale, et finis ultimus universi. Ad prob. dicitur, quod illud est finis rei, ad quod perducitur res, et quia potest produci ad finem, non solum particularem, ut est quando infirmus deducitur ad sanitatem; et ulterius ad finem universalem. Ideo

nonsequitur quod omnis finis rerum sit in ipsis rebus.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod Arist. loquitur ibi de finibus artium, quarum quædam habent pro fine ipsasmet operationes; quædam vero res operatas, sicut cytharista habet pro fine actum cytharizandi, et ædificator habet pro fine domum. Sed præter hos fines sunt etiam alii; est enim finis, non solum ipsum operatum, sed etiam possessum, puta mercator habet pro fine pecuniam possessam; et multis aliis modis contingit aliquid esse finem. Primum igitur extrinsecum est finis universi, et omnium rerum, vel sicut habitum, vel sicut præsentatum; quia ad hoc omnes res tendunt, ut Deum participant, et ei assimilentur.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod ordo, et pax sunt quidem finis omnium, sed non ultimus; ordinantur enim ulterius ad finem extrinsecum, scilicet ad Deum, sicut ordo exercitus, et pax ordinantur ad ducem.

ARTICULUS III.

Utrum mundus gubernetur ab uno.

Pro negativa.—Videtur quod mundus non gubernetur ab uno.

1. In gubernatione rerum apparet quod res non uniformiter gubernantur, et operantur. Ergo non gubernantur ab uno.

Antec. patet, quia quædam sunt contingencia, et quædam necessaria, et aliis modis sunt diversa.

Conseq., quia de causa per effectus judicamus, quia igitur effectus non sunt uniformes, nec ab uno regi judicamus.

2. Ea, quæ gubernantur ab uno, à se invicem non dissentiunt, nisi propter imperitiam, aut impotentiam gubernantis. Sed res adinvicem dissentiunt, et contra se invicem pugnant, ut in contrariis apparet, et tamen hoc non potest esse ex imperitia, vel impotentia gubernantis, cum hæc à Deo procul sint. Ergo mundus non gubernatur ab uno.

3. *Melius est esse duo, quam unum*, ut dicitur Eccles. 4. Sed in natura semper invenitur, quod est melius. Ergo mundus non gubernatur ab uno, sed á pluribus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Unum Deum, et unum Dominum confitemur, secundum illud Apost. 1. ad Corinth. 8. *Nobis est unus Deus Pater, et Dominus unus*. Quorum utrumque ad gubernationem pertinet. Nam ad Dominum pertinet gubernatio subditorum, et Dei nomen ex providentia sumitur ut supra dictum est. Ergo mundus gubernatur ab uno.

Determinatio.

CONCLUSIO. Mundus gubernatur ab uno.

Prob. Primo. Optima gubernatio est ab uno gubernante. Sed mundi gubernatio est optima. Ergo mundi gubernatio est ab uno.

Maior. Gubernatio, quæ est ab eo, qui est per se causa pacis et unitatis multitudinis, est optima. Sed unum gubernans est per se causa unitatis et pacis multitudinis. Ergo gubernatio, quæ est ab uno gubernante, est optima.

Maior hujus declaratur. Nam gubernatio nihil aliud est quam directio gubernatorum ad finem; finis autem est bonum, et de ratione boni est unitas, ut Boet. dicit lib. 3. de consol. prosa 11. Quia unumquodque ita desiderat unitatem, sicut bonitatem. Nam sine unitate esse non possunt, et hac ratione unæque res repugnata suæ divisioni. Unde intentio gubernantis multitudinem tendit in pacem et unitatem multitudinis, et ideo gubernatio, quæ est ab eo qui per se est causa unitatis et pacis multitudinis est optima.

Minor hujus prob., quia plures non possunt plura unire et concordare, nisi ipsi aliquo modo uniantur. Unde illud quod est secundum se unum, potest

convenientius esse causa unitatis, quam possint esse multi uniti.

Minor principalis prob. Gubernatio cujus finis est optimus, est optima. Sed finis gubernationis mundi est optimus, quia est bonus per essentiam. Ergo gubernatio mundi debet esse optima.

Conclusio et ratio ipsius confirmantur autoritate Arist. 12. metaph. tex. ultimo dicentis. *Quod entia nolunt male disponi, nec bonum pluralitas principatum. Unus ergo princeps.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. consequ. Ad prob. dicitur, quod ista diversitas motuum in rebus non est ex diversitate gubernantium, sed ex diversitate rerum, quæ tamen diversitas spectat, immo requiritur ad perfectionem universi.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod contraria etsi dissentiant quantum ad fines proximos, conveniunt tamen quantum ad finem ultimum, prout concluduntur sub uno ordine universi.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod in particularibus bonis duo meliora sunt, quam unum: ei autem quod est essentialiter bonum, nulla potest fieri additio, et sic non potest esse nisi unum.

ARTICULUS IV.

Utrum effectus gubernationis sit unus tantum.

Pro affirmativa.—Videtur quod effectus gubernationis, sit unus tantum.

1. Id, quod causatur per gubernationem in rebus gubernatis, est unum tantum. Ergo effectus gubernationis est unus tantum.

Antec. prob., quia id, quod causatur per gubernationem id rebus gubernatis est bonum ordinis, quod est unum tantum bonum, ut patet in exercitu.

Conseq. prob., quia effectus gubernationis nihil aliud esse videtur, quam id, quod per gubernationem causatur in rebus gubernatis.

2. Ab uno unum tantum natum est procedere. Sed mundus gubernatur ab

uno. Ergo gubernationis mundi est tantum unus effectus.

3. Si effectus gubernationis non est unus tantum, propter unitatem gubernantis, oportet quod multiplicetur secundum multitudinem gubernatorum, hæc autem sunt nobis innumerabilia. Ergo gubernationis effectus non possunt comprehendi sub aliquo certo numero.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Diony. dicit de div. nom. 12. Quod *Deitas providentia, et bonitate perfecta omnia continet, et seipsam implet.* Sed gubernatio ad providentiam pertinet. Ergo gubernationis divinæ sunt aliqui determinati effectus.

Determinatio.

CONCLUSIO. Effectus principalis gubernationis universi est tantum unus, scilicet assimilatio creaturarum ad Deum. Effectus universales sunt duo, scilicet conservatio in bono, et motio rerum ad bonum. Effectus vero in particulari sunt nobis innumerabiles.

Declaratur. Nam effectus cujuslibet actionis pensari debent ex fine. Omnis enim actio tendit ad pertingendum finem; et quia gubernatio est quædam actio, ideo effectus gubernationis universi pensandi sunt ex fine: finis autem gubernationis est bonum per essentiam, ut supra dictum est, ad cujus assimilationem, et participationem omnia tendunt. Igitur in ipsa gubernatione universi duo sunt consideranda. Primum est ipsa consecutio finis, et hoc nihil aliud est, quam quod creatura Deo secundum suum modum efficitur similis, et hic est principalis effectus gubernationis. Alterum est id, per quod creatura ducitur ad consequendam hanc Dei similitudinem: sed hoc adhuc dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, idest potest considerari id, per quod creaturæ omnes in generali ad Dei similitudinem tendunt. Et hæc sunt duo, scilicet conservatio rerum in bono, et motio earum-

dem ad bonum secundum quod etiam Deus est bonus in se, et causa bonitatis aliorum. Alio modo, considerantur ea, per quæ creatura tendit in Deum in particulari, et iste particulares modi sunt nobis innumerabiles.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod bonum ordinis comprehendit conservationem rerum, et motionem earundem.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod ab uno est tantum unum quasi principale, possunt tamen ab uno esse plura, ut sub uno comprehenduntur. Unde finis gubernationis mundi est unus principalis effectus, sed plures generales, qui comprehenduntur sub ordine universi, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod effectus gubernationis in particulari sunt nobis innumerabiles, ut dictum est.

ARTICULUS V.

Utrum omnia subdantur divinæ gubernationi.

Pro negativa.—Videtur quod non omnia subdantur divinæ gubernationi.

1. Casualia non subduntur alicujus gubernationi. Sed quæ sub sole sunt, casualia sunt. Ergo quæ sub sole sunt, non subduntur divinæ gubernationi.

Minor prob. Quia Eccles. 9. dicitur. *Vidi sub sole, nec velocium esse cursum nec fortium bellum, nec sapientium panem, nec doctorum divitias nec artificum gratiam, sed tempus, casumque in omnibus.*

2. Deo non est cura de bobus, ut dicitur 1. Cor. 9. Ergo non omnia subduntur divinæ gubernationi.

Conseq. prob., quia unicuique est cura eorum, quæ gubernantur ab ipso.

3. Illud, quod seipsum gubernare potest, non videtur alterius gubernatione indigere. Sed creatura rationalis seipsam gubernare potest. Ergo non indiget alterius gubernatione, et per consequens non omnia subduntur gubernationi divinæ.

Minor prob., Quia creatura rationalis habet dominium sui actus, et non agitur, ut sunt ea, quæ ab alio gubernantur, set per se agit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit lib. 5. de Civit. Dei 11. quod *Deus non solum calum et terram, nec solum hominem, et angelum, sed nec exigui et contemptibilis, animantis viscera, nec avis pennulam, nec herbæ flosculum nec arboris folium sine suarum partium convenientia derelinquit.* Ergo omnia ejus gubernationi subduntur.

Determinatio.

CONCLUSIO. Omnia subduntur divinæ gubernationi.

Prob. dupliciter. Primo, quæ sunt creata á Deo, subduntur ejus gubernationi. Sed omnia sunt creata à Deo. Ergo omnia divinæ gubernationi subduntur.

Maior, quia eiusdem est rem producere, et perfectionem dare quod est gubernare. Unde secundum eandem rationem competit Deo esse creatorem, et gubernatorem.

Minor, quia Deus non est causa particularis alicujus generis rerum, sed est causa universalis totius entis, ut dictum est.

Prob. secundo. In quantum potest se extendere finis gubernationis, intantum se extendit ipsa gubernatio. Sed finis gubernationis universi se extendit ad omnia. Ergo divina gubernatio se extendit ad omnia.

Minor prob. Divina bonitas se extendit ad omnia: nihil enim potest esse, quod non ordinetur ad divinam bonitatem, ut ex dictis in quæst. 44. art. 4. patet. Sed finis divinæ gubernationis est sua bonitas, ut dictum est. Ergo finis divinæ gubernationis se extendit ad omnia.

Cujusdam erroris reprobatio.

Ex quibus patet, quod stulta fuerit opinio dicentium, hæc inferiora corrup-

ARTIC. V.

tibilia, vel etiam singularia, aut etiam res humanas, non gubernari á Deo. Ex quorum persona dicitur Ezech. 9. *Dere-liquit Dominus terram.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Exponenda est primo sententia scripturæ inducta. Deinde respondendum agumento. Per ea, quæ sunt sub sole, intelliguntur omnia, quæ per solis virtutem generantur et corrumpuntur, quæ dicuntur casualia, non quia sint á casu, sed quia in his omnibus potest contingere casus.

Tunc negatur maior. Immo ex hoc, quod in his rebus potest esse aliquid casuale, manifeste patet quod ab aliquo gubernantur: casuale enim est, quod evenit præter intentionem agentis. Unde si in his rebus evenit aliquid, quod est præter intentionem agentis, profecto ab aliquo gubernantur.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod Apost. non intendit á Dei gubernatione boves excludere, sed solum hoc intendit, quod Deo, non est cura de bobus, sicut de hominibus, qui gubernantur á Deo, non solum per hoc, quod moventur ab ipso interius operante; sed etiam per hoc, quod ab eo ducuntur ad bonum, et retrahuntur á malo, per præcepta, prohibitiones, præmia, et pœnas, quo modo non gubernantur á Deo creaturæ irrationales.

Ad 3. Dicitur primo ad maiorem, quod ea, quæ gubernantur á seipsis per aliquid, quod non indiget ab alio gubernari, profecto non indigent alio gubernante. Sed tunc neg. minor. Creatura enim rationalis gubernat se per intellectum et voluntatem, quorum utrumque indiget regi et perfici per divinum intellectum et voluntatem.

ARTICULUS VI.

Utrum omnia immediate gubernentur á Deo.

Pro affirmativa. Videtur quod omnia immediate gubernentur á Deo.

1. Gregorius Nyssenus lib. 8. de

Provid. c. 3. reprehendit opinionem Platonis, qui divisit providentiam in tria. Primam quidem dicebat esse primi Dei, qui providet rebus cœlestibus, et universalibus omnibus. Secundam vero providentiam esse dixit secundorum Deorum, qui cœlum circumeunt; scilicet respectu eorum, quæ sunt in generatione et corruptione. Tertiam vero providentiam dixit quorundam dæmonum, qui sunt custodes circa terram humanarum actionum. Ergo videtur quod omnia immediate á Deo gubernentur.

2. Deus potest per seipsum absque mediis causis omnia gubernare. Ergo videtur quod omnia immediate gubernet.

Conseq. prob., quia melius est aliquid fieri per unum, quam per multa, quando esse possibile, ut dicitur 8. Physi. tex. 48.

3. In Deo nihil est deficiens, et imperfectum. Ergo immediate omnia gubernat.

Conseq. prob., quia ad defectum gubernationis pertinere videtur, quod mediantibus aliquibus gubernet. Sicut Rex terrenus, quia non sufficit ad omnia agenda, nec ubique est præsens in suo regno, oportet ut habeat suæ gubernationis ministros.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. in 3. de Trinit. cap. 4. dicit, quod *quemadmodum corpora grossiora et inferiora per subtiliora, et potentiora quodam ordine reguntur; ita omnia corpora per spiritum vitæ rationalem; et spiritus vitæ rationalis desertor atque peccator per spiritum vitæ rationalem pium, et justum; et ille per ipsum Deum.*

Determinatio.

Distinctio. In gubernatione duo sunt consideranda. Primum est ratio gubernationis, quæ est ipsa providentia gubernantis. Alterum est executio gubernationis.

1.^a CONCLUSIO. Deus immediate omnia gubernat quantum ad rationem gubernationis pertinet.

Prob. Optimus modus gubernandi est Deo attribuendus. Sed immediate omnia gubernare secundum rationem gubernationis est optimus modus gubernandi. Ergo hic modus est Deo attribuendus.

Maior prob. Quia cum Deus sit ipsa essentia bonitatis, unumquodque attribuendum est Deo, secundum sui optimum.

Minor prob. Quia optimum in omni genere, vel ratione, vel cognitione practica, qualis est ratio gubernationis, in hoc consistit quod particularia, in quibus est actus, cognoscantur: sicut optimus medicus est, qui non considerat solum universalialia, sed qui potest etiam considerare minima particularium. Ergo Deus habet rationem omnium minimorum.

2.^a CONCLUSIO. Deus gubernat quædam mediantibus aliis, quoad executionem.

Prob. Quanto maior perfectio á gubernante rebus gubernatis communicatur, tanto melior est gubernatio. Sed per hoc, quod est gubernare aliqua mediantibus aliis, maior perfectio communicatur á Deo rebus gubernatis. Ergo Deus aliqua mediantibus aliis gubernat.

Maior prob., quia per gubernationem res gubernatæ ad perfectionem perducendæ sunt. Unde quanto maior perfectio rebus gubernatis communicatur, tanto perfectior est gubernatio.

Minor prob. Quia maior perfectio est, quod aliquid non solum in se bonum sit, sed etiam quod aliis sit causa bonitatis. Per hoc autem, quod Deus mediantibus aliquibus alia gubernat, communicat his, quibus mediantibus alia gubernat, non solum ut bona sint, sed etiam ut aliis possint esse causa bonitatis: sicut magister, qui non solum facit discipulos, sed etiam doctores.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod opinio Platonis reprehenditur, quia etiam quantum ad

rationem gubernationis posuit Deum non immediate omnia gubernare. Quod patet per hoc, quod divisit in tria providentiam, quæ est ratio gubernationis.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod non est possibile ut melius fiat hoc per unum, quia subtraheretur perfectio causalis á rebus, si Deus immediate gubernaret omnia.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod non solum pertinet ad perfectionem regis terreni, quod executorem habeat suæ gubernationis, sed etiam ad regis dignitatem, quia ordine ministrorum potestas regia præclarior redditur.

ARTICULUS VII.

Utrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.

Pro affirmativa.—Videtur quod aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.

1. Si in rebus non contingeret aliquid præter ordinem divinæ gubernationis: sequeretur quod nihil esset malum in rebus.

Conseq. prob., quia Boëtius dicit 3. de Consol. prosa 12. quod *Deus per bonum cuncta disponit.*

2. Si nihil accidit in rebus præter ordinem divinæ gubernationis. Sequitur quod nihil in rebus sit fortuitum, et casuale.

Conseq. prob., quia quod evenit secundum ordinationem alicujus gubernantis, non est casuale.

3. Si nihil possit contingere in rebus præter ordinem divinæ gubernationis; sequitur quod omnia ex necessitate eveniant, quod est falsum.

Conseq. prob., quia ordo divinæ gubernationis est certus, et immutabilis, utpote qui est secundum æternam rationem.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Esther 13. cap. dicitur: *Domine Deus Rex omnipotens in diuione tua cuncta*

ARTIC. VII.

sunt posita, et non est, qui possit resistere tuæ voluntati.

Determinatio.

CONCLUSIO. Impossibile est quod aliquid contingat præter ordinem divinæ gubernationis.

Prob. Præter ordinem universalissimæ causæ, nullus effectus evenire potest. Sed divina gubernatio est universalissima causa. Ergo præter ordinem divinæ gubernationis nullus effectus potest evenire.

Maior prob. Ex differentia, quæ est inter causam universalem, et particularem. Præter ordinem enim causæ particularis potest aliquis effectus evenire non autem præter ordinem causæ universalis. Et ratio: hujus differentie est, quia præter ordinem causæ universalis nihil evenit, nisi per aliquam causam impediens: causa autem impediens semper reducitur in aliquam universalioris causam. Unde nulla causa potest esse impeditiva effectuum, quos universalissima causa intendit.

Minor prob., quia Deus est causa non unius generis tantum, sed totius entis. Unde quod videtur exire ordinem divinæ gubernationis ex una parte, secundum aliam partem in eundem ordinem relabitur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. Dicitur, quod quia Deus per bonum cuncta disponit, sequitur, non quod non sit malum in mundo, sed solum quod non sit aliquid totaliter malum; et hoc verum est, quia malum semper fundatur in bono: dicitur igitur aliqua res mala, secundum quod exit ordinem divinæ gubernationis respectu alicujus particularis causæ, cum tamen secundum aliam causam in ipsum referatur.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod ex hoc, quod nihil evenit præter ordinem divinæ gubernationis, sequitur quod quantum pertinet ad divinam providentiam, nullum casuale sit

in rebus, quia casuale est quod evenit præter intentionem agentis. Cum quo tamen stat, quod dentur in rebus casualia, quatenus aliqua fiunt præter intentionem causæ particularis.

Ad 3. Eodem modo dicitur, quod illud argumentum concludit nullos esse contingentes effectus per comparisonem ad divinam gubernationem sed solum per respectum ad causas secundas particulares.

ARTICULUS VIII.

Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.

Pro affirmativa.— Videtur quod aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.

1. Isaïæ 3. dicitur. *Lingua eorum, et adinventiones eorum contra Dominum.*

2. Si nihil contraniteretur divinæ ordinationi; sequeretur quod nullus juste puniretur á Deo. Conseq. prob., quia nullus Rex juste punit eos, qui ejus ordinationi non repugnant.

3. Quælibet res subicitur ordini divinæ gubernationis. Sed una res ab alia impugnatur. Ergo aliqua sunt, quæ contranitantur divinæ gubernationi.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Boët. in libro 3. de Consol. prosa 17. dicit. *non est aliquid, quod summo huic bono vel velit, vel possit obsistere. Est igitur summum bonum, quod regit cuncta fortiter suaviterque disponit: ut dicitur Sapien. 8. de divina sapientia.*

Determinatio.

Distinctio. Ordo divinæ gubernationis dupliciter potest considerari. Uno modo in generali, ut progreditur á causa prima gubernativa totius universi. Alio modo in speciali, ut progreditur á causa particulari, quæ est executiva divinæ gubernationis.

CONCLUSIO. Nihil contraninitur ordini divinæ gubernationis in generali.

Prob. dupliciter. Primo: ea, quæ toto suo conatu in bonum tendunt, non possunt reniti divinæ gubernationi. Sed unaquæque res toto suo conatu in bonum tendit. Ergo nulla res potest contraniti divinæ gubernationi.

Maiores prob. quia ordo divinæ gubernationis totaliter in bonum tendit. Unde ea, quæ etiam in bonum tendunt, ei non renituntur. Minor, quia nullus respiciens ad malum, operatur, ut Dionys. dicit.

Prob. secundo: omnis inclinatio cuiuslibet rei, sive sit inclinatio naturalis, sive voluntaria; nihil aliud est, quam quædam impressio á primo movente: eo modo, quo inclinatio sagittæ ad determinatum signum, est quædam impressio á sagittante. Ergo omnia agentia tam naturalia, quam voluntaria, sua sponte tendunt in id, ad quod divinitus ordinantur. Et propter hoc dicitur, Deum omnia suaviter disponere.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod dicuntur aliqui, vel cogitare, vel loqui vel agere contra Deum, non quia totaliter renitantur ordini divinæ gubernationis (qui etiam peccantes intendunt aliquod bonum) sed quia contranitantur cuidam determinato bono, quod est eis conveniens, secundum suam naturam, aut statum. Et ideo puniuntur juste á Deo. Et per hoc patet solutio ad 2.

Ad 3. Dicitur, quod ex hoc, quod una res alteri contra pugnat, ostenditur aliquid reniti posse ordini, qui est ex aliqua causa particulari, non autem ordini qui dependet á causa universali totius universi.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 103^a QUÆSTIONE.

Est art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim quorundam *Judeorum*, qui *Basmothæi* vocantur, ut refert Papa *Clemens lib. 6. constitutionum Apostolicarum capitulo 6.* tollentium providentiam, affirmando fortuito casu omnia constare. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc recte damnari à scripturis Sap. 14. « Tu autem pater, gubernas omnia providentia, vel tua autem, Pater, providentia omnia gubernas. » Item á, etc. ut q. 9. a. 3. et q. 22. a. 2. Vide ibi pulchras, et multas prædicti erroris damnationes. Nam providentia, et gubernatio in idem redeunt: et ideo dicta ibi q. 22. ad hanc quæstionem etiam faciunt. *Tertio* habes: quomodo per rationem scripturam præmissam cum similibus. pro quanto mundum ab aliquo gubernari fatentur, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte dictum virtualiter á scripturis, quod finis gubernationis mundi est aliquid extra mundum existens. Dixit autem hoc tunc, quando Prover. 16. ait, « universa propter semetipsum operatus est Dominus. » Quis enim nesciat, Deum esse quid extrinsecum mundo, supra q. 3. ar. 5. Item *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, philosophum recte dixisse in 12. Met. quod finis gubernationis mundi est aliquid extra mundum, scilicet Deus, dum ibi ait: « unus ergo princeps, á quo dependet cælum, et tota natura. » Omnes enim expositores ejus conveniunt in hoc, quod ab illo principe tota natura dependet in ratione finis, secundum philosophum. *Tertio* habes: quomodo per rationem prædictas et scripturæ, et philosophi auctoritates, necnon, si quæ sunt similes: id, quod ubique intelligito, atque servato, inquantum finem mundi ponunt aliquod extrinsecum, et intelligas, et declares, et probes. Circa præmissa tamen diligenter vide, ne erres, intelligendo bonas literas in sensu falso. Caveto igitur in his sensum *Almarici*, qui (ut refert Joan. de Turrecremata *lib. quarto de Ecclesia, capitulo 35.*) dicebat: Deus ideo dicitur finis omnium, quia omnia reversura sunt in ipsum, ut in Deo immutabiliter quiescant, et ut unum individuum, atque immutabile in eo permaneant. Hunc ejus errorem merito damnavit Papa *Innocentius III.* in Concilio generali apud *Lateranum* celebrato, extra de sum. Trin. et fid. cathol. *Damnamus.* Ubi de tota doctrina *Almarici* (ut alibi explicavimus) in calce dicitur: « reprobamus etiam, et condemnamus perversissimum dogma impii *Almarici*, cujus mentem pater mendacii sic excæcavit, ut ejus doctrina non tam hæretica, quam insana censenda sit. » Et revera, quis sani capitis sensum prædictum *Almarici* delirium quoddam prorsus á ratione alienum non affirmet? Consule q. 44. art. 4. Item *quarto* vides: quomodo ex his, similibusque, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, dictum merito fuisse á scriptura, quod mundus gubernatur ab uno. Hoc autem dixit de Deo Job. 34. sic. « Quem constituit alium super terram, aut quem posuit super orbem, quem fabricatus est? » Item subtiliter in Psal. 17. sic: « Quis Deus præter Dominum, aut quis Deus præter Deum nostrum? Hoc siquidem nomen *Deus* est nomen gubernationis. Deducitur enim ly *Deus* secundum *Damascenum lib. 1. cap. 12. á Théin* quod est curare, et fovere universa, vel *abaithein* quod est ardere, vel *á Theasdui* quod est considerare omnia. Ergo ly *Deus* est nomen providentiæ, cum hæc omnia, scilicet, curare, fovere, ardere, considerare, sonent operationem circa aliquid sic, vel sic gubernandum. Hinc infer, quod, cum Deus non possit non esse Deus, non potest fieri, quod Deus non habeat omnium rerum gubernationem, idest, necesse omnino est, quod mundus gubernetur ab uno, scilicet á Deo. Ex qua illatione videre etiam mediocriter eruditus, immo et insipientibus datur, quam toto cælo, totaque terra turpiter erraverint, ac errando ignorantia propria vocis se se laborare ostenderint illi, qui Deum non habere providentiam de omnibus dubitarunt, vel posuerunt. Vide qu. 22. a. 2. Hoc enim est dubitare, Deum esse

Deum, vel ponere. Deum non esse Deum. Qua dubitatione, vel positione quid ignorantius, quid irrationalius, quid stolidius? *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturas præmissas, ac similes, pro quanto mundum ab uno gubernari statuunt, et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* vides: quomodo, etc.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte de Deo omnium gubernatore dictum fuisse Sapient. 6. *Æqualiter est illi cura de omnibus*. Ac si aperte ad propositum dicat: Gubernationis, seu curæ, quam de mundi rebus universis habet Deus, finis non est alius, et alius, sed unus, et idem. Vide q. 20. a. 3. ad primum, et q. 44. a. 4. ut inde iuveris ad hujus, et sequentium rectam intelligentiam, et applicationem in proposito isto. Item de Sapientia, quæ Deus est, omnium artifices, per intellectumque gubernatrice merito dictum Sap. 7. *Est in illa spiritus intelligentiæ sanctus, unicus, multiplex*. Quasi in proposito dicat: Gubernationis divinæ sapientiæ, quæ per intelligentiam mundum sancte regit, finis est et unicus, et multiplex. Item de Deo, postquam Sap. 14. dixerat, quod omnia sua providentia gubernat, dictum recte ibi, «quoniam dedisti in mari viam, et inter fluctus semitam firmissimam, ostendens, quoniam potens es ex omnibus sanare, etiam si sine rate aliquis adeat mare. Sed, ut non essent vacua sapientiæ tuæ opera propter hoc etiam et exiguo ligno credunt homines animas suas, et transeuntes mare per ratem liberati sunt. Sed et ab initio, cum perirent superbi gigantes, spes orbis terrarum ad ratem confugiens remisit sæculo semen nativitatis, quæ manu tua erat gubernata. Benedictum est enim lignum, in quo fit iustitia.» Quasi, ad propositum applicando, dicatur: Gubernationis, seu providentiæ, qua Deus omnia regit, multi sunt effectus. Puta, salvari tuto itinere pedestri inter medios fluctus maris, est effectus divinæ gubernationis, homines etiam per ratem salvari inter fluctus maris, est effectus ejusdem gubernationis; superbos gigantes in diluvio perire, est etiam ejus effectus, humani generis semen per ratem in eodem diluvio per totum orbem terrarum propagandum esse præservatum, est effectus gubernationis ejusdem, ex his factum esse, ut benedicatur lignum, per quod fit iustitia, idest, lignum justos ab injustis discernens. Hoc fuit lignum arcæ Noe, et est lignum crucis ab arca ipsa lignea figuratum, est effectus divinæ gubernationis. Quod si pergas legendo totum capitulum illud, aliasque scripturas, videbis ex scripturis ipsis colligi, quod effectus gubernationis mundi sunt ferme innumerabiles, ut dicitur in conclusione. *Secundo* habes: quomodo scripturam Sapient. 6. pro quanto finem gubernationis adstruit unum, per rationem ipsius conclusionis intelligas, declares, probes, et Sapient. septimo pro quanto multos esse divinæ gubernationis effectus dicit, per rationem eiusdem conclusionis, et Sapient. 14. pro quanto innumeros fere, per rationem ipsiusmet conclusionis.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem disjicias totaliter, atque pessundes hæreticas phantasias multorum supra q. 22. a. 2. recitatas. Nam providentia, et gubernatio in idem tandem redeunt, ut patet. Adde pro ratione stultas, ut hujus articuli verbis utar, has ostendente illud, quod ar. 3. in appen. dictum fuit. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, illas omnes fuisse merito damnatas à scripturis, etc. ut supra q. 22. ar. 1. 2. et quæst. 14. ar. 11. Item à dictis in veritatibus aureis super totam legem veterem, Genes. 17. conclusio 1. et Exod. 2. conclusio. 2. et Levitic. 25. conclusio. 5. Item *tertio* habes: quomodo scripturas hujusmodi, etc. ibi narrata, pro quanto omnia subdi statuunt gubernationi divinæ, et intelligas, et declares, et probes. Tunc autem facilius, ac melius hoc ipsum facies, si his declarationibus addideris Augustinum quinto lib. de Civitate Dei capitulo 11. sic dicentem, «Deus non solum cælum, et terram, nec solum hominem, et Angelum, sed nec exigui, et contemptibilis animantis viscera, nec avis penulam, nec herbe flosculum, nec arboris folium, sine suarum partium convenientia derelinquit.» Per quam sententiam vult Doctor egregius Augustinus hæreticorum acerrimus impugnator, et expugnator clarissimam hanc veritatem explanare, atque tueri,

quod omnia, quæcumque sint illa, divinæ gubernationi subduntur. *Quarto* vides: quomodo ex prædictis vicissim Angelica conclusio præsens consolidetur, et declaratur.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito scripturam ponere *utrumque*, sc. et *quod* Deus immediate omnia gubernat, et *quod* non omnia immediate. *Primum* intendebat tunc, quando dixit Roman. 11. «Quis cognovit sensum Domini; aut quis, etc.» reprehensio à Deo aptissime convenit, «an oculus tuus nequam consiliarius ejus fuit? Item. 1. Cor. 2. Quis cognovit sensum domini, aut quis instruxit eum? Item Isa. 40. Quis adjuvit Spiritum Domini, aut quis consiliarius ejus fuit, et ostendit illi? Cum quo iniit consilium, et instruxit eum, et docuit eum semitam justitiæ, et erudit eum scientiam, et viam prudentiæ ostendit illi? Item Job, ubi supra *quæst.* 22. *artic.* 3. *appen.* *Secundum* scriptura intendebat tunc, quando dixit prima Corinth. 3. «Dei sumus adjutores. Item. 1. Corinth. 4. Nos existimet homo, ut ministros Christi, et dispensatores mysteriorum Dei. Item. 1. Chorint. 11. Ministri Christi sunt, et ego. Item Roman. 11. Quamdiu sum gentium Apostolus, honorificabo ministerium meum. Item Isa. 61. vocabimini ministri Dei nostri. Item Psal. 102. Benedicite Domino omnes virtutes ejus, ministri ejus qui facitis voluntatem ejus. Item 103. Qui facit Angelos suos spiritus, et ministros suos ignem urentem. Item Daniel 7. Millia millium ministrabant ei. Item in collecta, ubi supra q. 22. *append.*» *Secundo* habes quomodo per rationem præmissas scripturas, pro quanto gubernationem omnium esse à Deo vel immediate vel non immediate innuunt, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte insinuatum fuisse à scriptura, quod præter ordinem divinæ gubernationis nihil potest contingere; insinuavit autem virtualiter tunc, quando dixit Esther 13. «Domine Deus, in ditione tua cuncta sunt posita, et non est, qui possit resistere tuæ voluntati.» Patentissimum enim est, quod Deus non vult aliquid præter suæ gubernationis ordinem contingere et quod hoc, scilicet, nihil posse suæ gubernationis ordinem subterfugere, monstrat cuncta in ditione Dei omnino esse posita. Si igitur aliquid vel maximum, vel minimum, vel quomodolibet aliter existens posset divinæ gubernationis ordinem, saltem tantillum, subterfugere, jam aliquid posset aliquo pacto resistere divinæ voluntati, et consequenter cuncta in ditione Dei non plene essent posita. Dicens ergo scriptura illud, quod adduximus de libro Esther, dixisse voluit, quod præterire nullo modo quicquam potest ordinem gubernationis divinæ. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturam hanc, pro quanto nihil præter ordinem prædictum dicit posse contingere, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Scripturam sacram merito innuere, quod nihil potest contraniti ordini gubernationis divinæ. Innuit autem virtualiter hoc tunc, quando inquit Sap. 8. *Sapientia*, scilicet, divina, *attingit à fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter.* Quasi dicat. Magnam fortitudinem sapientiæ divinæ attestatur, ex ejusque magna fortitudine procedit, quod nihil possit contraniti ordini gubernationis ejus. Licet autem hoc sit verissimum, tamen ex eo, quod *disponit omnia suaviter*, multis videtur falsum. Operatur enim unumquodque, vel naturaliter agitur secundum propriam voluntatem, vel inclinationem, etiam nullo habito quandoque respectu ad divinam gubernationem, et ex hoc videtur quibusdam, quod ordini divinæ gubernationis aliquo modo detrahant, vel repugnent. Puta, operatur columba naturali inclinatione ducta, volat, nidificat, prolificat, prolem alit, etc. homo aliquis, lege Dei actualiter contempta, pro suo libito effraenis in vitiorum ruinas effertur: hincque videtur quibusdam ut supra, quod contraniti aliquid possit gubernationi divinæ. At vero, stantibus his omnibus, falsissimum omnino est, quod ordini gubernationis divinæ repugnare quicquam valeat. Non enim sine causa à Domino Deo dictum fuit Esther 13. *non est, qui possit resistere*

voluntati tuæ. Pro dictorum, et dicendorum meliori captu vide *q. 19. ar. 6. et 9. Item q. 23. ar. 1. et q. 24. ar. 1. et q. 93. ar. 8. et q. 94. ar. 4.* Et quomodo poterit umquam aliquis resistere voluntati divinæ, quando etiam tunc, dum voluntati Dei resistere se credit, gubernationis divinæ ordinem, vel ignorans adimplet? Ecce maximum antonomastice peccatum Judæi commiserunt, dum Christum Dominum crucifixerunt, et consequenter tunc maxime voluntati divinæ, conscientia eorum teste, saltem aliqui resistere vel dubitarunt, vel crediderunt, et revera in speciali restiterunt. Tunc enim maxime de illis verificatum est Beati Stephani increpatorium dictum Act. 7. *Vos semper Spiritui sancto resistitis*, et tamen eodem tempore ordinem in generali divinæ gubernationis ignorantes, vel etiam nolentes, quod eorum culpam non minuit, nec tamen Deo ipsam adscribit, impleverunt. Mira res, mirum negotium, et tamen in veritate constans. Quam veritatem mirandam liber actuum Apostolorum c. 4. his verbis declarat. “Convenerunt, inquit, vere in civitate ista adversus puerum sanctum tuum Jesum, quem unxisti, Herodes, et Pontius Pilatus cum gentibus, et populis Israel, facere, quæ manus tua, et consilium tuum decreverunt fieri.” Item Act. 4. “Deus, qui prænuñciavit per os omnium prophetarum pati Christum suum, implevit sic.” Quomodo sic? “Vos inquit ibi supra, eum tradidistis, et negastis ante faciem Pilati, judicante illo dimitti. Vos autem sanctum, et justum negastis, et petistis virum homicidam donari vobis: auctorem vero vitæ interfecistis.” Item ca. 13. “Qui habitabant Hierusalem, et principes ejus hunc,” scilicet, Jesum, “ignorantes, et voces prophetarum, quæ per omne sabbatum leguntur judicantes, impleverunt.” Vide ergo ex his omnibus divinæ gubernationis efficaciam maximam, omnipotentiam absque humanæ libertatis coactione tantam, ut etiam, dum conatur suæ ordini gubernationis repugnare, tunc gubernationis ejusdem ordinem mirabiliter adimpleat. Et unde hoc, inquis? Ex eo, quod de sapientia divina supra dictum est, quod scilicet *disponit omnia suaviter*. Ista enim suavitas dispositionis stat in hoc, quod omnia, quæ vel naturaliter, vel voluntarie agunt, in id, ad quod divinitus, aut de beneplacito, aut de permissione ordinantur, quasi propria sponte perveniunt. Dixi *ly de permissione*: non quia Deus ordinet aliquem ad peccandum, blasphemiam enim Calvini supra *qu. 94. art. 4.* damnavimus, sed quia peccatum prævisum, et permissum ordinat in aliquod bonum, ad quod bonum ut de Judæis supradictis loquamur, ipsi peccantes etiam nolentes, immo contranitentes, ignoranter perveniunt, puta ad hoc, ut per totum mundum clarificetur nomen Christi ab eis crucifixi. Volunt peccatum, per quod ad bonum illud, faciente Deo, venit, et bonum illud oderunt, ad quod peccatum, agente Deo, conducit. Contra vero vult Deus bonum illud, et non vult illud peccatum, immo odit: sed tamen odiendo peccatum, vult permittere peccatum, et hoc est bonum, *q. 19. ar. 9.* Vide ibi *ar. 6. et 12.* pro omnium supradictorum faciliiori captu: juvabit et plurimum videre factum circa venditionem Joseph, quo tamen contra intentionem suorum fratrum vendentium pervenit ad regnum. De qua mira gubernatione, ut inde ad digitum tibi veritas præsentis doctrinæ Thomisticæ ostendatur, consule diligenter veritates aureas super totam legem veterem *Genes. 45. conclus. 3.* Immo et easdem *a cap. 37. usque ad 45. inclusive*, ut videndo singula Dei mirabilia circa Joseph venditum, revenditum, infamatum, carceratum, oblivioni etiam à pincerna Pharaonis traditum, agnoscas illinc repugnantiam multorum præter vendentes fratres interfuisse ad impugnandum gubernationem divinam de regno à Joseph obtinendo, et tamen nihil profecisse, quinimo eandem perduxisse, et, quod magis mirandum est, impulsisse ipsum Joseph ad regnum, et tunc quidem in actu, quando ad totalem impeditionem, ne repugnaret, pervenisse per repugnantiam antedictam ipsi homines pro certo tenebant. Ex his namque, quanta sit hujus articuli firmitas, tibi ad sensum constabit.

QUÆSTIO CENTESIMA QUARTA,
DE EFFECTIBUS DIVINÆ GUBERNATIONIS
IN SPECIALI, IN QUATUOR AR-
TICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de effectibus divinæ gubernationis in speciali.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo, utrum creaturæ indigeant ut conserventur in esse á Deo.

Secundo, utrum conserventur á Deo immediate.

Tertio, utrum Deus possit aliquid redigere in nihilum.

Quarto, utrum aliquid in nihilum redigatur.

ARTICULUS I.

Utrum creaturæ indigeant ut conserventur á Deo.

Pro negativa.—Videtur quod creaturæ non indigeant ut conserventur á Deo in esse.

1. Quod non potest non esse, non indiget ut conservetur á Deo in esse. Sed quædam creaturæ non possunt non esse. Ergo quædam creaturæ non indigent ut conserventur á Deo in esse.

Maior prob. á simili, qui enim non potest abscedere, non indiget conservari, ne abscedat.

Minor prob. Ea, quibus per se convenit esse, non possunt non esse. Cui enim per se convenit aliquid, non potest ei oppositum convenire. Sicut binarium necessario est par, et impossibile est quod sit impar. Sed quibusdam creaturis per se convenit esse. Ergo quædam creaturæ non possunt non esse.

Minor hujus: esse per se consequitur formam. Ergo creaturæ, quæ sunt formæ subsistentes, ut sunt angeli, vel quæ habent materiam, quæ non est in potentia, nisi ad unam formam, ut sunt corpora cœlestia, per se convenit esse, et non possunt non esse.

2. Aliquod agens creatum potest communicare suo effectui, ut conservetur in esse etiam ejus operatione cessante. Ergo multo magis Deus potest suæ crea-

ARTIC. I.

turæ conferre, ut conservetur in esse, sua operatione cessante.

Antec prob., quia cessante actione ædificatoris, remanet domus, et cessante actione ignis, aqua remanet calida per aliquod tempus. Conseq. prob., quia Deus potentior est quolibet agente creato.

3. Ea ad quorum corruptionem nihil agere potest, non indigent conservari ab aliquo in esse. Sed aliquæ creaturæ sunt ad quarum corruptionem nihil agere potest, ut sunt angeli, et corpora cœlestia. Ergo aliquæ creaturæ non indigent conservari á Deo.

Maior prob., nullum violentum potest contingere sine aliqua causa agente. Sed tendere ad non esse, est violentum cuiuslibet creaturæ: quolibet enim creatura appetit esse. Ergo tendere ad non esse, non convenit alicui creaturæ sine aliqua causa corrumpente. Igitur creaturæ ad quarum corruptionem nulla causa agere potest, ex se in esse conservantur, et non indigent ab alio conservari.

4. Per actionem Dei conservantis, nihil fit in creatura. Ergo creaturæ non conservantur á Deo.

Antec. prob. nam si per actionem Dei conservantis fieret aliquid, aut fieret esse ipsius creaturæ aut aliquid super additum ipsi esse. Non fit esse, quia quod jam est non fit. Nec aliquid superadditum, quia vel conservatio non esset continua, et sic habetur intentum: vel continue adderetur aliquid ipsi creaturæ, quod est inconveniens.

Consequentia probat. Quia per quamlibet actionem agentis aliquid fit in effectu. Unde si nihil fit in creatura per actionem, quæ est conservatio, res non conservantur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. dicit Hebr. cap. 1. *Portans omnia verbo virtutis suæ.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Necesse est dicere secun-

dum fidem, et secundum rationem, quod creaturæ conservantur in esse à Deo

Declaratur, deinde probatur.

Distinctio. Aliquid conservatur ab altero dupliciter. Uno modo indirecte et per accidens, secundum quem modum dicitur conservare rem ille qui removet corrumpens, puta si aliquis custodiat puerum, necadat in ignem, dicitur eum conservare. Alio modo, dicitur aliquid rem aliquam conservare per se directe, et est quando illud quod conservatur, dependet taliter à conservante, quod sine eo esse non possit. Primo igitur modo, Deus conservat quidem aliqua, sed non omnia, quia quædam sunt, quæ non habent aliqua corruptentia, sicut sunt substantiæ separaræ, et corpora cœlestia: unde secundum hunc modum Deus conservat solum corruptibilia: altero vero modo, Deus omnia conservat: de quo modo est intelligenda proposita conclusio.

Tunc probatur primo autoritate Gregorii libro 16. Moralium c. 18. dicentis, quod creaturæ, nec ad momentum subsistere possent, sed in nihilum redigerentur, nisi operatione divinæ virtutis conservarentur in esse.

Secundo probatur ratione. Effectus qui dependet à sua causa, non solum in fieri, sed etiam in esse per se, eget necessario, ut ab illa directe conservetur non solum secundum suum fieri, sed etiam secundum suum esse. Sed omnis creatura dependet à Deo, non solum in fieri, sed etiam quoad esse directe, et per se. Ergo omnis creatura indiget à Deo conservari directe, non solum secundum suum fieri sed etiam secundum suum esse.

Maiores probatur et declaratur. Probatur inquam, quia omnis effectus dependet à causa secundum quod est causa ejus, scilicet si est causa in fieri, dependet in fieri; si in esse, ut conservetur esse.

Declaratur autem in hunc modum eadem maiores.

Distinctio. Agens est duplex. Quoddam est causa sui effectus secundum fieri tantum, et non secundum suum esse directe. Aliud vero est agens, quod est causæ sui effectus secundum fieri, et secundum esse directe. Agens quod est causa in fieri tantum, est illud quod non est per se causa formæ effectus causati per ipsum: quod manifestatur, tum in artificialibus, cum in naturalibus: in artificialibus quidem, quia ædificator agens dicitur causa domus, non secundum esse, sed secundum fieri tantum: et ratio est, quia esse domus sequitur formam ipsius domus, forma autem domus non per se dependet ab ædificatore, et per consequens nec esse domus est per se ab ædificatore: forma enim domus est compositio et ordo, hæc autem non sunt ab ædificatore per se, sed ab ipsa materia domus. Sicut enim coquus coquit cibum, adhibendo aliquam naturalem virtutem; ita domificator facit domum, adhibendo cæmentum, lapides et ligna, quæ sunt susceptiva et conservativa talis compositionis et ordinis. Quia igitur fieri ipsius domus, dependet ab ædificatore; ideo cessante actione ædificatoris, cessat fieri ipsius domus: et quia esse domus est per se ab his ex quibus componitur domus, ideo ab iisdem rebus conservatur etiam cessante actione ædificatoris. In naturalibus etiam idem ostenditur. Si enim sit aliquod naturale agens, quod non sit per se causa formæ, alicujus naturalis effectus erit causa solum in fieri, et non secundum esse: et hujusmodi sunt omnia agentia naturalia quæ sunt ejusdem speciei cum suis effectibus. Manifestum est enim quod si aliqua duo sunt ejusdem speciei unum non potest esse per se causa formæ alterius, in quantum est talis forma, quia sic esset causa suæ propriæ formæ; cum eadem sit ratio utriusque. Si enim Sortes est causa humanitatis Platonis in quantum humanitas est; profecto Sortes esset cau-

sa etiam propriæ humanitatis. Unde Sortes non est causa humanitatis, ut sic, sed est causa quod hæc humanitas sit in hac materia: et eadem ratio est de omnibus causis quæ sunt ejusdem speciei cum suis effectibus. Hujusmodi enim sunt causæ in fieri, non autem in esse suorum effectuum, et per consequens hujusmodi effectus possunt conservari, cessante actione talis causæ.

Causa vero effectus secundum esse, est quæ per se est causa formæ sui effectus, à qua effectus per se recipit formam et tale agens non potest esse ejusdem speciei cum effectu, et per consequens forma effectus non potest esse secundum eandem rationem in sua causa, secundum quam est in effectu; sicut patet de omnibus agentibus quæ non agunt sibi simile secundum speciem, ut sunt corpora cælestia respectu corruptibilium et generabilium: hujusmodi enim causæ sunt causæ non solum productionis, sed etiam esse ipsarum rerum, et ideo res non possunt fieri nec conservari sine continua actione harum causarum: et hæc est ratio, quare aqua calefacta conservatur per aliquod tempus calida, cessante actione ignis: et aër non conservatur lucidus, cessante illuminatione solis: quia, scilicet forma caloris est in igne et aqua secundum eandem rationem: lux autem non est in aëre et sole secundum eandem rationem. Ex quibus omnibus remanet manifestata maior propositio, scilicet quod causa alicujus effectus, non solum in fieri, sed in esse, necessaria est ad conservationem effectus. Patet enim quæ sit causa in fieri tantum, et quæ sit causa quæ per se causat esse sui effectus: causa enim in fieri tantum, est illa à qua non per se dependet forma effectus secundum rationem formæ, sed solum causat, quod hæc forma sit in hac materia: et hujusmodi sunt causæ ejusdem speciei cum effectu et non sunt necessariae ad conservationem esse ipsorum effectuum, utpote quæ non causant

eorum esse per se primo. Et quod causa in esse est illa quæ est causa formæ effectus, secundum rationem formæ. Et hæc sunt causæ alterius rationis, non habentes scilicet formam effectuum secundum eandem rationem, quæ quia causant esse, necessariae sunt ad conservandum esse.

Minor autem, scilicet quod omnis creatura sit effectus Dei in fieri et in esse, manifestatur. Sic se habet omnis creatura ad Deum, sicut se habet aër ad solem illuminantem; quemadmodum enim aër non est luminosus per suam naturam, sed per participationem luminis à sole; sic creatura non habet esse, nisi per participationem à Deo, cujus esse est idem quod sua essentia. Sicut igitur aër non est luminosus nisi sole illuminante; ita creatura non potest esse nisi Deo conservante.

Confirmatur eadem conclusio duabus Augustini autoritatibus. Prima est ex libro 4. super Genesim ad litteram cap. 12. ubi dicit, quod *virtus Dei, ab eis quæ creata sunt, regendis si cessaret aliquando simul et illorum cessaret species, omnisque natura concideret*. Secunda est in 8. ejusdem cap. 12. Ubi dicitur, quod *sicut aër præsentem lumine fit lucidus: sic homo Deo sibi præsentem illuminatur, absente tamen continuo tenebratur*.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod creaturæ spirituales non possunt non esse, supposito Dei influxu, quo cessante in non esse redigerentur. Vel dicitur, quod licet substantiæ separatae, et corpora cælestia non possint non esse per potentiam in eis existentem, possunt tamen non esse per Dei potentiam, secundum quod potest subtrahere à creaturis suum influxum.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod non est eadem ratio de agente creato, et Deo: nam agens aliquod creatum, ideo non est necesse ut conservet esse, quia non

est causa esse effectus, sed fieri tantum: Deus autem est causa ipsius esse. Et ideo, quod effectus conservetur cessante actione causæ, non solum non est ex eo quod causa sit potentior, imo hoc arguit minorem causæ virtutem, quæ scilicet non pertingit ad productionem ipsius esse per se.

Ad 3. Dicitur, quod illa ratio concludit de conservante per accidens, sive indirecte: concludit enim quod substantiæ separatæ non indigent indirecte ab aliquo conservari, scilicet prohibendo corrumpens quia nullum est ipsorum corrumpens; cum hoc tamen estat ut indigeant conservari ab eo á quo eorum esse dependet. Unde ipsæ non tendunt in non esse; sed si non conservarentur á Deo, in nihilum redigerentur.

Ad 4. Dicitur ad antec. quod per actionem Dei fit ipsum esse, quod per eandem actionem continuatam conservatur, nec est necesse ut continue addatur aliquid, quia hæc actio est sine motu et tempore: sicut etiam sol per eandem actionem per quam dat lumen, per eandem continuatam ipsum conservat.

ARTICULUS II.

Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet.

Pro affirmativa.—Videtur quod Deus immediate omnem creaturam conservet.

1. Deus immediate est omnium creator. Ergo immediate est omnium conservator.

Conseq. prob., quia Deus eadem actione est creator, et conservator rerum creaturarum, ut dictum est artic. præced. ad 4.

2. Nulla creatura potest conservare aliam creaturam: ergo Deus immediate omnem creaturam conservat.

Antec. prob., quia nulli creaturæ potest communicari, ut conservet seipsam. Ergo multo minus ut conservet aliam.

Conseq. hæc prob., quia unaquæque creatura magis est sibi, quam alteri proxima.

3. Causæ, quæ conservant effectus, debent esse causæ suorum effectum, non solum in fieri, sed etiam secundum esse. Sed causæ creatæ omnes sunt causæ tantum in fieri; cum non agant nisi movendo, ut dictum est artic. præced. Ergo causæ creatæ non conservant effectus, et per consequens á solo Deo conservantur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Deus dat esse aliquibus creaturis, mediantibus aliquibus causis. Ergo Deus quædam conservat, quibusdam mediantibus. Conseq. prob., quia res conservatur ab eo, á quo habet esse.

Determinatio.

Distinctio. Aliquis dupliciter potest rem aliquam conservare. Uno modo indirecte et per accidens per hoc quod removet, vel impedit actionem corrumpentis. Alio modo directe et per se ex hoc quod ab eo dependet alterius esse, sicut effectus á causâ: quæ superius fuerunt explicata in articulo præced.

1.^a CONCLUSIO. Deus non omnia immediate conservat indirecte, sed multa mediis aliquibus creaturis.

Prob., quia in rebus corporalibus multa sunt, quæ impediunt corruptionem aliorum, et actiones corrumpentium, sicut sal impedit carnes á corruptione, et similiter est in multis aliis.

2.^a CONCLUSIO. Deus conservat aliqua directe, per causas medias.

Prob. Effectus conservatur ab eo, á quo dependet secundum ejus esse. Sed multorum effectuum esse dependet á Deo mediantibus causis creatis. Ergo multi effectus conservantur á Deo mediantibus causis creatis. Maior est manifesta ex dictis art. præced.

Minor. Quandocumque aliquis effectus dependet á pluribus causis subordinatis, dependet á prima causa principaliter, ab aliis vero secundario. Sed multi effectus in rebus creatis habent causas subordinatas sui esse, ut de se patet. Ergo esse

aliquorum effectuum dependet á Deo quidem principaliter, ab aliis autem mediis causis secundario.

Confirmatur. concl., quia superiobus causis etiam in corporalibus rebus, attribuitur conservatio, et permanentia rerum ut Arist. dicit 12. Meta. tex. 31. de primo motu, cui attribuit causalitatem continuitatis, generationis, et secundo motui, scilicet zodiaci, attribuit causalitatem diversitatis generationis. Et Astrologi attribuunt Saturno res fixas, et permanentes.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod res creatæ sunt in duplici differentia.

Quædam enim solum per creationem producibiles sunt: sicut substantiæ spirituales corpora cælestia, elementa, etc. Quædam verò sunt, quæ licet per creationem producta fuerint in prima rerum institutione, tamen sunt etiam alio modo producibilia: et sunt arbores, herbæ, et similia; quæ licet fuerint in principio producta per creationem, tamen ex terra poterant. Dicitur igitur ad argumentum, quod si sermo sit de his, quæ per creationem tantum sunt producibilia, optime concludit argumentum. Illa enim sicut immediate á Deo sunt creata, ita immediate ab eodem conservantur. Si vero sermo sit de his, quæ per generationem acquirunt esse, conceditur quidem antecedens, scilicet quod Deus sit omnium creator, saltem quantum ad materiam primam, tamen negatur consequentia: quia sicut ista producuntur á Deo mediis secundis causis, propter ordinem ab eo institutum, ita per easdem in esse conservari possunt, tamquam per secundas causas.

Ad 2. Neg. ad prob. neg. consequ. et ratio est, quia licet nulli effectui possit communicari ut sit causa sui ipsius, potest tamen ei præstari, ut sit causa alterius. Ita licet nulli effectui possit communicari ut sit conservativus sui ipsius, potest tamen ei præstari, ut

sit alterius conservativus. Ad probationem dicitur, quod proximitas illa nihil facit ad hoc, ut aliquid possit esse sui ipsius conservativum.

Ad 3. Neg., minor. ad prob. dicitur, quod licet creatura non possit agere nisi movendo in introductione formæ in materia tamen, post introductam formam, eam absque alia mutatione effectus conservat; sicut licet nova illuminatio non fiat nisi per quamdam præintellectam mutationem, tamen conservatio luminis jam introducti fit absque nova aëris illuminatione per solam præsentiam illuminantis.

ARTICULUS III.

Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.

Pro negativa.— Videtur quod Deus non possit aliquid in nihilum redigere.

1. *Deus non est causa tendendi in non esse*, ut August. dicit lib. 83. quæst. q. 21. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

2. Deus non potest non esse bonus. Ergo Deus non potest aliquid in nihilum redigere.

Conseq. prob., quia Deus est causa rerum per suam bonitatem, sicut dicit August lib. 1. de doctrina christiana c. 32. *In quantum Deus bonus est, sumus.*

3. Si Deus in nihilum aliqua redigeret, hoc esset per aliquam actionem. Sed nulla talis actio dari potest, qua aliquid in nihilum redigatur. Ergo etc. Minor sive subsumptum prob., quia omnis actio terminatur ad aliquod ens.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Hierem 10. dicitur. *Corripe me Domine, veruntamen in iudicio, et non in furore tuo, ne forte ad nihilum redigas me.*

Determinatio.

Quorundam error.

Quidam possuerunt quod Deus res in esse produxit de necessitate naturæ, ex qua positione manifeste sequebatur, quod Deus non posset aliquid in nihilum

Deus res ex necessitate naturæ. Ergo non potest res in nihilum redigere. Antec. supponitur apud ipsos.

Conseq. prob., quia Deus non potest à sua natura mutari. Unde si ex naturæ necessitate haberet ut res in esse produceret, non posset eas, natura immutabili manente, in nihilum redigere.

Reprobatio.

Sed hæc positio est falsa, et à fide catholica penitus aliena, quæ confitetur, Deum res sua libera voluntate in esse produxisse. Juxta illud psal. 134. *omnia quæcumque voluit Dominus fecit.*

Vera sententia.

CONCLUSIO. Deus potest res omnes in nihilum redigere.

Prob. Deus sua libera voluntate communicat esse creaturis, et eadem libera voluntate eas in esse conservat, in quantum eis continue influit esse. Ergo eadem libera voluntate potest influxum subtrahere, et eas in nihilum redigere.

Vel sub aliis verbis. Deus, antequam creaturæ essent, potuit eis non communicare esse. Ergo postquam res factæ sunt, potest eis esse subtrahere. Antec. prob., quia libere communicavit. Conseq., quia libere nunc influit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod Deus non est causa per se, quod res tendant in nihilum, quia non esse non habet causam per se, sed creatura ex hoc quod est ex nihilo, habet ut in nihilum redigi possit: esset autem Deus causa per accidens, quod creatura in nihilum redigatur, quatenus potest suum influxum subtrahere.

Ad 2. Neg. conseq. ad probationem dicitur, quod bonitas Dei est causa rerum, non quidem ex necessitate naturæ, sed per liberam voluntatem; et quia bonitas Dei ex creaturis nequaquam pendet, hinc fit ut absque aliquo præjudicio suæ bonitatis, possit non communicare rebus esse, et eas non conservare.

Ad 3. Dicitur, ad conditionalem,

quod si Deus redigeret creaturam in nihilum, non esset per aliquam actionem, sed per hoc, quod ab agendo cessaret scilicet à communicatione influxus sui esse.

ARTICULUS IV.

Utrum aliquid in nihilum redigatur.

Pro affirmativa. == Videtur quod aliquid in nihilum redigatur.

1. In principio nihil erat nisi Deus. Ergo ad hunc finem res perducentur, ut nihil sit nisi Deus: et ita creaturæ redigentur in nihilum. Conseq. prob., quia finis respondere debet principio.

2. Quod non redigitur in nihilum, potest durare tempore infinito. Sed nulla creatura potest durare tempore infinito. Ergo creatura in nihilum aliquando est redigenda.

Minor prob. Nulla potentia finita se extendit ad infinitum. Sed omnis creatura habet potentiam finitam. Ergo nulla creatura se extendit ad infinitum.

3. Formæ et accidentia desinunt esse. Ergo rediguntur in nihilum.

Conseq. prob., quia formæ non habent materiam tamquam sui partem, quæ possit remanere post esse ipsarum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Eccles. 3. dicitur, *didici quod omnia opera, quæ fecit Deus, perseverant in æternum.* *Determinatio.*

CONCLUSIO. Nihil omnino in nihilum redigetur.

Prob. Ea omnia, quæ à Deo fiunt circa creaturas, aut sunt miraculosa, aut naturalia. Sed nec naturalia, nec miraculosa in nihilum rediguntur. Ergo nihil omnino in nihilum redigetur.

Minor prob. et primo, quoad naturalia. Secundo, quoad miraculosa. Creaturæ quædam sunt materiales, et quædam immateriales. Materiales non rediguntur in nihilum, quia semper remanet materia, quæ est subjectum generationis, et corruptionis; quæ propterea incorruptibilis est: immateriales vero non habent potentiam ad non esse.

Miraculosa autem sunt facta ad manifestationem gratiæ, ut dicitur. Corint. 12. Sed magis manifestatur divina gratia in conservando res, quam in annihilatione ipsarum. Ergo et naturalia, et miraculosa demonstrant quod res numquam omnino in nihilo sunt redigendæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Non enim est eadem ratio de fine, et principio, quoad hoc. Nam quod res sint in principio productæ de non esse ad esse ostendit Dei potentiam. Sed si postea in nihilum redigerentur, non ostenderetur potentia Dei: cum in hoc manifestetur, eo quod res conservat, juxta illud Hebræ. 1. *Portans omnia verbo virtutis sue.*

2. Neg. minor ad prob. dicitur, quod potentia creaturæ ad esse, non est activa, sed passiva. Potentia activa est Dei. Unde quod res in infinitum durent, non est ex potentia infinita, in creaturis existente, sed ex potentia divina. Verum tamen est quod creaturæ, quæ habent contrarium, durant determinato tempore, quia scilicet non habent virtutem infinitam resistendi contrario, remanent tamen secundum materiam. Ea autem, quæ nullum habent contrarium corrumpens, secundum totum sui, tempore infinito durant.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod formæ et accidentia, non sunt entia sed aliquid entis, et tamen eo modo, quo sunt, adhuc non rediguntur in nihilum, cum remaneant in potentia materiæ.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 104.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, merito esse ab Apostolo insinuatam, quod creaturæ indigent conservari à Deo. Hoc autem tunc innuit sub aliis verbis, quando de Deo humanato dicit Hebr. 1. *Portans omnia verbo virtutis suæ.* Hoc est. Portans omnia imperio suo virtuoso. Hoc autem imperium vocatur verbum more nostro, ut facilius intelligere possimus: quia imperare solemus verbo. Verbo ergo, idest, voluntate sua efficaci, conservantur omnia, et hoc est verbum illud dici virtuosum, idest, efficax, ac si diceretur. quod velle suum est facere. Portari dicuntur sic omnia, ad denotandum indigentiam eorum, ut ab ipso in esse conserventur, quemadmodum id, quod portatur, ut sic, viribus propriis pro sustentatione sui, vel ambulatione non innititur. Quasi ergo dixerit Apostolus: Viribus propriis nihil potest sustentari, sed cuncta omnino indigent à Deo conservari, et quod universæ creatæ vires per se non possunt facere, idest, creaturam aliquam conservare, Deus ipse facillime facit, et perfectissime. Facillime quidem, quia verbo, (dicere enim verbum facillimum nobis est) perfectissime vero, quia virtutis. Virtutis, inquam, antonomastice dictæ, cui scilicet virtuti, idest, fortitudini nihil potest resistere, sub. q. 103. *articulo octavo*, cui omnia, velint, nolint, incurvantur, et obediunt, et consequenter, quæ, quibuscumque in contrarium non obstantibus, perfectissimo, quo vult, modo universa conservat, atque tuetur. Item ab eodem Apostolo tunc, quando Act. 17. ait *In ipso (Deo) vivimus, movemur, et sumus.* Hoc est: Nos à Deo conservamur quoad vivere, moveri, et esse: et consequenter quoad omnia, dempto peccato. Nam per vitam omnes operationes interiores, per moveri omnes exteriores intelliguntur, quandoquidem vita radicaliter est intus, et motus ad exteriora procedit. Item habes, quomodo per rationem monstres, idem esse merito dictum à Concilio Arausicano capitulo decimonono: "Natura humana, etiamsi in illa integritate, in qua condita est, permaneret, nullo modo seipsam, creatore suo adjuvante, serva-

ret.» A fortiori ergo indigent secundum concilium aliæ creaturæ conservari á Deo, cum nobilissima creaturarum sic indigeat. Dic á simili de Angelis. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissas scripturas, et concilium, pro quanto cuncta conservari á Deo statuunt indigere, et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* vides: quomodo ex his, similibusque vicissim Angelica conclusio declaratur, atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum merito dixisse, sub aliis tamen verbis, quod, mediantibus causis secundis, Deus aliqua conservat. Tunc autem id dixit; quando in 2. Metaph. tex. 24. ait: quod "cælum per primum motum diurnum operatur continuitatem generationis rerum inferiorum: et per motum, qui est secundum Zodiacum, operatur diversitatem generationis, et corruptio-nis accessu suo, et recessu." Superioribus ergo causis corporalibus attribuit, sic dicen-do, conservationem, et permanentiam rerum istarum, sub uno principe Deo, de quo ipse in eadem philosophia conclusit quod erat tantus, ut ab eo cælum, et tota natura dependeret. Cum enim, secundum Philosophum ipsum, ac experientiam, ex iisdem rebus conservemur, ex quibus sumus; hoc est, per eandem rem aliquid conservetur, per quam habet esse, et prædicta rerum inferiorum habeant, secundum illum, esse mediantibus superioribus: patet, quod mediantibus illis conservantur, etiam secun-dum ipsum. Vide aliqua pro hoc loco facientia, *quæst.* 22. *ar.* 3. *et quæst.* 103. *ar.* 6. *append.* *Secundo* habes: quomodo per rationem prædictam sententiam Philosophi, pro quanto res aliquas á Deo asserit mediate conservari, et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* vides: quomodo ex his, ac similibus vicissim Angelica juvetur præ-sens conclusio.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam sacram me-rito innuere, quod Deus potest aliquid annihilare. Hoc vero innuit Hierem 10. in hæc verba: "Corripe me Domine, veruntamen in iudicio, et non in furore tuo ne forte ad nihilum redigas me." Ex hoc loco pariter colligitur, quod sicut unum, sic multa potest in nihilum redigere: quoniam Deus, ad quem orat Hieremias, est omnipotens omnipotentiaque sua portat omnia creata, supra á 1. *appen.* non necessitate, sed libera voluntate. Eadem ergo ratione, qua unum creatum annihilare potest: potest et om-nia. Vide *q.* 19. *ar.* 4. *et* 8. *item q.* 22. *ar.* 4. *et q.* 25. á 2. *et* 3. *item q.* 45. *ar.* 2. *item q.* 14. *ar.* 8. *item q.* 15. *ar.* 1. *item q.* 19. *art.* 10. *et* scito, conclusionem præsentis articuli esse contra *Bezanitas*, qui Deum non esse omnipotentem blasphemant, et contra *Joannem Wicleff*, qui omnia de necessitate absoluta evenire dixit, et contra omnes, qui Deum necessitate agere, aut conservare creatorum aliquid affir-marunt. Hæreses hæc omnes supra damnatæ sunt, et consequenter ibi damnatæ coin-telliguntur quæcumque positiones dicerent, Deum non posse aliquid ad nihilum redigere. *Secundo* habes: quomodo per rationem interimas hæresim *cujusdam* dicentis quod Deus nihil potest annihilare, nec mundum majorare, vel minorare. *Tertio* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari per scripturas, et alia nunc supra citata. *Quarto* habes: quomodo per rationem præmissam scripturam cum similibus, pro quanto Deum asserit posse annihilare aliquid, et in sensu sano in-telligas, et declares, et probes.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam merito insi-nuasse, quod non redigendum sit aliquid omnino in nihilum. Hoc vero tunc insinuavit quando ait Eccl. 3. "didici, quod omnia opera, quæ fecit Deus, perseverent in æternum" nam per *perseverent in æternum* noluit denotare, quod sint incorruptibilia, cum hoc etiam secundum experientiam quotidianam falsum sit: sed voluit designare, quod non annihilantur omnino. Unde non te moveat, quod ex responsione ad *secundum* habetur aliqua tantum, scilicet quæ non habent contrarium, perseverare in æternum; quoniam aliter á sancto Th. ibi sumitur perseverantia in æternum, aliter á scriptura quo sit, ut utrumque sine contradictione verum sit. Si enim perseverantia in æternum sumatur pro perseverantia tantum in seipsis, sic non omnia (puta corruptibilia) sed sola incor-

ruptibilia perseverant in æternum, et sic solum accipit ibi sanctus Doctor perseverantiam. Si vero sumatur pro perseverantia in aliquo sui, sic etiam corruptibilia perseverant in æternum, et sic saltem prædicta scriptura accipit perseverantiam. Dixi ly *saltem*, quia, si loquamur in universum accipit Salomon perseverantiam pro perseverantia, vel in seipsis, vel in aliquo sui. Vidit enim Salomon, incorruptibilia quæque duratura fore in perpetuum in seipsis, et sic ibi quatenus de incorruptilibus loquebatur, sumpsit perseverantiam pro perseverantia in seipsis: vidit quoque corruptibilia semper in aliquo sui ipsorum esse in æternum permansura, et sic ibi, quatenus de corruptilibus loquebatur, perseverantiam accepit pro perseverantia in aliquo sui. Utroque ergo modo utitur Ecclesiastes hoc nomine perseverantia, et consequenter et corruptibilia, et incorruptibilia, intelligens utraque per ly *omnia*, affirmat non esse redigenda in nihilum. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissum scripturæ locum. pro quanto aliquid numquam in nihilum prorsus redigendum asserit, et intelligas, et declares, et probes.

QUÆSTIO CENTESIMA QUINTA,
DE MUTATIONE CREATURARUM Á DEO,
IN OCTO ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de *secundo* effectû gubernationis divinæ, qui est mutatio creaturarum. Et *primo* de mutatione creaturarum á Deo. *Secundo* de mutatione unius creaturæ ab alia.

Circa primum quærentur octo.

Primo quæritur, utrum Deus immediate possit movere materiam ad formam.

Secundo, utrum immediate possit movere aliquod corpus.

Tertio, utrum possit movere intellectum.

Quarto, utrum possit movere voluntatem.

Quinto, utrum Deus operetur in omni operante.

Sexto, utrum possit aliquid facere præter ordinem rebus inditum.

Septimo, utrum omnia, quæ sic Deus facit, sint miracula.

Octavo, de diversitate miraculorum

ARTICULUS I.

Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam.

Pro negativa.—Videtur quod Deus possit immediate movere materiam ad formam.

1. *Formam in hac materia nihil facere potest, nisi forma in materia*, ut probat Philos. 7. metaph. tex. 28 per hoc, quia *simile facit sibi simile in materia*. Sed Deus non est forma in materia. Ergo Deus non potest facere formam in materia.

2. Agens, quod se habet ad multa, nullum eorum producet, nisi determinetur ad unum per aliquid aliud, quia ut dicitur 3. de anima tex. 58. *Universalis opinio non movet, nisi determinante aliqua particulari apprehensione*. Sed Deus sua virtute est universalis causa omnium. Ergo non potest producere aliquam particularem formam, nisi mediante aliquo particulari agente.

3. Movens immediate materiam ad formam, producit esse particulare. Sed Deus non producit esse particulare. Ergo Deus non movet immediate materiam ad formam.

Maior prob. quia esse determinatum rei est, quod habet ex propria forma, unde introducens formam, causat esse particulare.

Minor. Causa universalis non producit esse particulare immediate. Sed Deus est causa universalis. Ergo non producit immediate esse particulare.

Maior hujus, quia sicut esse commune dependet á causa prima universali, ita esse particulare á causa particulari.

Genes. 2. dicitur: *formavit Deus hominem de limo terræ.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Deus immediate potest movere materiam ad formam.

Prob. Omne ens, quod est in potentia passiva, potest reduci ad actum per potentiam, sub cuius potestate continetur. Sed materia prima continetur sub potestate divina. Ergo potest reduci ad actum per potentiam divinam, et per consequens potest moveri á Deo immediate ad formam: forma enim nihil aliud est, quam actus materiæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. Quod dictum Arist. verificatur in formis, quæ non sunt in materia, excepta tamen prima causa. Verum est enim quod forma in materia non potest introduci, nisi per aliquam aliam formam in materia existentem, vel per causam primam, quæ est Deus. Pro quo est sciendum quod ratio Arist. est quia agens omne agit, et producit sibi simile, ideo debet semper salvari similitudo inter effectum et causam: sed effectum assimilari causæ contingit dupliciter. Uno modo secundum eandem speciem, et sic homo genitus assimilatur homini generanti, et ignis igni. Alio modo secundum virtutalem continentiam, prout, scilicet forma effectus virtualiter continetur in causa: et sic animalia ex putrefactione generata, et plantæ, et mineralia assimilantur soli et stellis, quarum virtute generantur. Et quia omnia, quæ generantur virtualiter, continentur in causalitate Dei, ideo omnia secundum virtutalem continentiam assimilantur ei; sicut causis proximis, secundum speciem. Unde quia virtus Dei omnia continet, et ad omnia se extendit, potest movere materiam ad formam, quod non est de aliis formis separatis, in quarum virtute non continetur materia, propter quod non possunt operari,

et movere materiam ad formam, nisi adhibendo aliqua naturalia semina. Ex quo patet quod ratio Aristotelis non excludit, quin Deus possit movere materiam ad formam.

Ad 2. Dicitur, quod antec. est verum de agente naturali, non autem de agente voluntario, quod potest sibi determinare, quid agere debeat: et tale agens est Deus, ut dictum est.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. neg. maior de universalissima causa. Ad cuius prob. dicitur, quod determinatus effectus producit non solum á causis particularibus, sed potest etiam produci á causa universalissima, quæ ea ratione, qua omnes alias causas ordinat ad determinatos effectus potest per seipsam determinatos effectus producere.

ARTICULUS II.

Utrum Deus possit immediate movere aliquod corpus.

Pro negativa. Videtur quod Deus non possit immediate movere aliquod corpus.

1. Moventis et moti debet esse aliquis contactus. Sed Dei et corporis non potest esse contactus. Ergo Deus non potest movere corpus.

Maior. Quia movens et motum debent esse simul, ut prob. 7. Physic. et debet esse inter utrumque aliquis contactus.

Minor. Quia Dei non est aliquis contactus, ut dicit Dion. cap. 1. de divin. nom.

2. Qui non movet nisi ut amatum et intellectum, non movet corpus. Sed Deus non movet nisi sicut amatum et intellectum. Ergo Deus non movet corpus.

Maior prob., quia amatum, et intellectum non apprehenditur, nisi ab intellectu, qui non est corpus.

Minor. Quia Deus est movens non motum, tale autem est appetibile apprehensum.

3. Potentia infinita non movet corpus. Deus habet potentiam infinitam. Ergo Deus non movet corpus.

Maior probatur. *Potentia infinita movet in instanti*, ut probatur 8. Phys. tex. 79. Sed corpus non potest moveri in instanti: quia sic simul esset in utroque termino, et simul ipsi corpori inessent opposita, scilicet duo termini oppositi.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Opera sex dierum Deus fecit immediate, in quibus continetur motus corporum, ut patet per hoc, quod dicitur Genes. 1. *Congregentur aquæ in locum unum*. Ergo Deus immediate potest movere corpus.

Determinatio.

CONCLUSIO. Deus potest immediate movere quodcumque corpus.

Prob. primo. Deus potest facere per seipsum omnes determinatos effectus, qui fiunt per quamcumque causam creatam. Ergo Deus potest immediate movere quodcumque corpus. Antec. prob., quia oppositum est erroneum.

Conseq. prob., quia corpora moventur immediate á causis creatis. Ergo et á Deo moveri possunt.

Prob. secundo. Deus potest immediate formam materiæ imprimere. Ergo multo magis potest immediate movere corpora. Antec. patet ex præcedenti articulo.

Conseq. prob., quia ejusdem est dare formam et disponere ad formam, et dare motum consequentem formam. Sed omnis motus vel consequitur formam, sicut motus localis gravium et levium consequitur formam, quæ datur á generante; vel est via ad formam, ut calefactio est via ad ignem. Ergo qui potest imprimere formam, potest etiam movere corpus secundum quemcumque motum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem. Quod duplex est tactus, scilicet corporalis, sicut duo corpora se tangunt; et virtualis, sicut dicitur quod contristans tangit

contristatum. Secundum primum contactum Deus non tangit, nec tangitur, quia est incorporeus: secundum virtuale contactum vero tangit quidem creaturam, eam movendo, sed non tangitur ab ea, cum nullius creaturæ naturalis virtus possit pertingere ad ipsum, et sic intellexit Dionys. dum dixit, quod *Dei non est tactus*, ut scilicet tangatur. Absolute igitur negatur minor. Et ad prob. patet, quid sit dicendum, ex ultimo dictis.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod Deus movet sicut amatum et intellectum, sed tamen non oportet ut semper moveat, ut amatum et desideratum ab eo quod movetur, sed sufficit ut sit amatum et intellectum á seipso. Deus enim omnia facit propter bonitatem suam. Unde semper movet quæcumque movet, intelligendo et amando seipsum.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod potentia infinita est duplex, scilicet quæ est in magnitudine, et quæ est extra magnitudinem. Potentia infinita si esset in magnitudine, moveret in instanti, quia ageret tantum, quantum posset, et propter hoc Arist. 8. phys. tex. 78. 79. et 80. probat virtutem primi motus non esse in magnitudine, quia scilicet moveret in non tempore. Virtus autem, quæ non est in magnitudine, non movet tantum, quantum potest, sed secundum exigentiam rei motæ, et quia corpus non potest moveri in instanti, ideo Deus movet ipsum in tempore. Ad prob. igitur maioris dicitur, quod potentia infinita si esset in magnitudine, moveret in non tempore; sed potentia extra magnitudinem, sicuti est potentia Dei, movet secundum exigentiam mobilis.

ARTICULUS III.

Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum.

Pro negativa.—Videtur quod Deus non moveat immediate intellectum creatum.

1. Actio ejus, quod movetur ab alio, non est ab eo, in quo est. Sed actio intellectus est ab eo, in quo est. Ergo intellectus non movetur ab alio, et per consequens non movetur á Deo.

Maior prob., quia actio ejus, qui movetur ab alio, est á movente, et sic non est ab eo, in quo est.

Minor, quia actio intellectus non transit in exteriorem materiam ex 9. Metaph. tex. 16.

2. Id, quod habet in se principium sui motus, non movetur ab alio. Sed intellectus habet in se sufficiens principium sui motus. Ergo non movetur ab alio.

Minor prob. Intellectus habet sufficiens principium intellectionis, scilicet lumen intelligibile inditum intellectui. Ergo habet sufficiens principium sui motus.

Conseq. hæc prob., quia motus intellectus est ipsum ejus intelligere, eo modo, quo intelligere, et sentire dicuntur quidam motus.

3. Quod movet intellectum nostrum, intelligitur á nobis. Sed Deus non est intelligibilis á nobis Ergo Deus non movet intellectum nostrum. Maior prob. quia sicut sensus movetur á sensibili, ita intellectus movetur ab intelligibili. Minor, quia Deus excedit intellectum nostrum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Docens movet intellectum addiscentis. Sed Deus docet hominem scientiam, sicut dicitur in Psal. 93. Ergo Deus movet intellectum hominis.

Determinatio.

CONCLUSIO. Deus movet intellectum creatum.

Prob. Qui dat intellectui creato formam, quæ est principium intellectionis, movet ipsum intellectum creatum. Deus dat intellectui creato formam, quæ est principium suæ intellectionis. Ergo Deus movet intellectum creatum.

Maior prob., quia movere intellectum nihil aliud est, quam dare ei formam

quæ sit principium suæ intellectionis, quæ dicitur motus intellectus: sicut etiam in corporalibus movens dicitur, quod dat formam, quæ est principium motus.

Minor prius declaratur, deinde probatur. Sciendum igitur, quod operatio intellectus habet duplex principium in intelligente. Unum est ipsa vis, sive potentia intellectualis, et hoc principium est non solum in eo, qui intelligit in actu, sed etiam in eo, qui intelligit solum in potentia. Alterum est similitudo rei intellectæ et hoc solum reperitur in intelligente in actu; et de utroque intelligitur minor propositio scilicet quod Deus dat ei, qui intelligit, vim intellectivam, et formam sive speciem rei intellectæ, per quam vis illa intellectiva sit in actu.

Prob. igitur minor, quoad primam partem, scilicet quod Deus det vim intellectivam. Primum intelligens est causa cuiuscumque alterius virtutis intellectualis. Sed Deus est primum intelligens. Ergo Deus est causa, á qua dependet omnis virtus intellectualis.

Maior huius prob., quia primum in quocumque ordine est causa omnium aliorum illius ordinis. Unde primus intellectus est causa omnium intellectivarum virium.

Minor huius prob. Primum ens immortale est maxime intelligens: immaterialitatem enim sequitur intellectualitas. Sed Deus est primum ens immateriale. Ergo Deus est primum intelligens.

Quoad aliam partem probatur principalis minor declarata, scilicet quod Deus sit causa similitudinis rei intellectæ. In Deo sunt rationes omnium rerum creaturarum intelligibiliter. Ergo ab ipso effluunt in omnes alios intellectus.

Et sic Deus est causa movens intellectum nostrum, in quantum dat ei virtutem, sive naturalem, sive supernaturalem ad intelligendum, et in quantum ei imprimit species intelligibiles, et tam vim, quam speciem conservat in esse.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod actio intellectualis est ab intellectu ipso, et á Deo, sed ab intellectu est tamquam á causa secunda, á Deo sicut á causa prima. A Deo enim datur intelligenti, ut possit intelligere.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod intelligens habet quidem in se principium suæ intellectionis, quæ est motus intellectus, scilicet vim intellectualem, et speciem: sunt tamen hæc secundarium principium, ab ipso primo principio, Deo scilicet dependens.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod ad hoc ut aliquid moveat intellectum, non oportet ut sit intelligibile ab intellectu, sed sufficit ut imprimat in eo similitudines, quibus possit intelligere: quæ similitudines si sufficiant ad repræsentandum objectum influens, intellectus intelligit objectum ipsum: sin autem, sufficit ut intelligat ea quæ per illas, species repræsentantur. Unde quia Deus influit species, movet intellectum: sed quia hujusmodi species non sunt repræsentativæ Dei perfecte, ideo non intelligitur Deus á nobis.

Vel dicitur ad minorem, quod licet Deus perfecte á nobis non intelligatur, intelligitur tamen aliquo modo, ut dictum est quæst. 12.

ARTICULUS IV.

Utrum Deus possit movere voluntatem creatam.

Pro negativa. = Videtur quod Deus non possit movere voluntatem creatam.

1. Quod movetur ad extrinseco, cogitur. Sed voluntas non potest cogi. Ergo non potest moveri ab alio extrinseco, et ita nec á Deo.

2. Si Deus posset movere creatam voluntatem; sequeretur quod Deus posset facere contradictoria esse simul vera. Sed hoc Deus facere non potest, ut ex se patet. Ergo nec potest movere voluntatem. Conseq. prob., quia volunta-

tem moveri est ex se moveri, et non ab alio.

3. Si Deus moveat voluntatem, sequitur quod opera voluntaria non imputentur homini ad meritum vel de meritum. Sed hoc est falsum. Ergo Deus non movet voluntatem nostram.

Conseq. prob., quia motus magis attribuitur moventi, quam mobili. Homicidium enim non attribuitur lapidi¹, sed projicienti.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. ad Philipp. 2. dicit. *Deus, qui operatur in nobis velle et perficere.*

Determinatio.

Distinctio. Voluntas potest moveri dupliciter. Uno modo sicut ab objecto. Alio modo sicut ab eo, qui dat virtutem volendi. Objective movetur á bono apprehenso; effective vero movetur ab eo, qui creat virtutem volendi, sicut etiam de intellectu dictum est, quod movetur ab objecto, et ab eo, qui dat virtutem intelligendi.

1.^a CONCLUSIO. Voluntas creata potest moveri objective á quocumque bono creato. Sed sufficienter, et efficaciter non movetur nisi á Deo.

Prob. Potentia, cuius objectum est bonum universale, non potest sufficienter moveri ab aliquo bono particulari, sed solum á bono universali. Sed voluntas creata habet pro objecto bonum universale, sicut objectum intellectus est universale. Ergo voluntas creata non potest sufficienter moveri, nisi á bono universali. Sed omne bonum creatum est particulare, et solus Deus est bonum universale. Ergo voluntas creata sufficienter, et efficaciter á solo Deo potest moveri.

Maior prob. Movens, quod sufficienter debet movere aliquod mobile, necessarium est ut sua virtute excedat, vel saltem adæquet virtutem passivam mobilis. Sed bonum particulare non potest adæquare virtutem passivam potentiæ,

quæ se extendit ad bonum universale. Ergo potentia, cujus objectum est bonum universale, non potest sufficienter moveri á bono particulari.

2.^a CONCLUSIO. Voluntas creata movetur á solo Deo effective, scilicet causando virtutem volendi.

Prob. Ab eo causatur virtus volendi, á quo voluntas inclinatur in bonum universale, quod est ejus objectum. Sed á solo Deo inclinatur voluntas in universale bonum. Ergo á solo Deo movetur voluntas effective per hoc, quod causat virtutem volendi.

Maior prob., quia virtus volendi nihil aliud est, quam inclinatio quædam in objectum voluntatis, quod est universale bonum.

Minor prob., quia inclinare in bonum, universale est primi moventis, sicut in rebus creatis ordinare in bonum commune est ejus, qui præest multitudini.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod aliquid potest dupliciter ab extrinseco moveri. Uno modo, contra ejus naturalem inclinationem: sicut quando lapis movetur sursum á projiciente. Alio modo, ut moveatur recipiendo inclinationem, eo modo, quo gravia et levia moventur á generante, quatenus á generante habent inclinationes ad loca sursum, vel deorsum. Ad maiorem igitur dicitur, quod si aliquid moveatur ab extrinseco primo modo, profecto violenter movetur: secus est autem, si moveatur ab extrinseco secundo modo. Tunc ad minorem dicitur, quod Deus movendo voluntatem, dat ei propriam inclinationem, et propterea non cogit ipsam.

Ad 2. Neg. conseq. Ad probationem dicitur, quod nulla est repugnantia in hoc, quod aliquid moveatur ex se, et etiam moveatur ab alio. Moveri enim ex se, est moveri á principio intrinseco, sed quia potest hoc principium intrinsecum dependere ab aliquo alio extrinseco, dicitur moveri ab alio. Voluntas igitur mo-

vetur ex se, quia movetur á principio intrinseco, scilicet per naturalem inclinationem, sed quia hanc inclinationem habet á Deo, ideo á Deo moveri dicitur.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod si voluntas moveretur ita á Deo, ut ipsa nihil efficeret, et ex se nullatenus moveretur, sicut lapis movetur á projiciente; tunc opera voluntatis non imputarentur ad meritum, vel demeritum, sicut lapidi non imputatur homicidium: sed quia voluntas ita movetur ab alio, ut tamen ex se etiam se moveat á principio intrinseco, ut modo dictum est, ideo opera ejus sibi ad meritum, vel demeritum imputantur.

ARTICULUS V.

Utrum Deus operetur in omni operante.

Pro negativa.—Videtur quod Deus non operetur in omni operante.

1. Si Deus operaretur in quolibet operante, superfluum esset, ut agens creatum aliquid operaretur.

Prob. conseq., quia cum nulla insufficientia Deo sit attribuenda, si operatur in quolibet operante, sufficienter operatur.

2. Una operatio non potest esse simul á duobus operantibus, sicut nec unus motus numero á duobus moventibus. Ergo Deus non operatur in agente creato.

Prob. Conseq. Quia si Deus operaretur, et agens creatum operaretur, esset á duobus eadem actio.

3. Si Deus est causa operationum rerum factarum ab ipso, hoc ideo est, quia dedit eis formam, quæ est principium operationis. Sed hoc Deus fecit, quando creaturam produxit. Ergo post creaturæ productionem nihil operatur Deus in operante creato.

Maior, quia faciens dicitur esse causa operationis facti, in quantum dat ei formam, qua operatur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Isai. 26. dicitur: *Omnia opera nostra operatus es in nobis Domine?*

Quidam dixerunt, quod Deus ita operatur in quolibet operante creato, quod nulla virtus creata aliquid operaretur in rebus, sed quod solus Deus immediate omnia operatur. Dicebant enim quod ignis non calefaciebat, sed Deus in igne; et quod sol non luceret, sed Deus in sole, et sic de aliis.

Reprobatio.

Sed si hæc opinio esset vera, sequerentur duo impossibilia. Primum est, quod subtraheretur ordo causæ, et causati á rebus creatis, ita quod nulla esset causa in rebus creatis, nec aliquid procedens á creata causa.

Conseq. manifesta est. Nam si solus Deus causaret, manifestum est quod nulla daretur causa creata, et per consequens nullum causatum á causa creata.

Quod autem hoc impossibile sit prob., quia hoc pertineret ad impotentiam Dei creantis. Quod enim effectus alicujus causæ habeat, ut possit causare alios effectus, est ex virtute causæ producentis. Sicut quod arbores producant fructus est ex virtute solis. Unde si sol non daret arboribus, ut possent producere fructus, esset ex imperfectione virtutis solaris. Si igitur Deus non daret rebus creatis, ut essent aliorum causæ; sequeretur quod Dei potentia esset defectiva, quod est impossibile.

Secundum impossibile quod sequeretur, est quod virtutes operativæ, quæ in rebus creatis inveniuntur, immo omnes creaturæ, essent frustra, quod est impossibile.

Conseq. prob. Virtus, sive quæcumque alia res, quæ non habet propriam operationem, est frustra. Nam operatio est finis virtutum operatarum, immo ipsius operantis. Sed si Deus taliter operaretur, ut creaturæ nihil operarentur, virtutes creaturarum, et creaturæ ipsæ crearent propria operatione. Ergo

essent frustra. Ex quibus remanet probata concl. quæ est:

CONCLUSIO. Deus operatur in omni operante creato, non subtrahendo propriam agentis creati operationem.

Modi quibus Deus operatur in quolibet creato operante.

Distinctio. Deum operari in quolibet creato operante, potest intelligi tripliciter. Uno modo in ratione finis. Secundo, in ratione agentis. Tertio, applicando formam ipsis creati agentis, ad agendum et operandum.

Quæ distinctio declaratur. Nam causæ sunt quatuor, scilicet materialis, finalis, efficiens, et formalis. Materia non est principium actionis, sed recipit ipsum effectum actionis, tamquam subiectum. Unde remanent tria, quæ sunt principium actionis, scilicet finis, efficiens, et forma. Ex his tribus modis potest intelligi quod Deus operetur in quolibet creato operante.

Quod declaratur in artificialibus. Artifex enim movetur ad agendum á fine, scilicet ab ipso artificio, puta scamno. Secundo, ipse artifex agit. Tertio, applicat formam seræ, vel securis ad agendum, puta ad secandum, vel dolandum.

1.^a CONCLUSIO. Deus operatur in omni operante creato in ratione finis.

Prob., summum bonum movet omnia agentia in ratione finis. Deus est summum bonum. Ergo omnia movet in ratione finis.

Maior prob., quia omnia agentia agunt propter aliquod verum bonum, vel apparens bonum. Nihil autem potest esse verum bonum, vel apparens bonum, nisi quatenus participat summum bonum, vel aliqualem ejus similitudinem.

2.^a CONCLUSIO. Deus operatur in omni operante creato in ratione agentis.

Prob. primum agens movet omnia agentia in ratione efficientis. Deus est primum agens. Ergo omnia agentia creata movet.

Maior prob., quia quandocumque sunt

plura agentia ordinata, semper secundum agens agit in virtute primi, et primum agens movet secundum ad agendum.

3.^a CONCLUSIO. Deus agit in omni operante, secundum formam, scilicet applicando virtutem cujuslibet creati operantis ad operandum.

Manifestatur. Agens potest applicare aliud agens ad agendum tripliciter. Uno modo, applicando solum ipsum ad agendum. Alio modo, dando formam, qua operetur. Tertio, non solum applicando, et dando formam sed et ipsam formam conservando. Exemplum primi. Quando artifex applicat securim ad scindendum, artifex non dat securi formam, sed solum applicat ad scindendum. Exemplum secundi: ut generans respectu gravium et levium; dat enim generans gravibus, et levibus formam, quæ est principium motus. Exemplum tertii. Sicut sol dat lumen quo colores videri possint, et ulterius sua præsentia lumen ipsum conservat.

Deus igitur in omni agente creato operatur his tribus modis. Applicat enim omnia agentia creata ad agendum, et dat omnibus formas, quæ sunt principia operationum ipsorum, et iterum conservat ipsas formas, et operationes. Et ex his manifestata remanet conclusio, scilicet quod Deus operetur in omni operante creato secundum formam.

4.^a CONCLUSIO. Deus operatur in omni operante creato intime.

Prob. Quia Deus est causa formæ, et præcipue universalissimæ formæ, scilicet ipsius esse, quod est maxime intimum rebus.

Et confirmatur, quia propter hoc operationes naturæ Deo attribuuntur in scriptura, juxta illud Job 10. *Pelle et carnibus vestisti me.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Operatur enim Deus in quolibet operante, salva tamen propria rerum operatione. Ad prob., dicitur, quod Deus sufficientissime operatur in nobis, ad modum tamen primi

agentis. Immo in hoc ostenditur ejus virtutis efficacia, ut non solum ipse operetur, sed dat etiam suis effectibus virtutem operativam.

Ad 2. Dicitur antec., quod una operatio non potest esse simul á duobus agentibus eiusdem ordinis, sicut nec motus. Potest tamen esse á duobus quorum unum sit primum, et alterum secundum. Unde operatio agentis creati est á Deo, tamquam á primo agente, et ab agente creato, ut ab agente secundo.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod Deus non solum operatur in operante creato dando ei formam, per quam operetur, sed etiam conservat in esse, et applicat ad agendum, et est finis omnium actionum, et sic necesse est, ut semper operetur in eis.

ARTICULUS VI.

Utrum Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

Pro negativa. = Videtur quod Deus non possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.

1. Qui facit præter ordinem rebus inditum, facit contra naturam rerum. Sed Deus non facit aliquid contra naturam. Ergo Deus non potest facere aliquid contra ordinem rebus inditum.

Minor, quia Aug. dicit 26. contra Faust. cap. 3. quod *Deus conditor et creator omnium naturarum nihil contra naturam facit.*

2. Deus non potest facere aliquid præter ordinem justitiæ. Ergo nec potest aliquid facere præter ordinem naturæ.

Antec. prob., quia tunc faceret aliquid injustum. Conseq. prob., quia sicut ordo justitiæ est á Deo, ita et ordo naturæ.

3. Si Deus faciat aliquid præter ordinem naturæ, videtur quod ipse sit mutabilis, quod est falsum.

Conseq. prob., quia Deus instituit ordinem naturæ. Unde si præter hunc ordinem aliquid faciat, mutabilis appareret.

Argumentum sed contra.

Ang. 26. contra Faustum cap. 3. dicit, quod *Deus aliquando aliquid facit contra solitum cursum naturæ.*

Determinationio.

Distinctio. Duplex ordo invenitur in rebus. Unus convenit eis, ut dependent á prima causa. Alter vero eisdem convenit, ut sunt á causis secundis. Primus ordo est universalis, et unus omnes alios ordines comprehendens. Alii vero sunt particulares, et multiplicantur secundum multiplicationem causarum, á quibus sunt, et omnes sub ordine universali primæ causæ comprehenduntur.

Et manifestatur hæc distinctio in humanis. Nam ordo domus, et eorum, qui sunt unius familiæ dependet á patrefamiliis. Rursus tam ipse paterfamilias, quam omnes alii, qui sunt suæ civitatis, habent ordinem adinvicem, et ad gubernatorem civitatis, et tandem ordines civitatum, et eorum gubernatorum habent dependentiam á Rege, qui totum regnum ordinat, et gubernat.

1.^a CONCLUSIO. Deus non potest facere contra ordinem rebus inditum prout dependent á prima causa.

Prob. Quia si Deus faceret contra talem ordinem, faceret contra suam præscientiam, quod est impossibile.

2.^a CONCLUSIO. Deus potest facere contra ordinem rerum prout sunt á causis secundis.

Prob. Ordini secundarum causarum ipse non est subjectus, sed talis ordo ei subicitur, quasi ab eo procedens, non per necessitatem naturæ, sed per arbitrium voluntatis. Ergo potest Deus præter hunc ordinem institutum agere, cum voluerit.

Confirmatur utraque conclusio auctoritate Ang. in 26. contra Faus. c. 3. dicentis, quod *Deus contra solitum cursum naturæ facit, sed contra summam legem nullo modo facit, quia contra seipsum non facit.* Duobus autem modis

Deus potest agere præter ordinem rebus inditum. Primo producendo effectus secundarum causarum sine ipsis, ut fecit in transmutando aquam in vinum, et in multiplicatione quinque panum. Secundo producendo effectus ad quos causæ secundæ non se extendunt, ut factum fuit in resurrectione Lazari illuminatione cæci nati et his similibus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod maior propositio verificatur de agente, qui non dat in movendo inclinationem naturalem. Non autem de eo, qui inclinationem naturalem dat rebus, et tale agens est Deus, qui dat omnibus rebus naturalem inclinationem, ut Augustinus dicit contra Faust. loco citato.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod quamvis ordo justitiæ sit á Deo, et etiam ordo naturæ, tamen ordo justitiæ est in rebus secundum relationem ad causam primam, quæ est regula omnis justitiæ. Ordo autem naturæ convenit rebus, etiam per relationem ad secundas causas, et ideo contra ordinem justitiæ Deus facere non potest, eo quod faceret contra summam legem. Potest vero agere præter ordinem rebus inditum, quia illi ordini Deus non subicitur ut dictum est.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod Deus instituit quidem ordinem naturæ, reservavit tamen sibi ut aliquando ex aliqua rationabili causa aliter esset facturus. Unde cum præter ordinem naturæ facit, nulla mutabilitas in eo est.

ARTICULUS VII.

Utrum omnia, quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

Pro negativa. = Videtur quod non omnia, quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula.

1. Creatio mundi et animarum, et justificatio impii fiunt á Deo præter ordinem naturalem. Sed hæc non sunt miracula. Ergo non omnia, quæ Deus fa-

cit præter ordinem naturalem, miracula sunt dicenda. Maior prob. Quia illa non fiunt per actionem alicujus naturalis causæ.

2. Miraculum dicitur aliquid *arduum, insolitum, præter facultatem naturæ, et præter spem admirantis proveniens*. Sed multa fiunt præter ordinem naturæ, quæ non habent omnes has conditiones. Ergo non omnia, quæ fiunt præter naturæ ordinem, sunt miracula.

Minor prob. quoad singulas partes.

Restauratio gemmarum, et subita sanatio ægrorum non sunt ardua, quia sunt circa res minimas. Sanatio infirmorum tempore Apostolorum per ubram Petri non erat insolitum, sed valde frequens, scilicet quotiescumque Petrus in plateas adveniebat. Sanare á frebribus non est supra naturæ facultatem. Et tandem futura resurrectio mortuorum, non est præter spem; omnes enim eam speramus. Ergo omnia hæc non sunt miracula, et tamen fiunt præter ordinem naturæ, etc.

3. Miracula sunt de rebus, quæ sensibus sunt manifestæ. Sed quædam præter ordinem naturæ facta non sunt sensibus manifesta. Ergo non omnia præter naturæ ordinem facta, sunt miracula.

Maior prob., quia miraculi nomen ab admiratione sumitur; admiratio autem est de rebus sensibus manifestis.

Minor, quia quando Apostoli præter ordinem naturæ facti sunt scientes, absque eo quod discerent, et invenirent per seipso, sensum latuit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Augustinus dicit in 26 contra Faust. cap. 3. quod cum *Deus aliquid facit contra cognitum nobis cursum, solitumque naturæ, magnalia vel mirabilia nominantur*.

Determinatio.

CONCLUSIO. Omnia quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sunt miracula.

Prob. Illa sunt miracula, quæ habent causam omnibus simpliciter ignotam. Sed quæ Deus facit præter naturæ ordinem, habent causam nobis omnibus simpliciter ignotam. Ergo omnia hæc miracula esse dicuntur.

Maior manifestatur ex differentia quæ est inter ea, quæ fiunt á causa omnino nobis occulta; et ea, quæ fiunt á causa occulta, non quidem omnibus, sed solum aliquibus. Nam miraculum dicitur quod est plenum admiratione. Ea, quæ fiunt á causa ignota solum aliquibus, est mirum quidem apud ignorantes causam; sed non est plenum admiratione, quia illi, qui causam cognoscunt, non mirantur, et ideo non est miraculum: sicut eclipsis lunæ est á causa ignota rustico, et ideo rusticus videns lunam eclipsatam miratur, et tamen eclipsis non est miraculum, quia illi, qui causam sciunt, non mirantur, et sic non est admiratione plena, nec miraculum. Sola igitur ea, quæ habent causam omnino nobis omnibus ignotam, miracula sunt.

Minor prob., quia eorum, quæ præter ordinem naturæ fiunt, causa est Deus, qui est nobis secundum suam essentiam incognoscibilis, ut quæst. 12. dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod ad hoc, ut aliquid sit miraculum, non sufficit hoc, ut fiat á solo Deo; sed ulterius requiritur, quod possit aliquo modo fieri per naturales causas, et tamen non fiat, sed proveniat á causa ignota, scilicet á Deo. Sicut sanare infirmum convenit naturæ, attamen subita sanatio est á causa ignota; et idem dicendum est de illuminatione cæcorum. Dare enim lumen est opus naturæ, attamen dare lumen cæco, est á causa ignota. Quia igitur creatio non est opus, ad quod aliquo pacto possit natura, ideo miraculum proprie non est, quia non est præter naturæ ordinem, cum ad facultatem naturæ non pertineat, sed sit opus so-

lius Dei; et idem dicendum est de justificatione impij, et alijs similibus.

Ad 2. Neg. minor, quoad omnes suas partes. Ad prob. respondetur sigillatim ad singulas.

Et ad primam dicitur, quoad restitutio gemmarum, et sanatio infirmorum sunt ardua, non quidem propter dignitatem rei, sed quia hæc excedunt naturæ vires.

Ad secundam, quod sanatio Petri erat miraculum, et erat res insolita, non quia non frequenter tunc eveniret, sed quia erat præter naturalem consuetudinem.

Ad tertiam, quod sanatio á febris erat miraculum, non propter substantiam facti, quod potest esse etiam á natura, sed propter modum faciendi, quia scilicet statim sanabantur.

Ad ultimam dicitur, quod resurrectio futura est præter spem naturæ, tamen non est præter spem gratiæ; spes enim resurrectionis est ex fide, per quam credimus mortuorum resurrectionem.

Ad 3. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod scientia Apostolorum, quamvis secundum se non fuerit manifesta sensui, tamen manifestabatur in effectibus. Ex quibus mirabilis apparebat.

ARTICULUS VIII.

Utrum unum miraculum sit maius alio.

Pro negativa.—Videtur quod unum miraculum non sit maius alio.

1. Omnia miracula fiunt ex eadem Dei potentia. Ergo omnia miracula sunt æqualia, et unum non est maius altero.

Conseq. prob., quia Aug. dicit in Epist. tertia ad Volusianum, quod *in rebus mirabiliter factis, tota ratio facti est potentia facientis.*

2. Potentia Dei est infinita. Ergo non est magis mirandum quod faciat hoc, quam illud. Conseq. prob., quia potentia infinita disproportionabiliter excedit omne finitum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dominus dicit Joan. 14. de operibus

miraculosis loquens. *Opera, quæ ego facio, et ipse faciet, et maiora horum faciet.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Unum miraculum est maius altero.

Prob. Unum miraculum excedit magis facultatem naturæ, quam aliud. Ergo unum miraculum est maius altero.

Conseq. prob. Quia miraculum non potest dici magnum, vel parvum, immo nec miraculum per comparisonem ad divinam potentiam: eo quod quodcumque factum divinæ potentiæ comparatum, est minimum, secundum illud Isai. 40. *Ecce gentes quasi stilla situlæ, et quasi momentum stateræ reputatæ sunt.* Sed dicitur aliquid miraculum, secundum quod excedit naturæ facultatem; et maius, et minus miraculum, secundum quod magis, vel minus naturæ facultatem excedit.

Antec. manifestatur. Nam aliquid excedit facultatem naturæ tripliciter. Primo quantum ad substantiam facti, scilicet quia natura illud facere non potest ut sunt duo corpora esse simul in eodem loco, ut factum est in nativitate et resurrectione Christi. Et hæc supremum locum tenent inter miracula. Secundo, non quantum ad substantiam facti, sed quantum ad id, in quo fit; sicut sunt resurrectio mortuorum, et illuminatio cæcorum. Natura enim dat vitam et lumen, sed non mortuis et cæcis. Et hæc tenent secundum locum. Tertio, quantum ad modum faciendi; sicut subita curatio á febris in socro Simonis. Et hæc tenent ultimum locum inter miracula, et in unoquoque supradictorum ordinum dantur alij gradus.

AD ARGUMENTA.

Ad utrumque simul dicitur, quod illa probant, nullum esse miraculum per comparisonem ad divinam potentiam, et quod penes illam non est attendenda magnitudo miraculorum.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 105^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas scripturam jure insinuare nobis, quod Deus potest immediate movere materiam ad formam. Hoc autem tunc insinuavit, quando dixit Gen. 2. *Formavit Deus hominem de limo terræ. Item, et edificavit costam in mulierem.* Nam Deus immediate corpus tum hominis, tum mulieris modo dicto formavit, q. 91. a. 2. et q. 92. articul. 4. et consequenter materiam ad formam immediate movit. Locis allegatis proderunt hic dicta, et viceversa huic loco proderunt ibi dicta: si videantur, et bene applicentur. Hunc articulum scito esse contra *Bezanitas*, et si qui sunt similes, qui Dei omnipotentiam tollunt. Clarum est enim, quod hoc ex omnipotentia Dei est, quod materiam virtute contineat, et consequenter totum, quod est in re, supra q. 44. ar. 1. 2. cum ex omnipotentia sit ipsum creare; itemque patet, quod movere immediate materiam ad formam præsupponit, materiam contineri virtualiter in ipso sic movente, et consequenter omnipotentiam in sic movente requirit. Vide in responsione ad *primum*. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissas scripturas cum similibus, pro quanto Deum adstruunt immediate movere materiam ad formam, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam dicere merito virtualiter, quod Deus potest immediate movere corpus. Hoc autem tunc dixit: quando ex persona Dei inquit Genes. 1. *Congregentur aquæ in locum unum*: Ad hoc enim mandatum congregatas fuisse aquas etiam testatur dicens: *Congregationesque aquarum appellavit maria.* Congregatio igitur hæc aquarum fuit immediate à Deo facta, cum sit de operibus sex dierum. Nam opera sex dierum ab ipso immediate facta fuere ex q. 73. et 74. et 75. Particulariter vero ista aquarum congregatio immediatæ Dei operationi tribuitur, secundum illud Job 38. *Circumdedi mare terminis meis.* Unde et ibi in Genesi post ly *congregentur aquæ in locum unum*, mox subdebat, et *apparere arida.* Ecce termini, quibus inquit Deus se circumdedisse mare: et, quod hæc operatio immediatæ sit à Deo, patet per ly *terminis meis.* Quasi dicat: terminis potestate mea mari impositis. Naturale enim est; quod aqua undique sit super terram, ut dicit et sanctus Thom. et Philosophi, tamquam elementum altius; sicut naturale videmus esse, quod aer sit undique super aquas: tamen propter necessitatem finis, ut scilicet animalia, et plantæ possent vivere super terram, necesse fuit, terrarum aliquas partes discooperiri. Quod quidem, licet Philosophi attribuant actioni Solis media elevatione vaporum terram desiccantis, nihilominus potestati divinæ à scriptura sacra tribuitur et in Genesi, et in Job, ut dictum est. Item hoc idem merito dictum Hierem. 5. “*Me ergo non timebunt, ait Dominus, qui posui arenam terminum mari?*” Ecce quod immediate aliquid à Deo, et singulariter factum notat scriptura per illam loquendi phrasim, *Me ergo, qui posui.* Hoc autem tam insigne opus tunc fuit: quando jussit Dominus: ut congregarentur aquæ in locum unum, et appareret arida. Porro, quod aqua sit corpus, patet, quod congregari in unum locum sit motus, patet. Per supradicta ergo scriptura docuit, quod Deus potest immediate movere corpus. Vide ar. *primum* append. et argue à fortiori dicens; Si Deus potest immediate movere materiam ad formam, quod est majus: ergo multo magis potest immediate movere corpus quod est minus. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissas scripturas, pro quanto Deum immediate movere posse adstruunt corpus, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem monstres, recte et scripturas et Philosophum ponere, Deum movere intellectum creatum. Id vero innuunt scripturæ Psalm. 93. “*Beatus, quem tu erudieris Domine.*” Item ibi de Deo loquens: “*Qui corripit gentes non arguit? qui docet hominem scientiam?*” Cum ergo erudiens aliquem, seu docens, moveat (ut patet) intellectum ejus ad eruditionem, seu disciplinam:

et Deus per scripturas erudiat, atque doceat hominem: relinquitur, quod scripturæ per has auctoritates, ac similes insinuasse voluerunt, quod Deus movet intellectum creatum. Item merito Papam *Cælestinum primum* id sensisse, dum in epist. ad Episcopos Galliæ, inter alia dicit sic: "Omnis sancta cogitatio, et motus piæ voluntatis ex Deo sunt." Item merito etiam Concilium *Tridentinum* sess. 6. can. 4. "Si quis dixerit, liberum hominis arbitrium à Deo motum, et excitatum nihil cooperari assentiendo Deo excitanti: anathema sit." Concilia ista pro tanto hic adducuntur solum, pro quanto intellectum creatum, cujus est cogitare, et ad arbitrii libertatem intrinsece concurrere, cum liberum arbitrium sit facultas rationis, et voluntatis, *qu.* 83. *ar.* 2. *et* 3. *et* 4. moveri à Deo testantur. Hoc idem multa alia Concilia dixerunt: sed indicasse sufficiat. Item habes: quomodo eadem ratione ostendas merito esse dictum etiam à Philosopho, quod nunquam homo per liberum arbitrium potest aliquid bonum facere sine adjutorio Dei. Ratio autem sua est: quia in iis, quæ facimus, querendum est illud: propter quod facimus. At non est procedere in infinitum: sed est deveniendum ad aliquid, puta ad consilium. Sic ergo hoc bonum facio, quia consilium mihi est ad hoc: et hoc est a Deo. Unde dicit, quod consilium bonum est ab aliquo, quod est supra hominem movens eum ad bene operandum. Et hic est Deus: qui et homines movet, et omnia, quæ agunt, ad actiones suas: sed aliter, et aliter. Cum enim hujusmodi motus sit quoddam receptum in moto: oportet, quod hoc fiat secundum modum suæ naturæ, idest, rei motæ: et ideo omnia movet secundum suas naturas. Ea ergo, quorum natura est, ut sit liberæ voluntatis, et domina suarum actionum, movet libere ad operationes: sicut creaturas rationales, et intellectuales: alia autem non libere, sed unumquodque illorum secundum modum suæ naturæ. Hæc Divus Thomas, super secunda ad Corinthios cap. 3. ly « Non sumus sufficientes cogitare aliquid à nobis quasi ex nobis, sed omnis sufficientia nostra ex Deo est. » adducens Philosophum verbaliter, ut audisti. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturas prædictas cum similibus, Concilia, atque Philosophum, pro quanto intellectum creatum à Deo dicunt moveri, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem enervens ineptissimum errorem *Rabbi Moysis* (Direct. Inquis. 2. p. qu. 4.) dicentis, quod voluntas à Deo, licet mutari possit, nunquam tamen de facto immutatur. Nam ratione articuli hujus ostenditur ut patet, quod Deus de facto moveat ad voluntatem, et non solum, quod eam movere, ac immutare possit: immo, ut patet ex responsionibus argumentorum, quod voluntas seipsam non nisi Deo movente possit movere. Et quoniam, ut reor, suam hanc positionem, ne voluntas cogi videretur, asserebat, ac super argumenta hic facta, vel his similia fundabat: ideo etiam modum, quo fundamenta ejus ex ratione subruas hinc trahere licet. *Secundo* habes: quomodo per rationem demones, prædictum erroneum dictum fuisse merito damnatum à scripturis Philippens. 3. sic: "Deus operatur in nobis velle, et perficere." si enim operatur in nobis, et non tantum operari potest, velle: utique secundum scripturas Deus non tantum potest movere, seu immutare voluntatem, sed etiam de facto immutat. Item Proverbiorum 21. "Cor regis in manu Domini, quocumque voluerit vertit illud." Si quocumque vult vertit cor regis, secundum hanc scripturam; ergo multo magis, vel saltem à simili corda, idest voluntates aliorum. Item Genes. 33. "Elevans autem Jacob vidit venientem Esau, et cum eo quadringentos viros, divisitque, etc. Currens itaque Esau obviam fratri suo, amplexatus est eum, stringensque collum ejus, et osculans eum flevit." Vide rem mirandam, statuerat Esau interficere fratrem suum Jacob, sicut ante comminatus fuerat supra c. 27. et ad hoc cum tantis viris nunc veniebat. Quid accidit? Immutavit Dominus cor ejus, dum esset prope ipsi Jacob, adeoque immutata est voluntas ejus, ut non solum non occiderit, nec occidere tentarit, aut in voluntate eum occidendi perseveraverit, sed etiam ut in oppositum amorem subito transierit ita, ut nec amoris vim abscondere valens in signa multum amabilia, ut audisti, ex inspirato proruperit. Multa sunt in scripturis alia, quæ Deum de facto immutare voluntatem

tam etiam in actu contrario mox ante positam, ut de Laban *Gen.* 31. de Paulo *Act.* 9. etc. sed prædicta sufficiant. Ait enim concilium *Arausicanum* in simili proposito cap. 25. sic: "Innumerabilia sunt sanctorum scripturarum testimonia, quæ possint ad probandam gratiam proferri, sed brevitatis studio prætermissa sunt: quia et re vera, cui pauca non sufficiant, plura non proderunt." *Tertio* habes: quomodo per rationem in responsione ad *tertium* insinuatam, ultra dicta, contra *Calvinum quæst.* 94. ar. 4. appen. eradicare valeas hæresim impiissimi *Theodori Mopsuesteni*, ut refertur in Concilio "quinto Constantinopolitano, confessione, seu collatione quarta," blasphemæ dicentis, quod Deus peccatum docuit, et mortem introduxit. Ejus autem verba sunt hæc. "Quoniam autem non obaudivit Adam, deinde subditus est hoc propter inobedientiam, quod et citra inobedientiam propter utilitatem nostram à Creatore factum est, ut edocti sumus omnes peccatum. Item et alibi sic: Nec igitur mortem non sponte, et præter iudicium suum intulit hominibus, neque peccato aditum ad nullam utilitatem dedit." Viderat iste, opinor, voluntatis creatæ Deum esse motorem, tanquam primam causam causæ secundæ, et ideo cum voluntatem creatam peccare cognosceret, peccati auctorem, atque doctorem credidit Deum. Prædictæ positioni sensum conformem videntur habuisse *Trinitarii* dicendo, quod Deus est causa cujuslibet modi actus, et cujuslibet circumstantiæ productæ. Ob hoc enim, quod per tale suum dictum Deo peccati factionem tribuere *Trinitarii* visi fuere: idcirco hanc eorum phantasiam inter errores *Tritariorum* annumerari crediderim à *Gabriele Prateolo*. *Quarto* habes: quomodo per rationem ostendas, prædictam hæresim cum similibus justissime damnari ab eodem Concilio in eadem confessione sic: "Anathema Theodoro Mopsuesteno: Anathema illis, qui non anathematizant eum; defensores ejus Judæi sunt: sequaces ejus Pagani sunt: Theodorum Mopsuestenum omnes anathematizamus: Theodorum, et conscripta ejus omnes anathematizamus. Multitudo lectionum blasphemiarum, quas contra magnum Deum evomit, justam ejus facit condemnationem." Idem Concilium in confessione. 8 hoc ipsum iisdem, et pluribus verbis repetit. Item juste damnata à, etc. ut supra q. 19. ar. 6. et 9. item q. 23. ar. 1. et q. 24. ar. 1. et q. 93. ar. 8. et quæst. 40. ar. 2. Pro præsentis appendice articuli dicta non nulla ppend. ar. 3. faciunt; quandoquidem intellectus, et voluntas multam inter se connexionem habent. *Quinto* habes: quomodo per rationem ostendas, Papam *Cælestinum primum* in epist. prima ad Episcopos Galliæ merito et dixisse, et per hoc errorem prædictum *Rabbi Moy.* damnasse sic: "Præparatur voluntas à Domino: et ut boni aliquid agant, paternis inspirationibus suorum ipse tangit corda fidelium. Quotquot enim spiritu Dei aguntur, hi filii sunt Dei; ut nec nostrum deesse sentiamus arbitrium, et in bonis quibusque voluntatis humanæ singulis motibus magis illius valere non dubitemus auxilium." Ecce, quod secundum Papam et voluntas remanet libera, et à Deo movetur, et à Deo magis, quam à seipsa movetur, item infra in eadem epistola, sic: "Ita Deus in cordibus hominum atque in ipso libero operatur arbitrio, ut sancta cogitatio, pium concilium, omnisque motus bonæ voluntatis ex Deo sit; quia per illum aliquid boni possumus, sine quo nihil possumus. Quod ergo tempus, ait Zosimus Papa, intervenit, quo ejus non egeamus auxilio? In omnibus igitur causis, actibus, cogitationibus adjutor, et protector orandus est." Item Papa *Innocentius primus*, in epistola ad *Milevitanum* Concilium, sic: "Audiet David dicentem, Adjutor nostrum in nomine Domini: et Adjutor meus esto, ne derelinquas me, neque despicias me Deus salutaris meus. Quæ incassum dixerit, si tamen in ejus erat positum voluntate, quæ à Domino flebili sermone poscebat. Quæ cum ita sint, atque in omnibus divinis paginis voluntati liberæ non nisi adjutorium Dei legamus esse nectendum, eamque nihil posse cælestibus præsidii destitutam: quonam modo huic soli possibilitatem hanc pertinaciter defendentes, sibi met, immo plurimis, Pelagius, Cælestinusque persuadent?" Faciunt prædicta etiam pro 1. 2. q. 109. ar. etc. sed pro tanto nunc adducuntur, pro quanto Deum voluntatem adstruunt de facto non movere. *Sexto* vides: quomodo ex his vicissim Angelica hæc doctrina declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 5. habes *primo* : quomodo per rationem ostendas scripturas sacras merito innuere, quod Deus operatur in omni operante. Hoc autem innuunt Isa. 26. « omnia opera nostra operatus es in nobis Domine. » Per hoc enim voluit dicere Propheta, quod Dominus in omni operante operatur. Nam minus videtur de homine, cum sit à Deo in manu sui liberi concilii relictus, quod Deus in omni operante homine operetur; et tamen hoc, quod minus videtur esse, testatur Isaïas esse verum. Multo igitur magis hoc esse verum de aliis eodem tenore literæ convincitur, quandoquidem, si, de quo minus videtur inesse, inest, utique (secundum regulam logices) ei, de quo magis videtur inesse, magis inerit. Item innuunt hoc 1. Cor 12. « Divisiones operationum sunt, idem vero Deus, qui operatur omnia in omnibus. » Item Joan. 3. « Pater meus usque modo operatur, et ego operor. » Hæc enim auctoritas non de novis operibus perfectis in specie condendis loquitur, quoniam à tali opere jam cessavit Gen. 2. sed de operando in rebus conditis, propagandis, operaturis. Quasi dixerit; Pater meus in omni opere suæ creaturæ operatur; et ego simul operor, et per consequens Spiritus sanctus amborum nexus, atque ideo tota Trinitas sic operatur. Ex hac Domini sententia colligunt, et bene, Theologi, quod omnia opera Trinitatis ad extra sunt indivisa. Vide supra a. 1. 2. 3. 4. *appen.* *Secundo* habes: quomodo præmissas, similesque sententias, pro eunto Deum dicunt in omni operante operari, et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* vides: quomodo ex his, atque hujusmodi vicissim Angelica doctrina præsens consolidetur.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam merito docere, Deum posse facere aliquid præter ordinem rebus inditum: et contra, idest, quod non potest. Docuit autem primum scriptura Josue 10. « Sol contra Gabaon ne moveatur, et Luna, contra vallem Haylon: steteruntque Sol, et Luna, donec ulcisceretur se gens de inimicis suis. Nonne scriptum est hoc in libro justorum? Stetit itaque Sol in medio cœli, et non festinavit occumbere spacio unius diei. Non fuit antea et postea tam longa dies, obediens Domino voci hominis. » Ecce, quod scriptura hunc insolitum naturæ ordinem attribuit potestati divinæ: *obediens, inquit, Deo voci hominis*, idest hoc faciente Deo, quod Josue suus famulus spe divina innixus Soli, Lunæque mandaverat. Item 4. Regum 18. « Hoc signum erit à Domino, quod facturus sit Dominus sermonem, quem locutus est. Vis, ut ascendat umbra decem lineis, aut ut revertatur totidem gradibus? et ait Ezechias: Facile est umbram crescere decem lineis, nec hoc volo ut fiat; sed ut revertatur decem gradibus. Invocavit itaque Isaïas Dominum, et reduxit umbram, per lineas, quibus jam descenderat in horologio Achaz, decem gradibus. » Ecce: quod à Domini potentia hic inusitatus ordo naturæ factus est. Et nota, quod in cursu cœlorum facta ista narrantur à scriptura; ut ex hoc à fortiori argumenteris, quod multo magis circa alia inferiora creata potest Deus ordinarium cursum mutare. Nec obstat, quod de horologio loquatur: quoniam immutatio prædicta horologii præsupponebat, tamquam effectus suam causam, immutationem ordinarii cursus solaris. Erat enim horologii hujus umbra per motionem solis causata, sicut hodie videmus de horologiis, ut ajunt, ad Solem, mediis quibusdam, seu digitis lineas pro successione motus solaris demonstrantibus. Unde in alio loco videlicet Is. 38. circa Solem factum esse hunc insolitum cursum tribuit, in hæc verba: « Ecce ego reverti faciam umbram linearum, quæ descenderat in horologio Achaz in Sole retrorsum decem lineis: et reversus est Sol decem lineis per gradus, quos descenderat. » Ecce, quod horologium illud vocat scriptura horologium in Sole: et postquam dixit de umbra linearum, ut audisti, concludit, quod *Sol reversus est decem lineis retrorsum*. Quasi dicat: Immutatio facta est circa Solis ordinarium cursum, et immutatio hujus, tanquam causa, immutavit cursum umbræ linearum horologii: à qua umbræ immutatione, tanquam ab effectu, notificata est nobis immutatio cursus solaris. Item in multis sacrarum literarum locis hoc idem, quod scilicet Deus possit, immo de facto immutet ordinem consuetum naturæ, insinuatur: utpote de mari rubro, Jordane, manna, ruina urbis Hierico ad sonum buccinarum, etc. Docuit vero scrip-

tura secundum illorum in principio appendicis dictorum 2. Thimoth. 2. "Deus fidelis permanet, seipsum negare non potest." Item Malach. 3. "Ego Deus, et non mutor." Si enim seipsum negare non potest, et non mutatur: patet utique, quod ordinem consuetum naturæ, ut dependet à Deo, non potest, cum tamen sit infinitæ virtutis, immutare. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissas scripturas utrinque adductas, pro quanto, quæ diximus, insinuant, et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* habes: quomodo per rationem interimas hæresim *cujusdam* dicentis quod Deus non potest mundum majorare, vel minorare. Si enim Deus potest (ut potest) præter cursum rerum consuetum agere, patet, quod potest mundum majorare, et minorare. *Quarto* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc jure damnari à scripturis, et hic supra citatis.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Pauperum de Lugduno*, ut refert Cardinalis Turrecremata de *Ecclesia lib. 4. cap. 35.* dicentium, Miracula in Ecclesia nulla vera fieri. Item hæresim *Eunonii, Eustathii, Vigilantii*, ut ait Lindanus *Dubitantii sui dialog. 2.* dicentium: Miracula sanctorum fuisse dæmonum præstigias. Si enim facta præter ordinem naturalem rerum sunt vera miracula ut hic dicitur, utique in Ecclesia sunt aliqua, immo multa miracula vera: nec sanctorum miracula fuerunt dæmonum præstigiæ. Nam in Ecclesia facta fuere, et fiunt plura præter cursum naturæ ordinarium, ut in *art. 6. append.* et facta à Deo, sive per sanctos virtute divina, sunt absque dubio vera miracula, cum Deus non sit, immo nec esse possit testis vel miniime falsitatis. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, merito illas damnari a scripturis Marci 16. "Signa autem eos, qui crediderint, hæc sequentur: in nomine meo dæmonia ejicient, linguis loquentes novis serpentes tollent, et si mortiferum quid biberint, non eis nocebit, super ægros manus imponent, et bene habebunt: et infra: Illi profecti prædicaverunt ubique Domino cooperante, et sermonem confirmante sequentibus signis." Absit autem, ut in nomine Domini, qui veritas est, miracula falsa fiant: et ut ipse Dominus miraculis falsis cooperetur. Quod si instetur de nomine miraculi, quod scilicet in scripturis non invenitur: quamvis de nomine sollicitari non oporteat, quando de re nominis constat. Ecce: Moyses lib. Exod. 11. ait. "Hæc dicit Dominus media nocte ingrediar Ægyptum, et morietur omne primogenitum Ægyptiorum, etc. erique clamor magnus in universa terra Ægypti, qualis nec ante fuit, nec postea futurus est. Apud omnes autem filios Israel non mutiet canis ab homine usque ad pecus, ut sciatis, quando miraculo dividat Dominus Ægyptios, et Israel." Vide in scriptura nomen miraculi: et in Synagoga quidem, quæ erat tunc Dei Ecclesia. Item Numer. 26. "Et factum est grande miraculum, ut Chore pereunte, filii illius non perirent, Vide, ut supra. Item. 1. Regum 12. "Factum est miraculum in castris: et accipit quasi miraculum à Deo." Item plenum est Evangelium de miraculis à Christo Domino factis: quæ tam evidèntia in veritate fuerunt, ut et Judæi ea confiteri sic esse tandem coacti suo judicio fuerint: indeque invidia tabefacti ad Christi occisionem firmiter deliberandam processerint. Licet enim Judæi coram turba, ut ei Christum odibilem aut certe minus amabilem, honorabilemque redderent, miracula Christi virtute Beelzebub facta dicerent: vel modis aliis labefactare conarentur: tamen ipsimet inter sese, semotis turbis, aperto ore, discooperata facie colloquentes, *Joannis 12.* nihil calumnie contra miracula evomerunt, quinimmo ex ipsa notoria veritate compulsi ea magnificaverunt unanimiter asseverantes: *Hic homo signa multa facit.* Non dixerunt parva, vana, falsa, superstitiosa, inutilia, mendacia, vel deceptoria, quæ omnia falsitatis comites individui sunt, sed dixerunt, multa et intensive scilicet et extensive: nihil penitus de falsitate miraculorum tangentes, quam utique non tacuissent, si vel minimum quid realitatis de hac, quam coram turbis fingeabant, se habere veraciter conspexissent. Et maxime tunc eam non tacuissent; quando ad mortem Christi unanimi voto concludendam nec non ipsis, Nicodemo ac Joseph efficaciter velut justam persuadendam, in simul convenerant. Cæterum super omnia vicit, vincit, vincet,

prævaluit, prævalet, et prævalebit semper veritas. Item á Concilio *Tridentino* dam-nari merito sessione vigesimaquinta, dum nova miracula sine maximo examine ad-mitti non debere mandat. Per hoc enim aperte demonstrat, quod in sancta Ecclesia solum vera, et hæc nonnisi maturo consilio, admittuntur miracula. Concilii autem verba ibi sunt ista: "Statuit sancta Synodus, nemini licere ullo in loco, vel Eccle-sia, etiam quomodolibet exempta, ullam insolitam ponere, vel ponendam curare im-aginem, nisi ab Episcopo approbata fuerit: nulla etiam admittenda esse nova miracu-la, nec novas reliquias recipiendas, nisi eodem recognoscente, et approbante Epis-copo. Qui simulatque de iis aliquid compertum habuerit, adhibitis in Consilium Theologis, et aliis piis viris, ea faciat, quæ veritati, et pietati consentanea judica-verit. Quod si aliquis dubius aut difficilis abusus sic extirpandus, vel omnino de iis gravior quæstio incidat, Episcopus, antequam controversiam dirimat, Metropolitanus, et comprovincialium Episcoporum in Concilio provinciali sententiam expectet: ita ta-men, ut nihil inconsulto Romano Pontifice novum, aut in Ecclesia hactenus inusita-tum decernatur." Item Marci decimosexto: *In nomine meo demonia ejicient* etc. Item Joannis 14. "Opera, quæ ego facio, et ipse faciet. Per ly ejicient, ly faciet," vide, sanctos facere miracula, et vera per ly *in nomine meo* ly *quæ ego facio*. Christus enim nonnisi vera fecit, non virtute daemonum, ut supra. Item á constitutionibus Aposto-licis Beato Papa *Clemente* auctore: ubi *cap. 1.* statuunt, sanctorum miracula esse Dei charismata, et consequenter non daemonum præstigias. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelicus consolidetur articulus, atque declaretur.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scriptura dictum esse, quod miraculorum unum est maius altero: et é contra, scilicet miraculo-rum nullum esse majus altero. *Primum* dixit virtualiter tunc, quando Christum Do-minum introducit Joan. 14. asserentem: «qui credit in me, opera, quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet.» Item tunc: quando Magos Pharaonis adducit Exod. 8. dicentes: *Digitus Dei est hic*. Item tunc: quando Simonem Magum narrat Act. 8. sic Apostolos alloquentem: *Date et mihi hanc potestatem, ut cuicumque im-posuero manus, accipiat Spiritum sanctum*. Nisi enim unum miraculum esse posset majus altero; non dixisset Dominus: *Majora horum*, scilicet miraculorum á me fac-torum, faciet. Item, nisi Magi Pharaonis miracula tunc narrata non cognovissent per experientiam esse majora, quam priora, utpote non possibilia fieri ab ipsis, qui jam priora aliquo modo fecerant, non dixissent, *digitus Dei est hic*. Item, nisi Simon Magus Apostolorum factum illud non reputasset esse majus, quam quædam alia ip-sorum miracula, quibus forsán similia (suis tamen magicis artibus, fecerat ipse: non sic ex intenso voto precatu eos fuisset: *Date et mihi hanc potestatem*, etc. Nonne et vides, ex his utique magis aperte damari hæreses in *ar. 7. appen.* recitatas? Ec-ce. Clarum est, quod Magi Pharaonis per ly *Digitus Dei est hic* miracula facta á sancto viro Moyse confessi sunt se credere fieri virtute divina. Quasi apertius dixe-rint. Virtus divina, per quam iste Moyses præsentia miracula operatur, non potest at-tingi á virtute nostra, per quam hactenus mira quædam ejus miraculis similia feci-mus. Item clarum est, quod Simon Magus per ly *date mihi hanc potestatem*, etc. se credere fassus est, miracula facta á sanctis Apostolis esse facta per virtutem divinam. Ac si patentius dixisset: Potestatem vestram, qua miracula ista operamini, non at-tingit potestas magica, idest, diabolica, per quam ego solitus sum mira quædam ves-tris aliis quibusdam miraculis similia patrare. En ex ore eorum, quamvis malefico-rum (tanta est vis ipsa veritatis) confessio: quod miracula sanctorum virorum, Apos-tolorum, ac Moysis, Deum colentium, sunt á superiori virtute, quam sit magica, de-rivata: et consequenter ab iisdem maleicis promulgata damnatio contra hereticos illos, qui miracula sanctorum es se præstigia daemonum, et nulla esse vera miracula in Ecclesia, impudentissime blaterarunt. Taceo, quod á Petro inibi dicitur apertissima vo-ce ad literam, quod virtus per quam faciebant illa miracula, erat donum Dei. Sic enim ad Simonem Magum increpatorie ex vero corde ait: «Pecunia tua» hanc siqui-

dem Apostolis obtulerat pro habenda præmissa potestate) "tecum sit in perditionem, quoniam donum Dei existimasti pecunia possideri." Multo igitur minus operabatur Christus miracula sua in principe dæmoniorum Beelzebub, ut Judæi calumniabantur, et hoc est, quod ipse, arguendo Phariseos, inquit: "Si ego in Beelzebub ejicio dæmonia: filii vestri," idest Apostoli mei, «in quo ejiciunt?» Quasi dicat: illi filii vestri in virtute diabolica (patet ex Magis, Mago, et Petro, supra) non faciunt miracula, sed in virtute divina; ergo ego illorum magister potentior, sapientiorque illis multo minus, et facio, et facere indigeo, et facere volo, miracula in virtute diabolica. Hæc in gratiam *art. 7.* dicta sint: in confusionem scilicet hæreticorum ibi in appen. narratorum: quandoquidem et hæc cum occasionaliter emergerint, silentio nunc præteriri non potuerunt. Sed jam ad principium appendicis hujus, finito *primo. Secundum* igitur, quod ibi præmissum est, dixit virtualiter scriptura tunc, quando *Gen. 18.* ait: "Nunquid Deo est quicquam difficile?" Item *1. Regum 14.* "Non est Domino difficile salvare, vel in multis, vel in paucis." Item *Hierem 32.* "Ecce ego Dominus Deus universæ carnis; Numquid mihi difficile erit omne verbum?" Item *Sap. 12.* "Subest tibi Domine, cum volueris, posse." Item *1. Machab. 3.* "Facile est, concludit multos in manu paucorum, et non est diffentia in conspectu Dei cæli liberare in multis, et paucis." Ex his, et similibus scripturis liquido constat, quod respectu divinæ potentie nihil est arduum: et consequenter, quod per comparisonem ad Deum, cum esse arduum sit de definitione miraculi, scriptura nullum miraculum dari posse per hæc affirmat. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturas illas omnes, pro quantum utrumvis prædictorum concludunt, et intelligas, et declares, et probes.

QUÆSTIO CENTESIMA SEXTA.

QUOMODO UNA CREATURA MOVEAT ALIAM,
ET PRIMO DE ANGELORUM ILLUMINATIONE, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est, quomodo una creatur moveat aliam. Erit autem hæc consideratio *tripartita*: ut *primo* consideremus, quomodo angeli moveant, qui sunt creaturæ pure spirituales. *Secundo*, quomodo corpora moveant. *Tertio*, quomodo homines, qui sunt ex spiritali, et corporali natura compositi.

Circa *primum tria* consideranda occurrunt. *Primo*, quomodo angelus agat in angelum. *Secundo*, quomodo in creaturam corporalem. *Tertio*, quomodo in homines.

Circa *primum* considerare oportet de *illuminatione*, et *locutione* angelorum, et *ordinatione* eorum adinvicem, tam bonorum, quam malorum.

Circa *illuminationem* quærentur *quatuor*. *Primo*, utrum unus angelus moveat in-

tellectum alterius illuminando.

Secundo, utrum unus moveat voluntatem alterius.

Tertio, utrum inferior angelus possit illuminare superiorem.

Quarto, utrum superior angelus illuminet inferiorem de omnibus, quæ cognoscit.

ARTICULUS I.

Utrum unus angelus illuminet alium.

Pro negativa. == Videtur quod unus angelus non illuminet alium.

1. In beatitudine, unus homo non illuminabit alium hominem. Ergo nec unus angelus beatus alium illuminat.

Antecedens probatur, quia *Jeremiæ 31.* dicitur: *non docebit ultra vir proximum suum, et vir fratrem suum.*

Conseq. probatur, quia nunc angeli, possident eandem beatitudinem quam nos in futuro expectamus.

2. Si unus angelus alium illuminat, aut illuminat lumine naturali, aut lumine gratiæ aut gloriæ. Sed nullum horum

potest dici. Ergo unus angelus alium non illuminat. Maior probatur, quia hoc triplex lumen in angelis reperitur.

Minor, quoad singulas partes probatur. Non lumine naturali, quia sic illuminatur angelus á creante naturam. Non lumine gratiæ, quia sic illuminatur á justificante. Non lumine gloriæ, quia sic á beatificante: creans autem, justificans et beatificans angelos, est Deus. Ergo á solo Deo angeli illuminantur.

3. Mens rationalis á solo Deo formatur, nulla interposita creatura, ut Augustinus dicit lib. 83. Qq. q. 51. Ergo unus angelus alium non illuminat.

Consequentia probatur, quia lumen est forma quædam: unde illuminare angelum, est ejus mentem formare.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionysius in cap. 8. cæl. Hierarch. dicit, quod angeli secundæ Hierarchiæ purgantur, et illuminantur, et perficiuntur per angelos primæ Hierarchiæ.

Determinatio.

CONCLUSIO. Unus angelus illuminat alium.

Probatur. Qui manifestat alteri veritatem, quam ipse cognoscit, illuminat alium. Sed unus angelus manifestat alteri veritatem quam ipse cognoscit. Ergo unus angelus alium illuminat.

Maior probatur. Quia lumen, secundum quod ad intellectum pertinet, nihil aliud est quam veritatis manifestatio, secundum illud ad Ephes 5. *Omne quod manifestatur, lumen est.* Unde illuminare nihil aliud erit quam veritatem cognitam alteri manifestare. Secundum quem modum Apostolus dicit ad Ephes. 3. 8. *Mihi omnium sanctorum minimo data est gratia illuminare omnes, quæ sit dispensatio Sacramenti absconditi á sæculis in Deo.*

Minor probatur autoritate Dionysii dicentis in cap. 7. cæl. Hierarch. Quod theologi plane monstrant, cælestium substantiarum ornatus á supremis men-

tibus doceri deificas scientias.

Quomodo unus angelus alium illuminet

Distinctio. Unus angelus potest illuminare alium angelum dupliciter. Uno modo, ex parte intellectivæ virtutis: alio modo, ex parte similitudinis rei intellectæ. Hæc enim duo concurrunt ad intelligendum, et secundum utrumque potest quis juvari, ut percipiat veritatem.

1.^a CONCLUSIO. Unus angelus illuminat alium ex parte potentiæ, fortificando ejus virtutem intellectivam.

Prob. Virtus imperfectioris corporis confortatur ex situati propinquitate corporis perfectioris: sicut minus calidum crescit in calore ex præsentia corporis magis calidi. Ergo et intellectiva virtus angeli inferioris confortatur ex conversione superioris angeli ad ipsum.

Probatur consequentia, quia hoc facit ordo conversionis in spiritualibus, quod facit ordo propinquitatis in corporalibus.

2.^a CONCLUSIO. Unus angelus illuminat alium ex parte speciei, sive similitudinis rei intellectæ.

Manifestatur et probatur. Superior enim angelus accipit notitiam veritatis in quadam universali cognitione, ad quam percipiendam intellectus inferioris angeli non esset sufficiens, cum ei naturale sit particulariter veritatem percipere. Igitur superior angelus distinguit veritatem, quam ipse universaliter accipit, et eam quodammodo accommodat ad hoc ut intellectus angeli inferioris percipiat: sicut magister et doctor apud nos distinguunt quod ipsi in summa capiunt ut discipuli possint eandem veritatem, percipere.

Probatur vero autoritate Dionysii in cap. 15. cælestis Hierarch. dicentis: *Unaqueque substantia intellectualis datam sibi á diviniore uniformem intelligentiam, provida virtute dividit et multiplicat, ad inferioris sursum ductricem analogiam.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod angelum supe-

riorem illuminare inferiorem potest dupliciter intelligi. Uno modo ut ipsum illuminet ad hoc ut videre possit divinam essentiam. Alio modo, ut cognoscat rationes rerum quæ in divina essentia, sicut in causa videntur. Primo modo, in patria nullus docet alium, quia omnes immediate vident divinam essentiam, et non est necesse ut quis instruat, ut cognoscat Dominum; et de hac doctrina loquitur propheta in loco citato et hoc ex ejus verbis patet: dicit enim: *non docebit vir fratrem suum, dicens; cognosce Dominum: omnes enim cognoscunt me á minimo usque ad maximum.* Igitur unus angelus alium illuminat quantum ad manifestationem veritatis circa rationes, quæ ut in causa cognoscuntur in Deo á videntibus ejus essentiam. Hujusmodi enim rationes Deus quidem omnes cognoscit, utpote qui se ipsum comprehendit. Beati vero non omnes cognoscunt, sed plures vel pauciores, secundum quod Deum perfectius vel minus clare vident. Cum igitur superior angelus plures rerum rationes in Deo videat, quam angelus inferior, poterit inferiorem illuminare de ipsis, secundum prædictos modos. Et hoc innuit Dionysius 4. cap. de divinis nominibus, quod *angeli existentium illuminantur rationibus.*

Ad formam igitur argumenti dicitur ad antecedens, quod homo non illuminabit alium hominem quantum ad essentiam divinam visionem, nec etiam angelus angelum, ut optime probatur auctoritate scripturæ: cum hoc tamen stat quod angelus superior inferiorem illuminet, ut percipiat plures rerum rationes, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod unus angelus non illuminat alium, tradendo ei lumen naturæ, vel gratiæ, vel gloriæ; sed confortando lumen naturale ipsius et manifestando ei veritatem de his quæ pertinent ad statum naturæ, et gratiæ, et gloriæ, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod rationalis mens potest tripliciter formari: vel sicut imago formatur á suo exemplari, et sic mens est á solo Deo formata, quia est facta ad imaginem Dei, et non alterius. Vel sicut subjectum formatur ab ultima forma completiva; et sic formatur mens, quando perfecte adhæret primæ veritati: semper enim informis reputatur, quousque inhæreat primæ veritati, et sic mens etiam á solo Deo formatur. Vel tandem potest formari per dispositivas formas, ad recipiendam perfectam primæ veritatis notitiam, et sic formari potest ab homine vel ab angelo per diversas illuminationes. Divus Augustinus intelligendus est de formatione, primo et secundo modo, non autem de dispositionibus, quibus mens disponitur ad suscipiendam suam ultimam perfectionem.

ARTICULUS II.

Utrum unus angelus possit movere voluntatem alterius.

Pro affirmativa.—Videtur quod unus angelus possit movere voluntatem alterius.

1. Unus angelus sicut illuminat, ita purgat et perficit alium, ut Dionysius dicit in auctoritate citata in articulo præcedenti pro affirmativa. Ergo unus movet alterius voluntatem.

Consequentia probatur, quia purgare et perficere pertinere videntur ad voluntatem: nam purgare videtur esse á sordibus culpæ, et perfectio videtur esse per consecutionem finis, quorum utrumque ad voluntatem pertinet.

2. Seraphim dicuntur ardentes et incendentes. Ergo movent aliorum angelorum voluntatem.

Probatur antecedens, quia Dionysius 7. cap. cœlestis Hierach. dicit, quod nomina angelorum designant eorum proprietates. Consequentia vero, quia incendunt et calefaciunt per amorem qui ad voluntatem pertinet.

3. *Appetitus superior movet appetitum*

inferiorem, ex 3. de anima tex. 39. Sed appetitus angeli superioris est superior appetitu angeli inferioris, sicut et intellectus. Ergo angelus superior movet appetitum angeli inferioris.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ejus est immutare voluntatem, cujus est justificare. Sed solius Dei, et non angeli, est justificare. Ergo solius Dei est voluntatem creatam movere. Maior, quia iustitia est rectitudo voluntatis.

Determinatio.

Distinctio. Voluntas dupliciter potest moveri. Uno modo ex parte objecti: alio modo, ex parte potentiae: quæ distinctio jam exposita est in quæst. præcedenti, art. 4.

Subdistinctio. Ex parte objecti voluntas dupliciter moveri potest. Uno modo, ut objectum; alio modo ut ostendens objectum.

1.^a CONCLUSIO. Angelus non potest movere voluntatem alterius angeli sufficienter, ut objectum, sed hoc est solius Dei.

Probatur. Solum universale bonum potest sufficienter movere voluntatem, ut objectum. Sed solus Deus est universale bonum. Ergo solus Deus potest sufficienter ut objectum, movere creatam voluntatem.

Maior probatur, quia sicut supra in dicto articulo dictum est, objectum voluntatis est universale bonum.

2.^a CONCLUSIO. Angelus superior non potest movere voluntatem alterius angeli sufficienter, ut ostendens bonum.

Probatur, quia solus Deus potest ostendere universale bonum, juxta illud Exodi 33. *Ego ostendam tibi omne bonum.*

3.^a CONCLUSIO. Angelus potest movere voluntatem per modum suadentis.

Probatur, quia ipse angelus est quoddam amabile bonum, et ostendit aliqua bona creata ordinata in Dei bonitatem: unde potest per modum suadentis in-

clinare voluntatem in amorem Dei vel creaturarum.

4. CONCLUSIO. Voluntas ex parte potentiae nullo modo potest moveri, nisi à solo Deo.

Probatur. Ille solus potest voluntatem ex parte potentiae movere, qui virtutem volendi dedit. Sed solus Deus dedit virtutem volendi. Ergo solus Deus, et nullo modo angelus, potest potentiam voluntatis movere.

Maior probatur, quia naturalem inclinationem solum ille agens potest mutare, qui potest dare virtutem quam consequitur inclinatio naturalis. Minor probatur, quia solus Deus est auctor intellectualis naturæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod purgatio et perfectio angeli, respectu alterius, se extendit solum ad ea ad quæ se extendit illuminatio: quia enim Deus illuminat movendo intellectum et voluntatem; divina purgatio et perfectio se extendit ad utrumque: angelus autem illuminat solum movendo intellectum; unde ejus purgatio et perfectio solum ad intellectum se extendere potest. Purgat igitur angelus, non voluntatem alterius angeli, sed ejus intellectum à defectu intellectus, qui est nescientia, et perficit intellectum, perducendo ipsum ad finem, qui est veritas cognita, et hoc est quod Dionysius dicit 6. cap. cœlestis Hierarchiæ.

Ad 2. Conceditur totum. Possunt enim angeli, et præcipue Seraphim, inducere alios ad Dei amorem per modum suadentis et inclinantis, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod Philosophus ibi loquitur de appetitu inferiori sensitivo, qui potest moveri à superiori intellectivo, et hoc tum quia pertinent ad eandem naturam, tum etiam quia inferior appetitus est virtus in organo, quæ in angelis locum non habet. Et sub aliis verbis dicitur, quod non est

eadem ratio de appetitu angeli superioris, respectu appetitus angeli inferioris, sicut est appetitus intellectivi, respectu appetitus sensitivi.

ARTICULUS III.

Utrum angelus inferior superiorem illuminare possit.

Pro affirmativa.—Videtur quod angelus inferior superiorem illuminare possit.

1. In Ecclesiastica Hierarchia inferiores illuminant superiores. Ergo et in cœlesti inferiores angeli superiores illuminant.

Consequentia probatur, quia Ecclesiastica Hierarchia derivata est à cœlesti, et eam representat, et propterea Jerusalem, quæ sursum est, dicitur mater nostra, ut Apostolus dicit ad Galatas 4.

Antecedens probatur, quia Apostolus 1. ad Corinth. 14. dicit, *potestis omnes per singulos prophetare, ut omnes discant et omnes exhortentur.*

2. Angeli inferiores possunt immediate illuminari à Deo, de aliquo de quo non sint illuminati superiores. Ergo tunc angeli inferiores poterunt superiores illuminare.

Antecedens probatur. Deus quandoque operatur præter ordinem substantiarum corporalium. Ergo etiam operatur præter ordinem substantiarum spiritualium, illuminando inferiores absque mediis.

Consequentia hæc probatur, quia sicut ordo corporalium substantiarum dependet ex Dei voluntate; ita et ordo substantiarum spiritualium.

3. Angelus superior potest illuminare angelum inferiorem, prætermisiss mediis. Ergo tunc inferior angelus poterit alios superiores prætermisiss à primo, illuminare.

Antecedens probatur. Angelus superior potest se convertere ad angelum inferiorem, prætermisiss mediis. Ergo illuminat inferiorem, non illuminatis mediis.

Antecedens hoc probatur, quia conversio superioris angeli ad alios est voluntaria et libera: unde potest se convertere ad quæcumque voluerit.

Consequentia hæc probatur, quia unus angelus illuminat alium ad quem se convertit. Unde conversio est ipsa illuminatio.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionysius dicit cap. 5. cœlestis Hierarch. *Hanc legem esse divinitatis immobiliter firmatam, ut inferiora reduncantur in Deum per superiora.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Inferiores angeli numquam illuminant superiores, sed semper ab iis illuminantur.

Probatur. Ordo naturaliter inditus substantiis spiritualibus, numquam prætermittitur. Sed quod angelus inferior illuminetur à superiori, est ordo rebus spiritualibus naturaliter inditus. Ergo hic ordo numquam præmittitur, ita ut inferior superiorem illuminet.

Maiores probatur dupliciter. Primo, quia ordo continetur sub ordine; sicut causa sub causa. Unde sicut causa ordinatur ad causam, ita ordo ad ordinem. Cum igitur angelus superior sit causa illuminationis angeli inferioris, non potest ejus ordo prætermitti, ita ut inferior superiorem illuminare possit.

Secundo probatur eadem maior ex differentia quæ est inter ordinem naturaliter inditum substantiis spiritualibus, et ordinem inditum substantiis corporalibus. Ordo enim inditus rebus corporalibus, aliquando prætermittitur, et Deus præter hunc ordinem aliquando aliqua facit, ut in quæstione præcedenti art. 6. dictum est. Et ratio est, quia per hoc quod Deus aliquando hunc ordinem prætermittit, perducitur homo magis in cognitionem primæ causæ, scilicet Dei, et ejus omnipotentiae. Unde quando prætermissio ordinis naturaliter inditi rebus, est causa quod aliqui ma-

gis ordinetur in primam causam, potest prætermitti: Hoc autem non habet locum in ordine indito naturaliter substantiis spiritualibus: nam homini non sunt notæ operationes angelorum, sicut operationes visibilium corporum, et ideo prætermisso illius ordinis nihil facit ad hoc ut homo in causam primam efficacius educatur. Per hoc enim quod homo videt mortuum resurgere, cognoscit Dei potentiam, quia scit quod naturæ vires ad hoc non se extendunt. Sed ex hoc quod Angelus inferior superiorem illuminet, nulla provenit homini maior divinæ potentiæ cognitio, cum hujusmodi illuminationes Angelorum non sint homini manifestæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod Ecclesiastica Hierarchia repræsentat cœlestem aliquantulum, non tamen perfecte: et dissimilitudo consistit in hoc, quia in Hierarchia cœlesti, qui sunt sublimiores in gradu sunt scientia clariiores, et ideo semper sublimiores illuminant inferiores. Et ratio hujus est, quia tota ratio ordinis est ex maiori propinquitate ad Deum. In Ecclesiastica autem Hierarchia non est sic; nam aliquando superiores in gradu, sunt in scientia et aliquando in sanctitate minus perfecti quam inferiores, et ideo per inferiores illuminari possunt.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod Deus numquam illuminat inferiorem prætermisiss mediis. Ad probationem dicitur negando consequentiam; non enim est eadem ratio, quod Deus agat præter ordinem spiritualium, sicut agit præter ordinem corporalium, ratione dicta in corpore, in secunda probatione maioris.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod angelus superior numquam illuminat inferiorem, prætermisiss mediis. Ad antecedentis probationem dicitur, quod angelus superior numquam se convertit ad inferiorem, prætermisiss mediis. Ad

cujus probationem dicitur, quod conversio angeli superioris ad illuminandum inferiorem, est quidem voluntaria; sed tamen voluntas angelorum semper gubernatur lege divina, quæ ordinem in angelis instituit.

ARTICULUS IV.

Utrum angelus superior illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit.

Pro negativa. = Videtur quod angelus superior non illuminet inferiorem de omnibus quæ ipse novit.

1. Qui habent scientiam magis universalem, plura cognoscunt quam qui habent scientiam magis particularem. Sed angeli superiores habent scientiam magis universalem, et inferiores magis particularem, ut Dionysius dicit cap. 12. cœlestis Hierarchiæ. Ergo angeli superiores non illuminant inferiores de omnibus quæ ipsi sciunt.

2. Magister dicit in 11. distinct. 2. sent. quod superiores angeli cognoverunt à sæculis mysterium incarnationis, inferioribus vero ignotum fuit usquequo completum est. Quod videtur per hoc quod quibusdam angelis quærentibus, quis est iste Rex gloriæ? Quasi ignorantibus alii respondent, quasi scientes, Dominus virtutum ipse est Rex gloriæ, ut Dionysius exponit 7. cap. cœlestis Hierarchiæ. Hoc autem non esset, si superiores angeli illuminarent inferiores de omnibus quæ ipsi cognoscunt. Ergo eos non illuminant de omnibus sibi notis.

3. Si omnia superiores angeli inferioribus annuntiant quæ cognoscunt, nihil inferioribus ignotum remanet quod superiores cognoscant. Ergo de cætero superiores non poterunt illuminare inferiores: quod videtur inconveniens. Ergo superiores de omnibus inferiores non illuminant.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Gregorius dicit in Homilia 34. in Evang. quod in illa patria cœlesti licet quædam data sint excellenter, nihil tamen

possidetur singulariter. Et Dionysius dicit 15. cap. cœlestis Hierarchiæ, quod *unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi à superiori datam inferiori communicat*, ut patet ex autoritate supra inducta.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli superiores illuminant inferiores de omnibus quæ ipsi noverunt.

Probatur. Creaturæ quæ sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, maxime diffundunt bonitatem divinam participatam in alia. Sed angeli sancti sunt in plenissima participatione divinæ bonitatis, secundum quod magis Deo sunt proximi. Ergo quidquid ex divina bonitate participat, inferioribus subiectis impartitur.

Maiores probatur. Omnes creaturæ ex divina bonitate participant, ut bonum quod habent, in alia diffundant. Et hoc quia de ratione boni est, ut aliis se communicet, quod apparet etiam in agentibus corporalibus, quæ quantum est possibile, suam similitudinem aliis tradunt. Unde creaturæ, quæ maxime participant Dei bonitatem, magis ipsam in sibi subiectis diffundunt.

Et confirmatur eadem maior autoritate Divi Petri 1. cap. 4. dicentis. *Unusquisque sicut accepit gratiam, in alterutrum illam administrantes, sicut boni dispensatores multiformis gratiæ Dei.*

2.^a **CONCLUSIO.** Superiores angeli, quamvis omnia quæ sciunt, manifestent inferioribus per illuminationem, tamen semper remanent in superiori ordine,

perfectiorem scientiam habentes.

Probatur, quia notitiam eorum de quibus illuminantur inferiores, non possunt recipere ita excellenter, sicut est in superioribus. Sicut unam et eandem rem plenius intelligit Magister quam discipulus, qui ab eo addiscit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod habere scientiam magis universalem dupliciter contingit. Uno modo, ex parte scitorum, ut scilicet plura cognoscat. Alio modo, ex parte modi sciendi, ut scilicet cognoscat per universales rationes, et eminentiori modo quam alius. Qui habet scientiam magis universalem primo modo, plura cognoscit, non autem qui habet scientiam magis universalem secundo modo. Tunc ad minorem dicitur, quod angelus superior habet scientiam et notitiam magis universalem. Secundo modo, quantum scilicet ad eminentiorem modum intelligendi, non autem quantum ad plura scita.

Ad 2. Dicitur, quod verbum Magistri non sic est intelligendum, quod inferiores angeli penitus ignoraverint mysterium incarnationis; sed quia non ita plene cognoverunt sicut superiores, et in ejus cognitione postmodum profecerunt, dum illud mysterium implebatur.

Ad 3. Dicitur, quod usque ad diem iudicii semper nova aliqua supremis angelis revelantur divinitus de his quæ pertinent ad dispositionem mundi, et præcipue ad salutem electorum. Unde semper remanet unde superiores angeli inferiores illuminent.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 106.^a QUESTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, Scripturam merito virtualiter insinuare, quod unus angelus illuminat alium quantum ad rationes divinum operum. Hoc autem sic insinuat Zach. 2. "Angelus qui loquebatur in me egrediebatur, et alius angelus egrediebatur in occursum ejus, et dixit ad eum; Cur-

re, loquere ad puerum istum dicens, absque muro habitabitur Hierusalem præ multitudine hominum, et iumentorum in medio ejus, ego ero ei, ait Dominus, murus ignis in circuitum, et in gloria ero in medio ejus. O, o, o, fugite de terra Aquilonis, dicit Dominus, quoniam, etc.» Ubi vides aperte, unum angelum illuminare alterum instruendo de quibusdam à Deo revelatis operum rationibus. Item Apocal. 7. Vidi alterum Angelum ascendentem ab ortu Solis habentem signum Dei vivi, et clamavit voce magna quatuor Angelis quibus datum est nocere teret mari, dicens, nolite nocere terræ et mari, neque arboribus, quoad usque signemur servos Dei nostri in frontibus eorum. *Secundo* habes: quomodo præmissas Scripturas cum similibus, pro quanto illuminationem insinuant uniûs angeli ad alium, per rationem et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* vides: quomodo ex is atque similibus vicissim Angelica hæc doctrina declaretur atque confirmetur.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, quod scriptura merito insinuat circumlocutive, Angelum nullum per se efficaciter movere alterius ejuscumque, que voluntatem. Sic autem hoc insinuat tunc: quando Deo soli adscribit ea, quæ motionem efficacem voluntatis concomitantur, puta conversionem ad Deum, mutationem de impœnitentia, obstinatione, duritia in veram contritionem: versionem de neglectu Dei in dilectionem ejus, de transgressione mandatorum Dei in veram observantiam, legis illius, et breviter de peccato in justificationem. Hæc enim omnia, et similia, quæ motionem voluntatis includunt, dum Deo, tanquam propria, attribuit, nullam creaturam consequenter nec Angelum posse sufficienter movere voluntatem alterius ostendit. Quod autem præmissa sint vera, patet singillatim per scripturas. Nam de *primo* dicitur Hierem. 31. *Converte me, et convertar, quia tu Dominus Deus meus.* Quasi aperte dicat: Nullus alius est Dominus Deus meus, sed hoc tibi soli convenit, ex consequenti soli tibi convenit sufficienter movere voluntatem meam. Nullus ergo, nisi tu, sufficit movere voluntatem alterius. Item Thren. quinto *converte nos Domine ad te, et convertemur.* Applica tu rationem, ut nunc supra. De præmissorum *secunda* Ezech. 11. *hæc dicit Dominus, auferam cor lapideum de carne eorum, et dabo eis cor carneum.* En mutatio voluntatis hominum, quæ convenit soli Deo, sup. g. 103. articulo quarto, et in append. Applica pro articulo præsentī, quantum convenit. De *tertio*, et *quarto*. Eccl. 45. Dedit illi cor ad præcepta, et legem vitæ, et disciplinæ. Huc referas illa dicta, quibus Deus promittens sic vel similiter ait, faciam ut me diligatis, et in præceptis meis ambuletis. De *quinto* legis in Apostolo Roman. tertio, «unus quidem est Deus, qui justificat circumcissionem ex fide, et præputium per fidem» item octavo: *Deus, qui justificat.* Quasi dicatur «Deo soli convenit justificare. Cum ergo justificatio per motum voluntatis creatæ fiat, vult dicere, quod solus Deus voluntatem alterius movet efficaciter. Item ad idem Isai. 43. «Ego sum, Ego sum ipse, qui deleo iniquitates tuas propter me.» *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissas auctoritates, pro quanto unum angelum negant movere voluntatem alterius per hoc, quod soli Deo mutationem voluntatis alterius tribuunt, et intelligas, et declares et probes. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica doctrina præsens consolidetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam recte virtutis piter docuisse (supposito quodam) quod numquam inferior Angelus illuminat superiorem. Hoc autem sic docuit 1. Cor. 12. «Unicuique datur manifestatio spiritus ad utilitatem. Item Isai. 48. Ego Dominus docens te utilia.» Supposito enim quod nulla esset utilitas Ecclesiæ proveniens ex hoc, quod aliquando prætermittitur ordo Angelicæ ordinationis, qua superiores illuminant Angelos inferiores, et subsumpta scriptura ista, quod scilicet Deus omnia ad nostram utilitatem facit, sequi videtur aperte quod scriptura ibi virtualiter doceat, Angelum inferiorem numquam illuminare superiorem. *Manifestatio*, inquit, *datur ad utilitatem.* Quid est in proposito manifestatio spiritus, nisi divina revelatio? Hæc, si datur alicui, datur ei ad utilitatem Ecclesiæ. Tolle ergo, quod nulla ex tali revelatione huic facta sequatur utilitas Ec-

clesiæ, quid sequitur? Quod talis revelatio non fiet. Semper enim verum est, quod remoto fine, removentur ea, quæ sunt ad finem. Alioquin Deus, et natura aliquid agerent frustra, quod non solum contra Theologum, sed etiam contra Philosophum est. A fortiori vero colligis propositum prædictum ex Isaia supra. *Ego, inquit, Dominus docens te utilia.* Quasi dicat, si utilitatem tuam in omnibus, quæ doceo, attendo, ergo in his omnibus, quæ facio, utilitatem tuam, scilicet, Ecclesiæ (cui loquitur principaliter) multo magis intendo. Nam facta (ut patet multo magis, quam dicta, solent attendi, quamvis horum utrumque, loquendo de Deo, sic parisi auctoritatis in veritate, utpote à summo vero procedentia: Idem cum Isa. sic intellecto sensit Psalm. 67. dicens, *Deus salutarium nostrorum.* Hoc est: Deus in omnibus, quæ dicit, docet, agit, salutem nostram intendit. Docet nos, agit pro nobis, non semper illa, quæ volumus: et ideo non vocatur Deus voluntariorum nostrorum, sed semper illa, quæ Ecclesiæ salutifera sunt, et ideo vocatur *Deus salutarium nostrorum.* Ap-plica modo ad Angelos, ut supra. *Secundo* habes; quomodo per rationem scripturas dictas, ac similes, pro quanto inferiorem Angelum dicunt non illuminare superiores intelligas, declares, et probes.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam merito virtualiter insinuare, superiores angelos illuminare inferiores de omnibus sibi à Deo revelatis. Sic autem hoc insinuat tunc, quando Christum Dominum narrat dicentem: *Gratis accepistis, gratis date,* Matth. 10. Si enim talis accepti communicatio bona est, retentio vero pro se tantum mala, et angeli in cælo non mali, sed boni sunt, utique per hoc virtualiter intelligi datur, quod superiores Angeli de revelatis sibi omnibus illuminant inferiores. De omnibus, inquam, quia scriptura illa non de hoc, vel de hoc accepto gratiam dando cum limitatione loquitur, sed indefinite de omnibus. Non enim dicit, gratis accepistis hoc, gratis hoc solum date, sed *gratis accepistis, gratis date.* Ex eo autem, quod hominibus viatoribus loquitur de ista perfectione, qui utique in bonitate à sanctis angelis excedunt, intelligendum relinquitur, quod multo magis istud perfectionis meritum de comprehensoribus ipsis verificari, per hoc innuerit Dominus. Item idipsum insinuat psalm. 39. «Anuntiavi justitiam tuam in Ecclesia magna, ecce labia mea non prohibebo, Domine tu scisti. Justitiam tuam non abscondi in corde meo, veritatem tuam, et salutare tuum dixi. Non abscondi misericordiam tuam, et veritatem tuam à concilio multo.» Ex hac enim perfectione Davidis, qua aliis dona sibi divinitus collata tam longe, lateque communicabat, innuere scriptura videtur, quod Angeli superiores, et quidem multo magis, de universis sibi à Deo revelatis consocios faciunt suos inferiores. Ne autem id, quod in argumento *tertio* articuli tangitur, veritatem hanc videretur tollere, mox, tamquam argumento ipsi respondens, psalmista ibidem connectit.: «Tu autem Domine, ne longe facias miserationes tuas à me: misericordia tua, et veritas tua semper susceperunt me.» Quasi dicat apertius, et universalius. Communicanti proximis dona tua Domine propter amorem tuum nova semper dona misericorditer confers, et consequenter angelis communicantibus revelationes tuas omnes inferioribus non est dicendum, quod novæ revelationes à tua pietate non tribuantur. Item 1. *Pet. 4.* auctoritas narrata in textu corp. idipsum insinuat. Alioquin sancti Angeli superiores, si gratiam acceptam, idest, revelationem sibi à Deo factam inferioribus non communicarent, non viderentur boni dispensatores, quod est inconveniens, imo, cum sint beati, est ipsis impossibile. *Secundo* habes: quomodo præmissas, hujusmodique scripturas, pro quanto superiores angelos dicunt de omnibus sibi revelatis facere consocios inferiores, et intelligas, et declares, et probes.

QUÆSTIO CENTESIMA SEPTIMA,
DE LOCUTIONIBUS ANGELORUM, IN QUIN-
QUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum de locutionibus angelorum.

Et circa hoc quæruntur quinque.

Primo, utrum unus angelus loquatur alii.

Secundo, utrum inferior superiori.

Tertio, utrum angelus Deo.

Quarto, utrum in locutione angeli aliquid distantia localis operetur.

Quinto, utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

ARTICULUS I.

Utrum unus angelus alteri loquatur.

Pro negativa. = Videtur quod unus angelus alteri non loquatur.

1. Mens unius angeli non absconditur ab altero. Ergo non oportet, ut unus angelus alteri loquatur.

Antecedens probatur. Mens unius hominis beati non erit alteri homini beato abscondita, ut Gregorius dicit 19. Moralium, cap. 3. Ergo multo magis mens unius angeli erit alteri manifesta.

Consequentia probatur. Quia locutio est ad manifestandum alteri quod latet in mente.

2. Si unus angelus alteri loquitur, aut locutione interiori aut exteriori loquitur. Sed neutrum dici potest. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

Minor probatur, non locutione interiori, quia locutio interior est qua quis sibi ipsi loquitur, et non alteri.

Non exteriori, quia locutio exterior fit per aliquod sensibile signum, puta voce, nutu, etc. quæ angelis competere non possunt.

3. Loquens excitat audientem, ut attendat suæ locutioni. Sed unus angelus non potest alium sic excitare. Ergo unus angelus alteri non loquitur.

Minor probatur, quia excitatio fit apud nos aliquo sensibili signo, quod ab angelo fieri non posse videtur.

ARTIC. I.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apostolus 1. Cor. 13. facit mentionem de linguis angelorum, dicens: *Si linguis hominum loquar, et angelorum. Ergo angeli loquuntur.*

Determinatio.

CONCLUSIO. In angelis est aliqua locutio.

Hæc conclusio prius declaratur, deinde probatur.

Sciendum igitur quod locutio est duplex. Quædam est corporalis: altera est spiritualis sive intellectualis. Locutio corporalis est ea quæ aliquo sensibili signo fit, puta voce, nutu, etc. et hæc convenit homini: locutio vero spiritualis, sive intellectualis est manifestatio proprii conceptus sibi vel alteri. Sed ad intelligendum quomodo locutio intellectualis fiat, est animadvertendum quod intelligibile tripliciter potest reperiri in intellectu. Uno modo, in habitu, sive ut in memoria: alio modo in actu, quando scilicet intellectus considerat actu quod intelligit. Tertio modo, ut ordinatum ad aliud: intellectus enim, postquam formavit conceptum, ordinat ipsum ad aliquid aliud: si enim conceptus ab eo formatus sit de rebus operabilibus, ordinat ipsum ad opus: si vero sit de speculativis, potest ordinare ipsum ad manifestandum alteri. Movetur autem intellectus ad actum per imperium voluntatis ad intelligendum, ut dictum est quæst. 82. art. 4. Et ideo intellectus per imperium voluntatis transfertur de primo in secundum statum, et de secundo in tertium: per voluntatis enim imperium ipse intellectus actu considerat quæ prius in habitu habebat et per idem voluntatis imperium ordinat id, quod prius conceperat intus, ad hoc ut alteri manifestetur. Quando igitur intellectus actu considerat intelligibile quod in habitu habebat, et de eo format conceptum tunc intelligens sibi ipsi loquitur: quando vero ulterius ipse intellectus per voluntatis

imperium ordinat eundem conceptum vel ad aliquid agendum, vel ut alteri manifestetur, loquitur alteri. Patet igitur quod locutio intellectualis est ordinatio proprii conceptus per imperium voluntatis, ad hoc ut alteri innotescat.

In angelis igitur non potest poni locutio corporalis, quia ut Gregorius dicit 2. Moralium cap. 5. *Dignum est ut mens nostra qualitatem corporeæ locutionis excedens, ad sublimes atque incognitos modos locutionis, intime suspendatur.* Sed locutio quæ in angelis ponitur est locutio intellectualis, sicut et ipsi intellectuales sunt. Ex quibus omnibus patet conclusio, præcipue quoad illum terminum, aliqua.

Tunc probatur. Ordinans suum conceptum ad hoc ut alteri innotescat, loquitur alteri. Sed unus angelus potest ordinare suum conceptum ad hoc ut alteri angelo innotescat. Ergo unus angelus loquitur alteri.

Potest aliter hic articulus explicari in hunc modum.

CONCLUSIO. In angelis est aliqua locutio.

Probatur. In his qui possunt proprios conceptus ordinare ad hoc ut alteri innotescant, est aliqua locutio. Sed angeli possunt proprios conceptus ordinare ad hoc ut alteri innotescant. Ergo in angelis est aliqua locutio.

Maior declaratur et probatur. Declaratur, inquam, quia locutio est duplex, corporalis et spiritualis. De spirituali sive intellectuali est hic sermo, teste Gregorio.

Probatur. Quia locutio intellectualis est ordinare proprium conceptum ad hoc ut innotescat alteri.

Minor, quia intellectus per imperium voluntatis ordinat conceptum ad hoc, ut alteri manifestetur: voluntas enim movet intellectum ad hoc. Igitur cum angelus voluerit, poterit ordinare proprium conceptum ad hoc, ut alteri sit manifestus.

Ad 1. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur quod mens unius beati non erit alteri abscondita per impedimentum corporalis grossitiei, sicut modo: tamen et tunc poterit alteri esse abscondita per hoc quod non erit ordinata ad hoc ut alteri innotescat, et hoc obstaculum erit in beatis, non solum hominibus sed est etiam in angelis: si enim unus beatus, sive angelus sive homo, noluerit ordinare conceptum suum ad alterius notitiam, à nullo poterit cognosci nisi à Deo, juxta illud: *Quæ sunt hominis, nemo novit nisi spiritus hominis qui in ipso est.*

Ad 2. Negatur minor, quoad primam partem: loquitur enim angelus locutione interiori: locutio enim exterior est nobis necessaria propter corporis obstaculum. Unde, quando intellectus noster ordinat proprium conceptum ad hoc, ut alteri innotescat, non per hoc alteri potest innotescere propter corporis grossitiei, et ideo est necessaria locutio corporalis exterior, quæ fit voce, non autem est necessaria angelis. Ad probationem dicitur, quod ad locutionem interioriorem pertinet non solum, ut quis manifestet sibi met proprium conceptum; sed ulterius, quod ordinet proprium conceptum ad hoc, ut alteri innotescat. Angelus igitur locutione interiori loquitur sibi soli, quando conceptum non ordinat ad alterum, et loquitur alteri, quando conceptum ordinat ad alterum, et lingua angelorum dicitur metaphorice ipsa virtus angeli, qua suum conceptum manifestat.

Ad 3. Dicitur, quod excitatio qua unus angelus alium excitat ad attendendum, non fit per aliquod sensibile signum in angelis, sed per virtutem intelligibilem angeli loquentis: unde negatur minor. Ad probationem dicitur quod apud nos fit excitatio per aliquod sensibile signum, quia nostra locutio est corporalis: in angelis vero, quia est locutio

solum intelligibilis, excitatio fit per intellectivam virtutem: sicut enim sensibile movet sensum, sic intelligibile movet intellectum.

ARTICULUS II.

Utrum inferior angelus superiori loquatur.

Pro negativa. = Videtur quod inferior angelus superiori non loquatur.

1. Angelus inferior non illuminat superiorem. Ergo angelus inferior non loquitur superiori. Antecedens patet ex dictis in quæstione præcedenti art. 3.

Consequentia probatur, quia illuminare idem est quod loqui: quod probatur tripliciter.

Primo. Quia Glossa super illud 1. cor. 13. *si linguis hominum loquar, et angelorum, dicat, quod locutiones angelorum sunt illuminationes, quibus superiores illuminant inferiores.*

Secundo quia illuminare nihil aliud est quam illud, quod alicui manifestum est, alteri manifestare, et hoc idem est loqui.

Tertio. Omnis Dei locutio est illuminatio, ut habetur ex Divo Gregorio 2. Moralium cap. 5. Ergo pari ratione, omnis angeli locutio est illuminatio.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionysius exponit 7. cap. cœlestis Hierarchiæ inferiores angelis superioribus dixerunt, *quis est iste Rex gloriæ?*

Determinatio.

CONCLUSIO. Angeli inferiores superioribus loqui possunt.

Probatur. Manifestatio eorum quæ ad voluntatem pertinent potest per ipsum volentem deduci ad quoscumque. Sed locutio angelica est manifestatio eorum quæ ad voluntatem cujuscumque angeli pertinent. Ergo per ipsum angelum volentem potest fieri horum manifestatio quibuscumque, sive superioribus, sive inferioribus.

Utraque præmissa manifestatur et probatur per differentiam quæ est inter

ARTIC. II.

illuminationem et locutionem in angelis et per differentiam quæ est inter locutionem angelicam et divinam.

Sciendum igitur, quod illuminatio et locutio in angelis se habent, sicut superius et inferius: omnis enim illuminatio est locutio, non autem omnis locutio est illuminatio. Quæ differentia manifestatur: nam angelum loqui angelo, nihil aliud est quam conceptum suum ordinare per propriam voluntatem ad hoc ut ei innoscat. Ea autem quæ mente concipiuntur, ad duplex principium referri possunt, scilicet ad Deum, qui est prima regula veritatis, et ad voluntatem concipientis, cujus imperio concipit actu, et ordinat ad alterum, ut ei innoscat.

Manifestatio igitur conceptus, prout dependet á prima veritate, est illuminatio. Manifestatio vero conceptus, prout est á voluntate, non est illuminatio in angelis, sed solum locutio: et ratio hujus est, quia intellectus illuminatur ex hoc quod sibi veritas fit manifesta, non autem ex hoc quod cognoscit, quid hic vel ille velit, et quia conceptus, prout dependet á prima veritate, pendet ab ipsa regula veritatis; hinc fit ut semper intellectus illuminetur. Et iterum quia voluntas creata non est regula veritatis, ideo manifestatio eorum; quæ á voluntate creata pendent, non est illuminatio, sed locutio.

Et ex hoc sequitur differentia inter divinam locutionem et angelicam: locutio enim divina est idem quod illuminatio; quia divina voluntas est regula veritatis: locutio vero angeli non est illuminatio, ratione dicta.

Ex quibus etiam patet ratio, quare angelus superior illuminare possit inferiorem, et non possit ab eo illuminari: nam angeli dicuntur superiores ex hoc quod sunt primo principio propinquiores, ideo divinas illuminationes prius recipiunt quam inferiores: unde inferiores non possunt superiores illuminare, cum

non possint aliquem conceptum ex regula primæ veritatis dependentem cognoscere, quin prius fuerit angelo superiori notum. Potest autem inferior superiori loqui, quia locutio est manifestatio proprii conceptus, prout à voluntate concipientis dependet: et quia in ordine volendi, ipse volens est primum principium, hinc sequitur quod possit unusquisque angelus proprium conceptum cuiusque voluerit manifestare.

Ex quibus omnibus tandem patet veritas tum maioris cum minoris propositionis inductæ in ratione.

Maiores, inquam patet ex hoc quod volens est primum principium eorum quæ à sua voluntate dependent: unde potest cuiusque sua volita manifestare.

Minor vero, quia hæc est differentia inter illuminationem et locutionem angelicam, et iterum inter locutionem divinam et angelicam quod illuminationem et locutio prout est à Deo, est manifestatio conceptus, ut est à prima regula veritatis: locutio vero angelica est solum manifestatio eorum quæ ab angeli locutionis voluntate dependent.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia. Ad cuius probationem negatur quod omnis locutio sit illuminatio. Et ad primam huius probationem dicitur, quod locutiones angelorum sunt illuminationes, non autem omnes, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur, quod illuminare est manifestare non quomodocumque, sed conceptum, prout dependet à prima veritate: loqui vero est manifestare conceptum, ut est à creata voluntate.

Ad 3. Negatur consequentia: Non est enim eadem ratio de locutione Dei et angelorum, ut dictum est in corpore: quia scilicet Deus est prima regula veritatis: unde omnis ejus manifestatio pertinet ad perfectionem intellectus, et ipsum illuminat; secus autem est de his quæ à voluntate creata dependent.

ARTICULUS III.

Utrum angelus loquatur Deo.

Pro negativa.—Videtur quod angelus Deo non loquatur.

1. Locutio est alicui aliquid manifestans. Angelus nihil potest Deo manifestare. Ergo angelus non loquitur Deo. Minor Quia Deus omnia novit.

2. Si angelus Deo loqueretur. Ergo semper Deo loqueretur. Sed hoc videtur inconueniens. Ergo Angelus nunquam Deo loquitur.

Prima consequentia probatur, quia locutio angeli est ordinatio conceptus ad illum cui loquitur. Sed semper angelus ordinat suum conceptum in Deum. Ergo semper Deo loqueretur.

Inconueniens ideo hoc videtur, quia angelus aliquando alteri angelo loquitur ut dictum est.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Zachariæ 1. dicitur: *Respondit angelus Deo, et dixit; Domine exercituum, usquequo non misereberis Jerusalem? Loquitur ergo angelus Deo.*

Determinatio.

Distinctio. Cum locutio angeli sit per hoc quod conceptio loquentis ordinatur ad alterum, dupliciter aliquid ad alterum ordinatur. Uno modo, ut communicet aliquid alteri: sicut in rebus naturalibus agens ordinatur ad patiens, et in locutione humana doctor ordinatur ad discipulum. Agens, inquam, ut communicet patienti formam, et doctor communicet discipulo doctrinam. Alio modo ordinatur aliquid ad alterum ut ab eo aliquid accipiat: sicut in rebus naturalibus passivum ordinatur ad agens, ut ab ipso formam recipiat, et in locutione humana discipulus ordinatur ad magistrum, ut ab eo disciplinam recipiat.

1.^a CONCLUSIO. Angelus primo modo non loquitur Deo, neque de his quæ ad veritatem pertinent, nec de his quæ sunt à creata voluntate.

Probatur, quia Deus est omnis veritas.

tis et voluntatis principium et conditor.

2.^a CONCLUSIO. Angelus juxta secundum modum loquitur Deo.

Manifestatur: loquitur enim angelus Deo vel consultando divinam voluntatem de agendis, vel divinam excellentiam, quam numquam comprehendit, admirando.

Et confirmatur, quia Gregorius 2. *Moralium* cap. 4. dicit, quod *angeli loquuntur Deo, cum per hoc quod super semetipsos respiciunt, in motum admirationis surgunt.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod locutio non est semper ad manifestandum aliquid alteri, sed quandoque ad hoc ordinatur finaliter, ut loquenti aliquid manifestetur, sicut cum discipulus querit aliquid à magistro.

Ad 2. Dicitur ad consequentiam, quod locutione qua angeli loquuntur Deo, laudantes ipsum et admirantes, semper angeli Deo loquuntur. Sed locutione qua ejus sapientiam consulunt super agendis, tunc ei loquuntur quando aliquid novum per eos agendum occurrit, super quo desiderant illuminari.

ARTICULUS IV.

Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelorum.

Pro affirmativa.—Videtur quod localis distantia operetur aliquid in angelica locutione.

1. Operatio quæ fit in determinato loco, non se extendit nisi ad determinatam loci distantiam. Sed locutio est operatio angeli, quæ fit in determinato loco. Ergo locutio angeli non se extendit nisi ad determinatam loci distantiam.

Minor probatur, quia angelus ibi operatur, ubi est. Sed angelus est in determinato loco. Ergo operatio ejus est in determinato loco.

2. Clamor loquentis fit propter localem distantiam audientis. Sed unus angelus clamat ad alterum, ut dicitur Isaïæ 6. de Seraphim, quorum unus clamabat ad alterum. Ergo distantia loca-

ARTIC. IV.

lis facit aliquid in angelica locutione.
PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Lucæ 16. dicitur, quod dives in inferno positus loquebatur Abrahæ, non impediens locali distantia. Multo igitur minus localis distantia potest impedire locutionem unius angeli ad alterum.

Determinatio.

CONCLUSIO. In locutione angeli nullum impedimentum præstat distantia loci.

Probatur, in eo quod est omnino abstractum à loco et tempore, nihil operatur neque temporis diversitas, nec loci distantia. Sed locutio angeli est omnino abstracta à loco et tempore. Ergo in ea nihil operatur localis distantia vel temporis diversitas.

Minor. Intellectualis operatio angelica est omnino abstracta à loco et tempore: nam etiam nostra ab his est abstracta nisi per accidens, scilicet ratione phantasmatum, quæ in angelis nulla sunt. Sed angelorum locutio consistit in intellectuali operatione, ut superius est probatum. Ergo locutio angelica est omnino abstracta à loco et tempore.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod quamvis locutio angeli fiat ubi est angelus loquens, utpote quæ est solum locutio interior, non facta per aliquod sensibile signum; tamen distantia localis non impedit, quin ab alio percipiatur. Sicut enim distantia localis non impedit quin unus angelus alium intelligere possit; ita nec impedit quin possit angelus distans percipere conceptum ad se ordinatum ab altero angelo.

Ad 2. Dicitur ad maiorem, quod clamor, qui fit per vocem corpoream, fit propter loci distantiam, non autem clamor intellectualis. Clamor igitur illorum Seraphim non erat vocalis, sed intellectualis, et significat magnitudinem rei quæ dicebatur, vel magnitudinem affectus, secundum quod Gregorius dicit 2. *moralium* cap. 6. *Tanto quisque minus clamat, quanto minus desiderat.*

Utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

Po affirmativa.—Videtur quod locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.

1. In locutione angeli nihil operatur localis distantia. Ergo uno angelo loquente ad alterum, omnes percipiunt. Consequentia prob., quia ratio, quare locutionem unius hominis non omnes audiant, est localis distantia.

2. Si conceptus unius angeli ordinatus ad unum, cognoscitur ab illo cui ordinatur: pari ratione cognosci debet ab omnibus.

Probatur conditionalis, quia omnes angeli communicant in virtute intelligendi.

3. Illuminatio unius angeli ab altero pervenit ad omnes angelos. Ergo etiam locutio unius angeli ad alterum, ad omnes perducitur.

Antecedens probatur, quia Dionysius dicit 15. cœlestis Hierarchiæ, quod *unaquæque cœlestis essentia intelligentiam sibi traditam aliis communicat.*

Consequentia probatur, quia illuminatio est quædam species locutionis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Unus homo potest alteri soli loqui. Multo igitur magis hoc in angelis esse potest.

Determinatio.

CONCLUSIO. Locutionem unius angeli ad alium non omnes percipiunt.

Probatur. Conceptus proprius mentis

unius angeli potest ex aliqua causa ordinari ad unum angelum, et non ad omnes. Ergo locutio unius angeli potest ab uno tantum cognosci, scilicet ab eo ad quem est conceptus ordinatus. Antecedens patet, quia manifestatio conceptus est voluntaria.

Consequentia probatur, quia conceptus propius mentis unius angeli percipitur ab alio per hoc quod ad ipsum est voluntate angeli locutionis ordinatus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia, ad probationem dicitur quod in hominibus quidem hoc accidit, quia locutio est vocalis, vox autem determinatum aliquem locum non egreditur; in angelis autem hoc non est propter localem distantiam, sed ex hoc quod uni, et non alteri conceptus cognoscendus ordinatur.

Ad 2. Negatur conditionalis: non enim est par ratio de omnibus angelis, nisi quando conceptus ad omnes ordinatur. Si autem conceptus uni tantum ordinatur, ab illo solo cognoscitur, ut dictum est. Ad probationem dicitur, quod ad hoc ut unus intelligat locutionem alterius, non sufficit ut communicet in eadem virtute intelligendi, sed ulterius ut conceptus sit ordinatus ad ipsum.

Ad 3. Dicitur quod non est eadem ratio de illuminatione et locutione: illuminatio enim est de his, quæ emanant à prima veritate, et ideo ad omnes pervenit. Sed locutio est de his quæ dependent ab unius voluntate. Unde solum ab his ad quos à volente ordinatur, cognoscuntur et non ab aliis.

UTILITAS PRO ECCLESIAE S. DEI,

EX PRÆCED. 107.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte scripturam insinuaré, quod unus Angelus alteri loquitur. Hoc autem insinuavit dicens 1. Cor. 13. *si linguis hominum loquar, et Angelorum*, etc. Ad quid enim ponit linguas in Angelis: nisi ut ex hoc, tamquam ex notiori nobis, Angelorum locutionem denotet: ne lingua incassum eis data videatur. Quod si aliquibus, puta hominibus, cum quibus

tam familiariter, sicut inter se invicem, non conversantur, loquuntur quandoque, multo magis sibi vicissim mutuo loqui dicendi sunt. Item idipsum insinuavit dicens Zach. 3. "Angelus, qui loquebatur in me, egrediebatur, et alius Angelus egrediebatur in occursum ejus, et dixit ad eum: Curre, loquere ad puerum istum," etc. Ecce, quod unus Angelus, secundum scripturam, alteri Angelo loquitur. Nec mireris, quod supra q. 106. art. 1. adducta est auctoritas hæc ad ostendendum, quod unus Angelus illuminat alium. Nam omnis illuminatio est locutio, licet non omnis locutio sit illuminatio, et consequenter auctoritas, quæ pro illuminatione stat, etiam pro locutione facit. Pro antedictorum ampliori notitia, sumendo scilicet officium omne linguarum Angelicarum, notandum est, quod in cognitione mentis Angelicæ aliquid est, de quo superiores Angeli non loquuntur inferioribus, neque inferiores superioribus, et hoc est divina essentia. Hanc enim omnes immediate vident, juxta illud Hier. 31. "non docebit ultra vir proximum suum, et fratrem suum dicens, cognosce Dominum, omnes cognoscent me à minimo usque ad maximum eorum." Item aliquid est in cognitione mentis Angelicæ, de quo superiores loquuntur inferioribus, sed non è converso, et hujusmodi sunt mysteria divinæ providentiæ, seu, nominando, ut *sup. q. 106. a. 1.* rationes divinorum operum. Horum enim plura cognoscunt in Deo superiores, utpote perfectius eum videntes, quam inferiores, unde ipsi de his instruunt inferiores, seu eos illuminant, quæ instructio, seu illuminatio etiam locutio dici potest. Item aliquid est in cognitione mentis Angelicæ, de quo superiores loquuntur inferioribus, et è converso, et hujusmodi sunt occulta ordium ex libero arbitrio uniuscujusque dependentia. Hæc enim soli Deo patent, et his, quorum sunt, juxta id 2. Cor. 2. "quæ sunt hominis, nemo novit, nisi spiritus hominis, qui in ipso est." Quæ et de angelo dicta cointelliguntur. Hæc ergo non veniunt in notitiam alterius, nisi eo manifestante, cujus sunt, sive sit inferior, sive sit superior. Manifestatio autem talium fit, dum inferior Angelus superiori loquitur, non per modum illuminationis, sed per modum cujusdam significationis. In quolibet enim angelo est aliquid, quod naturaliter ab altero angelo cognoscitur. Dum ergo id, quod est naturaliter notum, proponitur, ut signum ejus, quod est ignotum, manifestatur occultum. Taliter autem facta manifestatio dicitur locutio, et hoc ad similitudinem hominum, qui occulta cordium manifestant aliis per quoddam exterius apparens, puta per voces sensibiles, nutus, aut per quodcumque aliud corporale. Ea igitur, quæ in angelis sunt naturaliter nota, in quantum assumuntur ad manifestationem occultorum, dicuntur voces, signa, vel nutus, et potestas conceptum suum manifestandi hoc modo, nominatur metaphorice lingua angelorum. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturas præmissas, pro quanto unum angelum loqui ad alterum dicunt, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam sacram merito dicere in sensu, quod inferior angelus alloquitur superiorem: sic autem hoc dicit psal. 23. *Quis est iste rex gloriæ?* Angelorum enim inferiorum ista est vox, seu locutio, qua inquirunt a superioribus de magnitudine Christi ascendentis. Unde postea à superioribus illuminatis de hoc à Christo Domino, quem interrogarunt dicentes: "Quis est iste, qui ascendit de Edom tinctis vestibus?" Isa. 63. respondetur illis, "Dominus fortis, et potens, Dominus potens in prælio;" et item; "Dominus virtutum ipse est rex gloriæ." Christus namque fuit *potens in prælio crucis*, quando, scilicet cruci adjudicatus, et affixus iudicium mundi *potens* exercuit, quando principem mundi tunc misit foras, quando inibi à terra exaltatus omnia traxit ad seipsum (*Jo. 12.*) quando ibi ut peccatorum maximus, extensus "donavit nobis omnia delicta, delens, quod adversus nos erat, chirographum decreti, ipsumque tulit de medio affligens illud cruci," quando in cruce spoliatus "expolians principatus, et potestates traduxit confidenter, palam triumphans illos in semetipso" (*Col. 2.*) quando "fecit utraque unum, et medium parietem materiæ solvens, inimicitias in carne sua legem mandatorum decretis evacuans, ut duos conderet in semetipso. in uno novo homine faciens pacem ut reconciliaret ambos in uno corpore Deo per crucem interficiens inimicitias

in semetipso, Eph. 2. Christus quoque fuit "Dominus virtutum, quando ascendens in altum captivam duxit captivitatem, psal. 67. quando posuit nubem ascensum suum, et ambulavit super pennas ventorum, Psal. 103. quando constitutus est ad dexteram Patris in cœlestibus supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem, et omne nomen, quod nominatur non solum in hoc sæculo, sed etiam in futuro, et subjecta habuit omnia sub pedibus suis" (Eph. 1.) Vide *Dionys.* 7. c. *cœl. Hier.* et sup. q. 57. a. 1. *Secundo* habes: quomodo per rationem illud psal. 23. pro quanto inferiores angelos ponit alloqui superiores, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito à scriptura esse insinuatum, quod Angeli loquuntur Deo, *tum* locutione laudis, et admirativæ contemplationis, *tum* locutione consultationis. *Primum* insinuavit Math. 19. "Angeli eorum in cœlis semper vident faciem Patris mei, qui in cœlis est" Item 1. Pet. 1. "In quem desiderant Angeli prospicere." Item Eccles. in sequentia. "Mirantur, nec fastidient, in eum, quem prospiciunt, fruuntur, nec deficiunt, quo frui magis sitiunt." Nam illud videre faciem Dei, illud mirari, illud frui, illud sitire, est ipsorum cum Deo locutio admirationis, et laudis continuæ, ut in ad *secundum*. Admirativa enim contemplatio, quam de Deo semper habent, est laus assidua, qua Deum supra se extollunt in infinitum, et in eum ipsum sua omnia maximo cum jubilo referunt gratias agentes de tam grandi munere omnibus creaturis supereminente. Tali locutione etiam beati homines cujuscumque sexus, gradus, ætatis, defuncti, loquuntur Deo, et de ipsis sic intelligitur illud Matth. 22. *Erunt, sicut angeli Dei in Cœlo.* Et, licet hæc autoritas adducatur contra *Sadducæos* ad ostendendum, quod tunc homines non nubent, neque nubentur, sicut nec angeli, tamen etiam universaliter intelligitur, loquendo de beatis hominibus, quod erunt, sicut angeli in cœlo, idest Deum facialiter indefesse contemplabuntur, et consequenter modo præmisso cum Deo loquentur. In signum hujus Joan. de civibus supernæ Hierusalem loquens absolute inquit Apoc. 21. *Mensura hominis, quæ est Angeli.* *Secundum* in principio appendicis dictorum scriptura de bonis angelis insinuavit Zach. 2. "Respondit angelus, et dixit, Domine exercituum, usquequò non misereberis Hierusalem, et urbium Juda, quibus iratus es?" Item de malis Job 1. 2. quando introducit Satan respondentem Deo. *Circuivi terram*, etc. et postulantem ab eo licentiam damnificandi ipsum Job in rebus, in filiis, in persona. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturas prædictas, pro quanto Angeli ponunt loqui cum Deo, et sane intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam merito innuere, quod distantia localis non impedit locutionem angelorum. Id virtualiter innuit, et quidem à fortiori, quando *Luc.* 19. narrat, quod dives positus in inferno loquebatur Abraham à longi existenti. Si enim anima separata, et damnata, ut erat illa divitis, non impeditur propter distantiam loci, quin audiatur distincte ab eo, cui loquitur, multo magis ob ipsam distantiam non impiedietur angelus à locutionis auditione. Distantia, inquam, loci, non solum meritum, erat inter divitis animam, et Abraham; quoniam infernus damnatorum, in quo erat dives, remote distat loco à limbo Sanctorum patrum, in quo erat Abraham, ut declaratur in additionibus; q. 69. ar. 5. cor. Taceo, quod hine inferre potes, quod beati in patria multo magis cognoscunt nostras orationes etiam mentales ad seipsos directas à voluntate nostra. Beati enim Deum vident, in quo omnia ad se pertinentia vident. Et nos per voluntatem nostram dirigimus ad illos cordialia nostra suspiria ita, ut velimus, ea ipsis nota fieri, et ut notificentur sua beatis, viatores sunt minus indigni, quam homines damnati. Ex parte igitur tum nostra, tum beatorum, illatio de orationibus etiam mentalibus prædicta tenet à fortiori. Nec obstat dictum illud, quod nullus, excepto Deo, cognoscit cogitationes cordis; quoniam Deus solus ex natura sua, hi vero ex voluntate Dei, et cogitantis, cordium intentiones cognoscunt. Vide q. 89. art. 7. et 8. ubi dicitur, et quod distantia localis non impedit cognitionem animæ separatæ, et secundum

Gregorium, quod, "quia animæ sanctæ intus omnipotentis Dei claritatem vident, nullo modo credendum est, foris esse aliquid, quod ignorent." Ex his ergo dic. Si absque hoc, quod homines intendant sua acta fieri nota sanctis, jam ipsis certo nota sunt, quanto magis, si homines intenderent, ut in orationibus, quod ipsi ea cognoscerent? Unde in 2. 2. q. 38. *artic. 4.* ad secundum sic dicitur: "Mortui ea, quæ in hoc mundo aguntur, considerata eorum naturali conditione, non cognoscunt, et præcipue interiores motus cordis: sed beatis, ut Gregorius dicit in 12. Morali in verbo manifestatur illud, quod decet eos cognoscere de eis, quæ circa nos aguntur, etiam quantum ad interiores motus cordis. Maxime autem excellentiam eorum decet, ut cognoscant petitiones ad eos factas vel voce, vel corde. Et ideo petitiones, quas ad eos dirigimus, Deo manifestante cognoscunt." *Secundo* habes: quomodo prædictam Lucæ scripturam cum similibus, pro quanto distantiam localem dicit non impedire loquelas angelorum ad invicem, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito scripturam virtualiter insinuare, quod locutionem unius angeli non cognoscunt omnes alii: sed tantum angelus ille, ad quem dirigitur. Hoc autem insinuavit tunc, quando 1. Cor. 3. "quis scit hominum, quæ sunt hominis, nisi spiritus hominis, qui in ipso est?" Quasi dicat: Clarum est quod conceptum hominis nemo novit hominum, nisi ille ipse homo, cujus est conceptus. Consequenter ergo, si quis hominum aliorum conceptum ipse nosse debet, opus est, ut ipse homo (semper, et ubique excipitur Deus, qui revelare immediate, quæcumque hominis, vel etiam angeli occulta potest) homini illi aliquo modo loquatur, suumque conceptum patefaciat. Hic est sensus Apostoli primus, ex quo à simili intelligimus ipsum de Angelis eadem sentire, ab aliisque sentire voluisse, occulta enim, et futura contingentia in seipsis, cognoscere est solius Dei proprium, ut ait Papa Sixtus quintus infra quæst. centesima decima quinta, articulo quarto, in Elucidation. quarta, et quæstio. centesima decima sexta. articulo primo. Vide ibi, quid hinc merito colligat. Nisi ergo Angelus conceptum suum notificet, nullus Angelorum novit, et consequenter ille tantum novit ipsum, cui eum revelare voluit. Supposito igitur, quod ex aliqua causa conceptum hunc non intendat revelare, nisi duobus, vel tribus, vel uni, non cognoscent omnes angeli conceptum illum. Locutionem itaque hanc angeli non omnes intelligent. *Secundo* habes: quomodo per rationem Apostoli dictum cum similibus, pro quanto insinuant propositum, et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* vides: quomodo ex hoc, et similibus vicissim Angelica doctrina præsens consolidetur, et declaretur.

QUÆSTIO CENTESIMA OCTAVA,

DE ORDINATIONE ANGELORUM SECUNDUM
HIERARCHIAS, ET ORDINES, IN OCTO
ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordinatione angelorum secundum hierarchias, et ordines. Dictum est enim, (*qu. 106. art. 3.*) quod superiores illuminant inferiores, et non converso.

Circa hoc quæruntur octo.

Primo, utrum omnes angeli sint unius hierarchiæ.

Secundo, utrum in una hierarchia sit unus tantum ordo.

Tertio, utrum in uno ordine sint plures angeli.

Quarto, utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit à natura.

Quinto, de nominibus, et proprietatibus singulorum ordinum.

Sexto de comparatione ordinum ad invicem. *Septimo*, utrum ordines durent post diem iudicii.

Octavo, utrum homines assumantur ad ordines angelorum.

*Utrum omnes angeli sint unius
hierarchiæ.*

Pro affirmativa.—Videtur quod omnes angeli sint unius hierarchiæ.

1. Quæ sunt optime disposita, sunt sub uno principatu, ut patet per Philosophum 12. Metaph. in fine. et 3. Politicorum cap. 5. Sed angeli sunt optime dispositi, utpote qui sunt supremi inter omnes creaturas. Ergo omnes sunt sub uno principatu. Sed hierarchia nihil aliud est, quam sacer principatus. Ergo omnes angeli sunt unius hierarchiæ.

2. Qui conveniunt in uno ordine, scientia et actione, sunt unius hierarchiæ. Sed omnes angeli conveniunt in eodem ordine, scientia et actione. Ergo omnes sunt unius hierarchiæ.

Maior, quia Dionysius in 3. cap. cœlestis hierarchiæ dicit, quod *hierarchia est ordo, scientia et actio*.

Minor, quia omnes angeli conveniunt in ordine, quo ad Deum ordinantur; in una scientia qua Deum cognoscunt, et in una regula suarum actionum, quæ est Deus.

3. Omnes homines sunt unius hierarchiæ. Ergo et omnes angeli.

Consequentia probatur, quia sacer principatus invenitur in hominibus et in angelis.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionysius 6. cap. cœlestis hierarchiæ distinguit tres hierarchias angelorum.

Determinatio.

Distinctio. Hierarchia est sacer principatus. In nomine autem principatus duo intelliguntur, scilicet ipse princeps, et multitudo ordinata sub principe.

1.^a CONCLUSIO. Omnes angeli, imo omnes rationales creaturæ sunt unius hierarchiæ ex parte principis.

Probatur, quia Deus est unus, princeps, non solum angelorum, sed etiam totius rationalis creaturæ, quæ est sacrorum particeps.

Et confirmatur, quia Augustinus libro 12. de Civitate Dei cap. 4. dicit unam esse societatem in angelis bonis et hominibus.

2.^a CONCLUSIO. Si consideretur hierarchia ex parte multitudinis ordinatæ sub principe, angelus non est unius hierarchiæ cum hominibus.

Probatur. Ea quæ non possunt uno et eodem modo principis gubernationem recipere, non sunt unius hierarchiæ. Sed homines et angeli non recipiunt eodem modo summi principis gubernationem. Ergo angelus non est unius hierarchiæ cum hominibus.

Maior probatur, quia unus principatus dicitur, secundum quod multitudo uno et eodem modo potest gubernationem principis recipere: quæ vero non possunt secundum eundem modum gubernari à principe, ad diversos principatus pertinent. Sicut sub uno Rege sunt diversæ civitates, quæ diversis reguntur legibus et ministris.

Minor probatur, quia homines alio modo illuminationes divinas participant quam angeli. Nam angeli percipiunt eas in intelligibili puritate: homines vero percipiunt eas sub sensibilibus similitudinibus, ut Dionysius dicit 1. cap. cœlestis hierarchiæ.

3.^a CONCLUSIO. Angeli non sunt omnes unius hierarchiæ.

Probatur, quia nec ipsi recipiunt eodem modo cognitionem veritatis: nam angeli superiores habent universaliorem cognitionem veritatis, quam inferiores. Unde superiores et inferiores non sunt unius hierarchiæ.

4.^a CONCLUSIO. Angeli constituunt tres hierarchias.

Probatur, quia acceptio cognitionis veritatis in tres gradus potest distingui, secundum quod rationes rerum de quibus angeli illuminantur, possunt tripliciter considerari.

Primo. Secundum quod rationes rerum procedunt à principio universali,

quod est Deus: et iste modus convenit primæ hierarchiæ, quæ immediate ad Deum extenditur, et quasi in vestibulis Dei collocatur, ut Dionysius dicit 7. cap. cœlestis hierarchiæ.

Secundo vero, prout hujusmodi rationes rerum dependent ab universalibus causis creatis, quæ jam aliquo modo multiplicantur, et hic modus convenit secundæ hierarchiæ.

Tertio modo, secundum quod hujusmodi rationes applicantur singulis rebus prout dependent à propriis causis. Et hic modus convenit infimæ hierarchiæ.

Cujusdam erroris exclusio.

Manifestum est errare eos, et contra Dionysii intentionem loqui, qui ponunt in divinis personis hierarchiam, quam vocant supercœlestem: in divinis enim personis est quidem ordo naturæ, sed non hierarchiæ; nam secundum Dionysium 3. cap. cœlestis hierarchiæ, ordo hierarchiæ est alios quidem purgari, illuminari et perfici, alios illuminare, purgare et percipere: quod absit ut ponamus in divinis personis.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod probat primam conclusionem, scilicet quod ex parte principis omnes angeli sint unius hierarchiæ: quod quidem verum est, non solum de angelis, sed etiam de hominibus.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod angeli omnes sunt unius ordinis, scientiæ et actionis, respectu beatificæ visionis, et secundum hoc non distinguuntur angelorum hierarchiæ, sed quantum ad rationes rerum, quas non conformiter omnes percipiunt, non sunt unius ordinis, scientiæ et actionis, ut dictum est. Unde in hoc sensu negatur minor: probatio vero non tangit hunc sensum.

Ad 3. Negatur consequentia: non enim est eadem ratio de angelis et de homine; eo quod omnes homines sunt unius speciei, et unus modus intelligendi est eis connaturalis: quod non est in angelis.

ARTIC. II.

ARTICULUS II.

Utrum in una hierarchia sint plures ordines.

Pro negativa.—Videtur quod in una hierarchia non sint plures ordines.

1. Si in una hierarchia essent plures ordines, jam non esset una, sed plures hierarchiæ. Ergo non possunt esse plures ordines in una hierarchia.

Conditionalis probatur, quia multiplicata diffinitione, multiplicatur diffinitum. Sed hierarchia secundum Dionysium cap. 3. cœlestis hierarchiæ, est ordo. Ergo multiplicatis ordinibus, multiplicantur hierarchiæ.

2. In angelis omnia spiritualia dona sunt communia. Ergo non sunt diversi ordines angelorum.

Consequentia probatur, quia diversi ordines sunt diversi gradus, et gradus in spiritalibus constituuntur secundum diversa dona spiritualia. Antecedens probatur, quia ibi nihil singulariter possident.

3. Quilibet angelus purgat, illuminat et perficit. Ergo non est distinctio ordinum in angelis.

Consequentia probatur, quia in ecclesiastica hierarchia distinguuntur ordines secundum purgare, illuminare et perficere. Nam ordo diaconorum est purgativus, sacerdotum illuminativus, et episcoporum perfectivus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apostolus dicit ad Ephesios 1. quod Deus constituit Christum hominem supra omnem principatum, et potestatem et virtutem, et dominationem, quæ sunt diversi ordines angelorum, et quidam eorum ad unam hierarchiam pertinent, ut infra patebit.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. In qualibet hierarchia sunt diversi ordines.

Probatur. Una hierarchia est unus principatus, idest una multitudo ordinata sub principis ordinatione. Ergo in

una hierarchia necesse est esse plures ordines.

Probatur consequentia, quia si in una hierarchia non essent plures ordines, non esset multitudo ordinata, sed confusa: unde ipsa ratio hierarchiæ includit necessario ordinum diversitatem.

2.^a CONCLUSIO. Diversitas ordinum in una hierarchia desumitur secundum diversitatem officiorum et actuum.

Probatur exemplariter: in una enim civitate sunt diversi ordines, secundum diversos actus; nam alius est ordo iudicantium, alius pugnantium, et alius laborantium in agris, et sic de aliis.

3.^a CONCLUSIO. In qualibet hierarchia sunt tres angelorum ordines, scilicet supremi, medii et infimi.

Probatur, quia quælibet ordinata multitudo et perfecta, ad ternarium, scilicet principium, medium et finem reducitur. Sed Hierarchia est perfecta multitudo. Ergo ordines sub ea contenti ad ternarium reduci debent, ut sint supremi, medii et infimi.

Maiores probatur exemplariter, nam licet in civitate sint diversi ordines secundum diversitatem officiorum, tamen omnes ordines ad tres reducuntur: sunt enim quidam supremi et optimates, quidam infimi, ut vilis populus; et quidam medii, et populus honorabilis.

Confirmatur conclusio, quia Dionysius in cap. 7, 8. et 9. celestis hierarchiæ, ponit tres ordines in qualibet hierarchia.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia, ad probationem dicitur quod ordo dupliciter sumitur. Uno modo, pro ipsa ordinatione comprehendente sub se diversos gradus, et hoc modo hierarchia dicitur ordo. Alio modo sumitur ordo, pro gradu contento sub aliqua ordinatione, et sic in proposito est sermo de ordine, et dicitur quod in una hierarchia sunt plures gradus eorum qui sub hierarchia comprehenduntur.

Ad 2. Dicitur ad antecedens et ad ejus probationem, quod licet in societate angelorum omnia sint communia, et nihil singulariter possideatur, tamen quædam habentur excellentius ab uno quam ab aliis, et hoc constituit diversitatem ordinum.

Ad 3. Negatur consequentia, ad probationem dicitur quod licet in hierarchia ecclesiastica sit distinctio ordinum, secundum illa officia, scilicet purgare, illuminare et perficere: in hierarchia cælesti secus est. Nam infimus angelus excellentiori modo purgat, illuminat et perficit, quam quilibet sanctus homo purus; secundum quod Christus dixit Matth. cap. 11. quod qui minor est in regno cælorum, scilicet infimus angelus, maior erat illo, scilicet Joanne Baptista de quo dictum est quod inter natos mulierum non surrexit maior. Ordines igitur hierarchiarum cælestium penes alios actus distinguuntur, ut inferius patebit.

ARTICULUS III.

Utrum in uno ordine sint plures angeli.

Pro negativa. Videtur quod in uno ordine non sint plures angeli.

1. Omnes angeli sunt inæquales, ut dictum est qu. 47. art. 2. et qu. 50. art. 4. Ergo plures angeli non sunt unius ordinis. Consequenter probatur, quia unius ordinis esse dicuntur, quæ sunt æqualia.

2. Unum officium angelicum potest sufficienter fieri per unum angelum, multo magis quam per unum solem sufficienter fiat, quod pertinet ad solis officium. Ergo superfluum est ponere plures angelos ad unum officium. Ergo in uno ordine non sunt plures angeli.

Prima consequenter probatur, quia quod potest sufficienter fieri per unum, superfluum est quod fiat per multa.

Secunda vero, quia ordines distinguuntur secundum officia.

3. Si in uno ordine essent plures angeli, puta tres vel quatuor infimus superioris ordinis magis conveniret cum supremo inferioris, quam cum supremo sui

ordinis; et sic videretur quod magis pertineret ad ordinem inferiorem, et esset confusio. Ergo non sunt plures angeli in uno ordine. Conseq. prob. quia omnes angeli inæquales sunt.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

In ordine Seraphim sunt plures angeli. Ergo et in aliis ordinibus sunt plures angeli. Antecedens patet Isaïæ 6. ubi dicitur, quod *Seraphim clamabant alter ad alterum.*

Consequentia, quia eadem ratio est de aliis hominibus.

Determinatio.

Distinctio. Ordo rerum est duplex, scilicet communis et specialis. Ordo communis est qui convenit rebus, ratione alicuius communis reperti in ipsis: sicut in corporalibus est ordo corruptibilium et incorruptibilium corporum. Dicimus quod corruptibilia sunt unius ordinis, et incorruptibilia alterius ordinis: dicuntur enim isti ordines communes, quia conveniunt rebus corporalibus ratione alicuius communis, scilicet corruptibilitatis, vel incorruptibilitatis. Ordo autem specialis est, qui debetur rei, ratione alicuius particularis sibi soli convenientis, puta actionis, proprietatis, differentiae, vel huiusmodi, secundum quem modum assignamus cuilibet planetæ proprium ordinem inter planetas, et cuilibet stellæ proprius ordo assignatur, secundum proprium influxum vel naturam, et singulis speciebus rerum corruptibilium etiam attribuitur. Homo enim inter hæc inferiora est in supremo ordine, et similiter leo habet suum ordinem, et sic de aliis.

Differunt autem ordo communis et specialis respectu nostræ cognitionis: quia ad cognoscendum ordinem communem aliquarum rerum, sufficit qualiscumque cognitio ipsarum: ordo vero specialis non potest cognosci nisi perfecta cognitio habeatur de re cuius est ordo. Non enim possumus cognoscere

quem ordinem et gradum teneat aliqua stella inter stellas, nisi perfecte cognoscamus naturam illius stellæ, per quam constituitur in tali gradu inter alias.

Hic duplex ordo invenitur in angelis: ordo enim communis convenit angelis, ratione aliquorum actuum qui sunt pluribus communes, ut dictum est in articulo præcedenti. Ordo vero specialis convenit cuilibet angelo ratione propriæ differentiae, vel alicujus proprii actus. Ordinem communem angelorum cognoscere possumus, quia angelorum officia aliquid cognoscimus: ordinem veros specialem ipsorum non cognoscimus, quia non habemus notitiam perfectam naturæ ipsorum.

1.^a CONCLUSIO. In ordine communi angelorum sunt plures angeli.

Hæc conclusio patet ex his quæ dicta sunt: quia si ordo communis est, qui convenit aliquibus ratione alicujus communis, profecto illud commune plura sub se habet, alioquin commune non esset.

2.^a CONCLUSIO. In uno speciali ordine angelorum non potest esse nisi unus angelus.

Hæc conclusio patet ex terminis. Nam cum ordo specialis sit qui convenit rei, ratione propriæ differentiae, vel actus, impossibile est ut plura contineat. Unde si naturam angelorum perfecte cognosceremus, possemus assignare cuilibet angelo proprium ordinem quem habet in rebus, magis quam cuilibet stellæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod omnes angeli sunt inæquales simpliciter, eo quod sint diversarum specierum, et propterea omnes habent proprium ordinem specialem adinvicem; quia in aliquo sunt æquales, quatenus scilicet conveniunt in aliquo communi actu vel in aliqua communi similitudine; propterea possunt plures ipsorum esse sub aliquo communi ordine, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod officium speciale, et proprium alicui an-

gelo, potest sufficienter per ipsum fieri, et ad illud non adhibentur plures angeli; sed hujusmodi officia sunt nobis ignota: ad officia autem communia adhibentur plures, quia pluribus sunt communia.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur quod angelus supremus ordinis inferioris conveniet magis cum infimo ordinis superioris secundum propinquitatem naturæ, quam cum infimo sui ordinis, tamen minus cum illo convenit secundum idoneitatem ad similia officia, secundum quæ ordines distinguuntur, ut in exemplo duarum partium ejusdem superficiæ diversorum colorum patet: nam si superficies una partim sit alba, et partim nigra, duæ partes quæ sunt in confinio albi et nigri, magis quidem conveniunt secundum situm, quam aliæ duæ partes albæ, minus tamen secundum qualitatem, sic in proposito de angelis.

ARTICULUS IV.

Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit á natura in angelis.

Pro negativa.—Videtur quod distinctio hierarchiarum et ordinum non sit á natura in angelis.

1. Sanctitas et deiformitas convenit angelis per gratiam. Sed angeli distinguuntur in hierarchias et ordines per deiformitatem et sanctitatem, ut Dionysius dicit 1. cœlestis hierarchiæ. Ergo distinctio hierarchiarum et ordinum est in angelis per gratiam, et non per naturam.

2. Charitas est in angelis per gratiam, secundum illud: *Charitas Dei diffusa est in cordibus nostris per Spiritum sanctum*, ad Romanos 5. Quod non solum in hominibus, sed in angelis verificatur, ut Augustinus dicit 12. de civitate Dei cap. 9. Sed ordines et hierarchiæ angelorum charitate distinguuntur. Ergo non per naturam, sed per gratiam.

Minor. Quia Seraphim dicuntur ar-

dentes, quod eis per charitatem convenit, et simile videtur esse de aliis.

3. Distinctio ordinum in ecclesiastica hierarchia non est á natura, sed á gratia: est enim unus episcopus, alter diaconus, non á natura. Ergo idem erit dicendum de hierarchia cœlesti. Consequentia probatur. Quia hierarchia Ecclesiastica exemplatur á cœlesti.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Magister dicit 9. dist. 2. scñt. Quod *ordo angelorum dicitur multitudo cœlestium spirituum, qui inter se aliquo munere gratiæ simulantur, sicut et naturalium datorum participatione conveniunt*. Distinctio ergo ordinum in angelis est non solum secundum dona gratuita, sed etiam secundum dona naturalia.

Determinatio.

Secundum quid attendantur ordines in angelis.

Ordines angelici attenduntur et distinguuntur in ordine ad finem.

Manifestatur. Quia ordo gubernationis, qui est ordo multitudinis sub principatu existentis, attenditur per respectum ad finem.

Distinctio. Angelus ordinatur ad Deum, tamquam ad finem, dupliciter. Primo, ut ad finem naturalem. Secundo, ut ad finem supernaturalem.

Ordinatur angelus ad Deum ut ad finem naturalem, quatenus ipsum cognoscit et amat cognitione et amore naturali. Ordinatur vero in Deum, ut in finem supernaturalem, quatenus ipsum supernaturaliter cognoscit, videndo ejus essentiam, et ipsa immobili fruitione fruendo.

Ad Deum, ut ad finem naturalem, possunt angeli pertingere per sua naturalia: ad Deum vero, ut ad finem supernaturalem, non pertingunt nisi per gratiæ donum.

1.^a CONCLUSIO. Distinctio ordinum in angelis per respectum ad finem naturalem inest á natura.

Probatur, quia ordines angelorum per respectum ad finem naturalem distinguuntur per dona naturalia.

2.^a CONCLUSIO. Distinctio ordinum in angelis per respectum ad finem supernaturalem inest complete à gratia et dispositive à natura.

Probatur, quia angelis data sunt dona gratuita, secundum capacitatem naturalium, ut alias dictum est.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod probat secundam conclusionem. Est enim distinctio ordinum in angelis, ut ordinantur in Deum supernaturaliter, complete per deformitatem et sanctitatem; per hoc tamen non excluditur, quin ordinentur à natura, saltem dispositive.

Ad 2. Dicitur eodem modo.

Ad 3. Negatur consequentia. Non enim est eadem ratio de hominibus et angelis, quia angelis dantur dona gratiæ secundum capacitatem naturalium, et ideo ad distinctionem ordinum concurrit et natura et gratia. Hominibus autem non dantur dona gratiæ, secundum naturalium proportionem, et ideo tota distinctio ordinum in ipsis, est attendenda penes gratuita.

ARTICULUS V.

Utrum ordines angelorum convenienter nominentur.

Pro negativa.—Videtur quod ordines angelorum non convenienter nominentur.

1. Nomina communia inconvenienter aliquibus appropriantur. Sed hæc nomina, angeli, virtutes et potestates, sunt nomina communia omnibus cælestibus spiritibus. Ergo inconvenienter aliquibus appropriantur.

Minor, quia omnes cælestes spiritus dicuntur angeli, virtutes et potestates cælestes.

2. Nomen, quod est proprium Dei, inconvenienter attribuitur spiritibus cælestibus. Sed nomen dominationis est proprium Dei, juxta illud Psalmi. 99. *Scitote quoniam Dominus ipse est Deus.*

ARTIC. V.

Ergo inconvenienter unus ordo cælestium spirituum appellatur dominationes.

3. Nomina, quæ ad idem officium spectant, inconvenienter attribuantur tribus ordinibus. Sed hæc tria nomina, scilicet dominationes, principatus et potestates, ad idem officium pertinent. Ergo inconvenienter attribuantur tribus ordinibus.

Minor. Quia hæc tria nomina ad gubernationem pertinere videntur.

4. Archangeli dicuntur quasi principes angeli. Ergo hoc nomen non debet imponi alii ordini, quam ordini principatum.

5. Nomina quæ imponuntur à donis communibus omnibus angelis, non debent esse nomina specialia ordinum. Sed nomina Seraphim, Cherubim, imponuntur à donis quæ sunt omnibus cælestibus spiritibus communia. Ergo non debent esse nomina specialia ordinum.

Minor, quia nomen Seraphim imponitur ab ardore, qui ad charitatem pertinet: nomen vero Cherubim imponitur à scientia, quæ sunt dona communia omnibus angelicis spiritibus.

6. Throni dicuntur sedes. Sed ex hoc ipso Deus in creatura rationali sedere dicitur quod ipsum cognoscit et amat. Ergo non debet esse alius ordo Thronorum, ab ordine Cherubim et Seraphim. Ergo videtur quod inconvenienter ordines angelorum nominentur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Scriptura sic eos nominat. Nomen enim *Seraphim* ponitur Isaïæ 6. Nomen *cherubim*, Ezechielis 1. Nomen *Thronorum*, ad Colossenses 1. *Dominationes* autem, et *Virtutes*, et *Potestates*, et *Principatus* ponuntur Ephes. 1. Nomen autem *Archangeli* ponitur in canonica Judæ: nomina autem *Angelorum* in pluribus Scripturæ locis.

Determinatio.

CONCLUSIO. Ordines angelorum convenienter nominantur.

Hæc conclus. prob. primo secundum mentem D. Dionysii 7. cap. cæl. Hier., secundo, juxta mentem D. Gregorii. ho. 24. in Evang.

Juxta mentem Dionysii sic prob. Nomina, quæ significant proprietates, sive proprias perfectiones ordinum angelorum, convenienter ipsis attribuuntur. Sed nomina imposita ordinibus angelorum in sacra scriptura, significant proprietates, sive proprias perfectiones ipsorum cælestium spirituum. Ergo ordines angelorum convenienter nominantur.

Maiores manifestatur. Pro quo est sciendum quod in rebus ordinatis tripliciter aliquid esse contingit, scilicet per proprietatem, per excessum, et per participationem. Illud est in aliquo per proprietatem, quod adæquat, et proportionatur naturæ ipsius, in quo est. Et secundum hunc modum rationalitas est in homine, et intellectu in angelis. Illud vero est in aliquo per excessum, quod attribuitur aliqui, et est minus, quam sit illud, cui attribuitur. Et secundum hunc modum Deo attribuuntur perfectiones creaturarum, sicut quando dicitur, Deus sapiens, justus, etc. hujusmodi enim perfectiones per excessum Deo conveniunt, quia Deus excedit omnes hujusmodi perfectiones. Illud vero est in aliquo per participationem, quod non plenarie convenit ei, cui attribuitur, sed deficienter, secundum quem modum homines Dii appellantur. Deitas enim in hominibus non invenitur, nisi deficienter et participative.

Et secundum hæc tria genera nominum, inveniuntur quædam, quæ significant, quod convenit rei per proprietatem: ut quando angelus dicitur substantia intellectualis, et homo substantia rationalis, quædam quæ significant ea, quæ conveniunt rei per excessum, ut dictum est de ratione sapientiæ, respectu Dei. Quædam tandem per participationem, ut quando homines Dii dicuntur.

Et hæc diversitas invenitur in ordinibus angelorum: licet enim omnes perfectiones angelorum sint omnibus angelis communes, tamen quia in ipsis perfectionibus dantur gradus, ideo perfectiones secundum superiores gradus conveniunt superioribus angelis per proprietatem, et inferioribus eadem perfectiones conveniunt per participationem. Et similiter sunt quædam perfectiones, quæ inferioribus conveniunt per proprietatem, et superioribus per excessum. Illa igitur nomina, quæ significant perfectiones convenientes unicuique ordini secundum proprietatem, sunt convenientia nomina ipsorum ordinum; quæ erat maior propositio manifestanda, quæ adhuc magis manifestatur, et probatur à simili. Nam si aliquis convenienter voluerit nominare hominem, non dicet ipsum substantiam intellectualem: quia hoc est proprium angelorum, et homini convenit per quamdam participationem. Nec dicet ipsum hominem esse substantiam sensibilem, quia sensibile dicitur de homine per excessum: excedit enim homo sensibilitatem, quæ est propria brutis, sed dicet ipsum esse substantiam rationalem, quia rationalitas convenit homini secundum proprietatem, adæquans naturam ipsius hominis.

Ex quo patet, quod nomina significantia id quod convenit alicui per proprietatem, sunt sibi convenientia.

Minorem autem ostendit Dionys. 7. 8. et 9. cap. cælest. Hierarch. Ubi ex proprietatibus convenientibus singulis ordinibus, singulos ordines nominat, ut patebit articulo sequenti.

Secundo prob. eadem conclusio ad mentem Gregorii. Nomina, quæ significant propria officia ordinum angelorum, convenienter ipsis ordinibus attribuuntur. Sed nomina, quæ in scripturis attribuuntur angelis, significant officia propria ordinum. Ergo convenienter eis illa nomina attribuuntur.

Minor ab ipso Gregorio ostenditur

Homil. 24. in Evangel. ubi dicit, quod angeli dicuntur, qui minima nuntiant. Archangeli, qui summa nuntiant. Virtutes, per quas miracula fiunt. Potestates, quibus adversæ potestates arcantur. Principatus, qui ipsis bonis spiritibus præsent. Dominationes, qui etiam potestates dissimilitudine transcendunt, et eis dominantur. Throni, quibus ad exercenda judicia Deus præsidet. Cherubim plenitudo scientiæ. Seraphim, qui incomparabili ardente amore.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod nomen angeli convenit omnibus cœlestibus spiritibus, quatenus omnes nuntiant, et manifestant nobis divina, sed quia hæc divinorum manifestatio convenit superioribus ordinibus secundum excessum, et solum infimo ordini secundum proprietatem; ideo hoc nomen proprie ultimo ordini convenit. Vel ideo nomen angeli est proprium infimo ordini, quia ii, qui sunt ex infimo ordine, nobis immediate divina nuntiant et manifestant.

Nomen etiam virtutis dupliciter potest sumi. Uno modo, ut significat quod est medium inter essentiam, et operationem. Alio modo, ut importat excessum fortitudinis. Primo modo, commune est omnibus ordinibus. Secundo vero modo est proprium unius ordinis.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod nomen dominationis est proprium Dei per excessum. Ordini vero angelorum convenit quidem per participationem divini domini; sicut et omnes aliæ angelorum perfectiones à Deo participantur, tamen de ordine angelorum, qui vocantur dominationes, dicitur secundum proprietatem, respectu aliorum ordinum.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod illa tria nomina pertinent quidem ad gubernationem, sed diversimode. Nam dominationes præcipiunt de agendis. Potestates ordinant de agendis. Principa-

tus sunt primi in executione agendorum.

Ad 4. Dicitur ad anteced., quod Archangeli dicuntur principes angeli, quia principantur ordini angelorum quasi magna nuntiantes. Principatus autem, principantur non solum angelis ultimi ordinis, sed omnibus cœlestibus virtutibus, divinas jussiones explentibus: unde principantur etiam ipsis Archangelis et virtutibus secundum enumerationem, et ordinem Gregorii.

Ad 5. Dicitur, quod nomen Seraphim imponitur quidem à charitate, et ardore in excessu, quod primo tantum ordini convenit, et idem dicitur de nomine Cherubim. Imponitur enim à quodam excessu scientiæ, qui non omnibus, sed secundo ordini primæ hierarchiæ est proprius.

Ad 6. Dicitur, quod Throni dicuntur sedes Dei, quia licet in omnibus inferioribus Deus per charitatem resideat, tamen excedit ordo Thronorum in hoc quod immediate à Deo rationes divinorum operum cognoscere possunt: quod quidem licet includatur in excellentia Seraphim, et Cherubim, tamen illæ non includuntur in hac, et propter hoc, excellentia hæc Thronorum distinguitur ab excellentia duorum superiorum ordinum.

ARTICULUS VI.

Utrum convenienter gradus ordinum assignentur.

Pro negativa.—Videtur quod inconvenienter gradus ordinum assignentur.

1. Ordo prælatorum videtur supremus. Sed Dominationes, Principatus, et Potestates prælationem quamdam habent. Ergo isti ordines debent esse inter omnes alios supremi.

2. Quanto aliquis ordo est Deo propinquior, tanto est superior. Sed ordo Thronorum videtur esse Deo propinquissimus. Ergo ordo Thronorum est altissimus. Maior prob., quia nihil coniungitur propinquius sedenti, quam sua sedes.

3. Scientia est prior amore, et intellectus altior voluntate. Ergo et ordo Cherubim videtur esse altior, quam ordo Seraphim.

Conseq. prob., quia nomen Seraphim desumitur ab amore, qui ad voluntatem spectat, et Cherubim à scientia, quæ spectat ad intellectum.

4. Gregorius homil. 34. in Evang. ponit Principatus super Potestates. Ergo non collocantur Principatus immediate super Archangelos, ut Dionysius dicit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionysius cap. 9. cœlest. Hierarc. sic enumerat hierarchias, et ordines. In prima hierarchia ponit Seraphim primos Cherubim medios, et Thronos ultimos.

In secunda hierarchia ponit Dominationes primos, Virtutes medio set Potestates ultimos.

In ultima hierarchia ponit Principatus ut primos, Archangelos medios, Angelos ultimos.

Determinatio.

Gradus ordinum angelicorum assignantur à Gregorio, et Dionysio: à Gregorio quidem homil. 34. in Evangel., à Dionysio vero in 7. 8. et 9. cap. cœl. Hierarchiæ. Et quidem in omnibus conveniunt, præter Principatus et Virtutes. Nam Dionysius collocat Virtutes sub Dominationibus, et supra Potestates, Principatus autem sub potestatibus, et supra Archangelos.

Gregorius autem ponit Principatus in medio Dominationum, et Potestatum: Virtutes vero in medio Potestatum, et Archangelorum, quæ differentia ut melius percipi possit, utriusque dispositionem ordinum angelicorum ponere opus est.

UTRIUSQUE DISPOSITIO.

DISPOSITIO ORDINUM ANGELICORUM
SECUNDUM DIONYSIUM.

In prima hierarchia sunt

Seraphim primi.
Cherubim medii.
Throni ultimi.

In secunda hierarchia.

Dominationes primi.
¶ Virtutes medii.
Potestates ultimi.

In tertia hierarchia.

¶ Principatus primi.
Archangeli medii.
Angeli ultimi.

DISPOSITIO ORDINUM ANGELICORUM
SECUNDUM GREGORIUM.

In prima hierarchia sunt

Seraphim primi.
Cherubim medii.
Throni ultimi.

In secunda hierarchia.

Dominationes primi.
¶ Principatus medii.
Potestates ultimi.

In tertia hierarchia.

¶ Virtutes primi.
Archangeli medii.
Angeli ultimi.

Utraque assignatio fulcimentum habere potest ex sacra scriptura; et assignatio quidem Dionysii, ex epistola ad Ephesios cap. 1. ubi Apostolus enumerando medios ordines dicit, quod *Deus instituit illum*, scilicet Christum, *supra omnem Principatum et Potestatem, et Virtutem, et Dominationes*; et hic est ordo Dionysii ascendendo.

Assignatio autem Gregorii fulcimentum habet ex Epistola ad Colossenses 1. ubi Apostolus enumerans eosdem ordines descendendo dicit, *sive Throni, sive Dominationes, sive Principatus, sive Potestates*, secundum quem ordinem enumerat Gregorius.

Ratio dispositionis hierarchiarum, et ordinum secundum Dionysium.

Prius igitur videnda est ratio assignationis Dionysii. Pro qua est sciendum sicut artic. 1. hujus quæst. dictum est, quod prima hierarchia accipit rationes rerum in ipso Deo. Secunda accipit eandem rerum rationes in causis universalibus. Tertia accipit easdem rationes secundum determinationem ad speciales effectus.

Ex quo sequitur, quod ad primam hierarchiam pertineat consideratio finis. Ad mediam dispositio universalis de agendis. Ad ultimam applicatio dispositionis ad particulares effectus. Et propterea Dionysius in prima hierarchia posuit ordines, quorum nomina important respectum ad Deum, scilicet Seraphim, Cherubim et Thronos. In media vero hierarchia posuit ordines quorum nomina designant communem quamdam gubernationem, sive communem dispositionem, qui sunt Dominationes, Virtutes, et Potestates. In tertia vero hierarchia posuit illos ordines, quorum nomina designant operis executionem ut sunt Principatus, Archangeli, et Angeli.

Ratio dispositionis ordinum in qualibet hierarchia; et primo in prima hierarchia.

Ordines autem in prima hierarchia

hac ratione disponuntur. Dictum est quod ordines primæ hierarchiæ habent hoc, ut finem ipsum considerent, a quo accipiunt rationes rerum. In consideratione autem finis, tria sunt necessaria. Primum est, ut finis ipse consideretur. Secundo, ut de eo perfecta cognitio accipiat. Tercio, ut intentio considerantis in ipso fine figatur: quorum secundum, se habet ex additione ad primum et tertium, ad secundum et ad primum. Igitur consideratio finis attribuitur Thronis, perfecta finis cognitio, et notitia attribuitur Cherubinis, et fixio intentionis in ipso fine attribuitur Seraphinis: quæ etiam exemplo exponantur in humanis.

In humanis enim quidam habent hoc, ut per seipsos possint familiariter ad Regem accedere, et eum alloqui. Quidam ultra hoc habent etiam ut Regis secreta cognoscere possint. Alii tandem non solum habent familiaritatem, et cognitionem secretorum ejus, sed ulterius semper Regi adhærent. Sic in divinis; quidam enim in ipso Deo vident immediate rerum rationes, et hoc attribuitur Thronis, quamvis hoc sit commune toti primæ hierarchiæ. Alii ultra hoc habent secretorum Dei notitiam, ut Cherubim. Alii tandem ultra hæc habent, ut semper Deo sint conjuncti; ut Seraphim, et hæc est ratio dispositionis ordinum primæ hierarchiæ.

Ratio dispositionis ordinum secundæ hierarchiæ.

Ordines autem secundæ hierarchiæ hac ratione disponuntur. Dictum est enim quod ordines secundæ hierarchiæ accipiunt rationes rerum in causis universalibus, et ad eos pertinet dispositio universalis de agendis. Ad rationem igitur gubernationis tria pertinent. Primum est distinctio eorum, quæ agenda sunt, et hoc est proprium Dominationum. Secundum est, præbere facultatem ad implendum, quod pertinet ad Virtutes. Tertium est, ordinare qualiter ea, quæ

præcepta et definita sunt, impleri possint, ut aliqui ea exequantur, et hoc pertinet ad Potestates.

Ratio dispositionis ordinum tertie hierarchiæ.

Ordines tertie hierarchiæ hæc ratione disponuntur. Dictum est enim quod munus ordinum tertie hierarchiæ est executio eorum, quæ ordinata et definita sunt. In executione autem operis sunt quidam quasi dirigentes, et alios ducentes, ut est in musica, et in exercitu: et hoc pertinet ad Principatus. Alii partim exequentur, et partim aliis præsentent, et isti sunt Archangeli. Alii tandem simpliciter exequentur, et hoc pertinet ad Angelos. Est autem hæc Dionysii assignatio conveniens, quia semper supremum inferioris hierarchiæ attingit infimum supremi, ut patet discurrenti per singulas. Ita ut prima hierarchia secundum suum supremum attingat aliquo modo terminum ordinis divinarum personarum, scilicet Spiritum Sanctum, qui est amor.

Gregorii autem assignatio habet congruitatem, quoad illos ordines, in quibus differt à Dionysio, scilicet Virtutes, et Potestates. Primus enim ordo post Dominationes secundum Gregorium est Principatus, et non Virtutes (ut Dionysius ponit) et primus ordo ultimæ hierarchiæ sunt Virtutes, et non Principatus (ut Dionysius dicit.)

Ratio igitur ordinis Gregorii est. Quia dictum est quod Dominationes sunt diffinientes, et præcipientes ea, quæ ad divina ministeria pertinent. Igitur ordines, qui subijciuntur Dominationibus distinguendi sunt, secundum ea in quibus divina mysteria exercentur. Ea autem, in quibus divina mysteria exercentur, sunt in quadruplici differentia. Quidam sunt spiritus boni, et hi, qui his præsent, dicuntur Principatus. Quidam sunt spiritus mali, et his præsent Potestates. Tertio est creatura corporalis, in qua fiunt miracula, et hoc pertinet

ad Virtutes. Et tandem est homo, cui divina nuntianda sunt, quæ si sint magna pertinent ad Archangelos, si parva ad Angelos.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod excellentia ordinum angelorum, non est ex hoc, quod aliis angelis præsent; sed ex hoc, quod Deo sunt propinquiore. Immo ex hoc, quod Deo sunt propinquiore, aliis præsent, et propter hoc prius ponuntur ordines angelorum, qui sunt Deo propinquiore, quam eorum, qui aliis præsent. Unde in ordinibus angelorum negatur maior. Ordines enim prælatorum sunt posteriores ordinibus maxime Deo proximis.

Ad 2. Neg minor. Ad prob. dicitur, quod propinquitas Thronorum convenit etiam ipsis Cherubinis, et Seraphinis, et excellentiori modo ut in corpore dictum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod quando cognoscuntur, et amantur hæc inferiora, nobilior est cognitio, quam amor: et ratio est, quia cognitio fit per hoc, quod cognitum est in cognoscente, et amor per hoc, quod voluntas tendit in rem amatam: et quia hæc inferiora nobiliori modo sunt in intellectu, quam in seipsis, ideo cognitio perfectior est amore. Quia vero superiora sunt perfectius et nobilior in se, quam in intellectu nostro, ideo amor superiorum, et præcipue Dei, est perfectior cognitione. Quia igitur Seraphini magis intense Deum diligunt, in primo ordine ponuntur.

Ad 4. Dicitur, quod si rem spectemus, nulla est inter Gregorium, et Dionysium differentia. Nam quod attribuit Gregorius Principatibus, convenit Virtutibus, et quod Gregorius attribuit Virtutibus convenit secundum Dionysium Principatibus. Unde nulla est inter eos diversitas nisi in nomine.

Præsidere enim bonis spiritibus, quod Gregorius attribuit Principatui, secundum

dum rei veritatem Virtutibus convenit: quatenus dant inferioribus spiritibus efficaciam ad exequenda divina mysteria. Et miracula facere, quod Gregorius attribuit Virtutibus, convenit Principatui, cum per hoc paretur via archangelis ad annuntiandum divina. Ordinem igitur quem Gregorius nominat Principatum, Dionysius nominat Virtutes. Et quem dicit Virtutes, Dionys. vocat Principatum.

ARTICULUS VII.

Utrum ordines remanebunt post diem judicii.

Pro negativa.—Videtur quod ordines non remanebunt post diem judicii.

1. Ordo principatum et potestatum non remanebunt post diem judicii. Ergo nec alii angelorum ordines remanebunt.

Antec. prob. quia Apost. dicit 1. Cor. 15. quod *Christus evacuabit omnem principatum et potestatem, cum tradiderit regnum Deo, et Patri.* Conseq. prob., quia par est ratio de omnibus ordinibus.

2. Post diem judicii unus angelus non purgabit, nec illuminabit, nec perficiet alium. Ergo frustra ordines angelici remanerent. Antec. prob., quia angeli non proficient amplius in scientia. Conseq. prob., ad officium angelorum pertinet purgare illuminare, et perficere.

3. Omnes electi usque ad diem judicii salutem consequuntur. Ergo post diem judicii non remanebunt officia et ordines angelorum.

Conseq. prob., quia officia angelorum ordinantur ad hoc, ut homines ad salutem inducantur, ut dicitur Heb. 1. *Omnes sunt administratorii Spiritus in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Judicium cap. 5. dicitur. *Stellæ manentes in ordine suo, et in cursu suo,* quod exponitur de angelis. Ergo angeli semper in suis ordinibus remanebunt.

Determinatio.

Distinctio. In ordinibus angelicis duo

ARTIC. VII.

considerari possunt. Primum est distinctio graduum. Alterum est executio officiorum.

1.^a CONCLUSIO. Ordines angelorum remanebunt post diem judicii quoad distinctionem graduum.

Prob. Secundum differentiam naturæ et gratiæ sumitur distinctio graduum in angelis. Sed etiam post judicium in angelis erit distinctio naturæ et gratiæ. Ergo post judicium erit in angelis distinctio graduum. Maior patet, et ex superius dictis manifeste colligitur.

Minor prob. quoad naturam, quia differentia naturæ non potest ab angelis auferri, nisi ipsi angeli corrumperentur.

Quoad gratiam, differentia gratiæ, sive gloriæ, quæ est gratia consummata, erit semper in angelis secundum differentiam præcedentis meriti.

2.^a CONCLUSIO. Executio officiorum angelicorum aliquo modo remanebit post diem judicii, et aliquo modo cessabit.

Manifestatur: cessabit quidem secundum quod eorum officia ordinantur ad perducendum aliquos in finem. Remanebit autem secundum quod convenit in ultima finis consecutione: sicut etiam alia sunt officia militarium ordinum in pugna, et in triumpho.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. antec. Ad prob. dicitur, quod Principatus et Potestates evacuantur, non quantum ad ordinum distinctionem, sed quantum ad hoc ut alios in finem perducant, et sic intelligenda sunt verba apostoli citata.

Ad 2. Neg. antec. Ad prob. dicitur, quod licet post judicium angeli non proficient in scientia, ita ut sciant novas res, tamen quia lumen inferiorum dependet ex lumine superiorum, ideo semper erit illuminentur, sicut et in nobis accidit, quando scimus unam conclusionem per plura subordinata media, necessarium est ut omnium mediorum notitiam semper habeamus, alioquin scientiam con-

clusionis non poterimus habere.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod post diem Iudicii non erunt necessarii angelorum ordines ad perducendos homines ad salutem. Tamen tunc homines habebunt ad ordinibus angelorum aliquam illustrationem.

ARTICULUS VIII.

Utrum homines assumantur ad ordines angelorum.

Pro negativa.—Videtur quod homines non assumantur ad ordines angelorum.

1. Angeli infimæ hierarchiæ numquam transferuntur in mediam, aut in primam. Ergo multo minus homines transferuntur in ordines angelorum.

Conseq. prob., quia hierarchia humana continetur sub infima hierarchiarum cœlestium, sicut infima sub media, et media sub prima.

2. Animabus sanctorum non videntur convenire officia, quæ competunt ordinibus angelorum, ut sunt custodire, miracula facere, dæmones arcere, et huiusmodi. Ergo non transferuntur ad ordines angelorum.

3. Erroneum est dicere quod animæ hominum malorum convertantur in dæmones, ut Chrysostomus probat homilia 29. in Math. Ergo nec dicendum est, animas sanctorum transferri ad ordines angelorum. Conseq. prob., quia sicut boni angeli inducunt ad bonum, ita mali ad malum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Math. 22. Dicitur de sanctis: quod erunt sicut angeli Dei in cœlo.

Determinatio.

Distinctio. Ad distinctionem ordinum angelorum duo concurrunt, ut dictum est artic. præced. scilicet conditio naturæ, et gratiæ dona.

1.^a CONCLUSIO. Homines non possunt assumi ad ordines angelorum, quoad gradum naturæ.

Prob. Distinctio naturarum inter an-

gelos et homines semper remanebit. Ergo numquam assumuntur homines ad gradum naturæ angelorum.

Quorundam error.

Quidam dixerunt quod homines nullo modo transferri possunt ad æqualitatem angelorum. Et eorum ratio fuit illa, quæ ad probandam conclusionem præcedentem adducta fuit.

Reprobatio.

Sed hoc est erroneum, quia repugnat sacre scripturæ. Nam Lucæ 20. promittitur quod *filiî resurrectionis erunt, sicut angeli Dei in cælis.*

Ad motivum eorum, quod erat ratio inducta ad probandam conclusionem, dicitur, quod id, quod concurrit ad distinctionem ordinum angelorum ex parte naturæ, est sicut materiale, et dispositivum. Id autem, quod concurrit ex parte gratiæ, est completivum, et formale. Donum autem gratiæ dependet ex Dei voluntate, ideo magis est attendendum gratiæ donum, quam naturæ conditio.

2.^a CONCLUSIO. Homines secundum gratiæ donum indifferenter ad ordines angelorum assumuntur.

Prob., quia homines per divinæ gratiæ donum possunt tantam gloriam mereri, ut angelis adæquantur secundum singulos angelorum gradus, quod est homines ad ordines angelorum assumi.

Quorundam opinio.

Quidam dixerunt quod ad ordines angelorum non assumuntur omnes qui salvantur, sed solum virgines, et perfecti, alii vero suum ordinem constituent, quasi condivisum toti societati angelorum.

Reprobatio.

Sed hoc est contra Augustinum lib. 12. de civ. Dei cap. 1. qui dicit, quod *non erunt duæ societates hominum, et angelorum, sed una omnium beatitudo est adherere uni Deo.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur,

quod non est eadem ratio de hierarchiis angelorum inter se, et de hierarchia humana per respectum ad ordines angelorum. Angelis enim datur gratia secundum proportionem naturalium, et ideo sicut unus angelus non potest in alterius angeli naturam transferri, ita nec in alterius gradum umquam potest pervenire. Hominibus autem datur gratia, et gloria secundum meritum præcedens, et non secundum quantitatem naturalium, et ideo possunt transferri non quidem in gradum naturæ angelicæ, sed in gradum gratiæ.

Ad 2. Dicitur ad antec. quod angeli secundum naturæ ordinem medii sunt inter nos, et Deum. Et ideo secundum legem communem per eos administrantur non solum res humanæ, sed etiam om-

nia corporalia. Homines autem sancti, etiam post hanc vitam, sunt ejusdem naturæ nobiscum, unde secundum legem communem non administrant humana, nec rebus vivorum intersunt, ut Aug. dicit. in lib. de eu. pro mor. agenda cap. 16. Ex quadam tamen speciali dispensatione interdum aliquibus sanctis conceditur, vel vivis, vel mortuis, hujusmodi officia exercere, vel miracula faciendo, vel dæmones arcendo, vel aliquid hujusmodi, sicut Aug. in eodem lib. dicit.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod homines ad pœnam dæmonum transferri, non est erroneum, sed quidam erronee posuerunt dæmones nihil aliud esse, quam animas defunctorum. Et hoc Chrysostomus reprobat hom. 29. in Math.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 408.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte in Conc. *Lateranensi* sub *Leone X. sess. 12.* esse dictum, hierarchias angelorum esse tres. Sic enim ibi habetur. "Concilio originem à D. O. M. initium, et formam sumpsisse, satis constat. Nam, cum in principio cælum, et terram creasset, cælum ipsum in tres principatus (quos hierarchias vocant) instituit, ac quemlibet principatum ad totidem angelorum choros distinxit. Quos cum ipse princeps, et parens Deus, unitas prima, lux pura, divina, et infinita creasset, eos Deiformes spiritus, mentes, intellectus, et intelligentiæ capaces, et quasi oculos esse voluit, qui ad Deum ipsum conversi, et ab eo divinitus exerciti, lucem, essentiam, vitam, et omnem perfectionem acciperent, et rursus ita divini, et sancti ignis imaginem præseferrent, ut primus principatus sola luce divinæ unitatis, nullis interjectis spiritibus, secundus eodem fulgore per primum transmissio, extimus vero radiis divinæ majestatis ex transfusione secundi, qui secundus supremi lumine conspersus illustraretur, et illustraret, purgaretur, et purgaret, perficeretur, et perficeret. Hic est fons divinæ lucis, hæc origo, atque majestas concilii." Ubi tu hujus pro intelligentia notabis, quod, quando secundam hierarchiam mediante prima, tertiam vero mediante secunda, illustrari, purgari, perfici luce divinæ majestatis affirmatur, hoc non de visione divinæ essentiæ beatifica intelligendum est, quandoquidem omnes, et singulæ Deum facili visione immediate conspiciunt, sed de rationibus rerum ab ipso Deo emanantibus, ut q. 106. a. 1. et 4. q. *præsenti articulo isto* declaratur. Vide etiam art. 2 ad tertium. Ad sane ergo percipiendum totum illud in concilio dictum, ne erres, declarationibus Sancti Doctoris utere: has bene, ut expedit, illi applicando. *Secundo* habes: quomodo per rationem dictum hujusmodi, quatenus hierarchias angelorum asserit esse tres, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem demonstres, merito dictum in Concil. *Later.* sub *Leone X.* et à scripturis virtualiter insinuatam, quod in una hierarchia

sunt plures ordines angelorum. De dicto in Concil. *Lateran.* illo *sess.* 12. patet in append. *ar.* 1. ubi dicitur, quod "Deus cœlum in tres hierarchias constituit, ac quemlibet principatum, seu quamlibet hierarchiam in totidem choros Angelorum distinxit." De scripturis sic legitur in ad Ephes. 1. "Et constituens illum ad dexteram suam in cœlestibus super omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem." Item in ad Colossen. idest, "sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates." His enim in locis monstrat Apostolus, plures esse ordines in una hierarchia. Nam secundum *Gregorium* dominationes, principatus, potestates, sunt tres chori, seu ordines mediæ hierarchiæ. Et secundum *Dionys.* dominationes, virtutes, potestates, sunt tres ordines ejusdem. Quomodo autem uterque secundum diversam considerationem verum dicat, non est præsentis loci enarrare, sed *art.* 6. quoniam sufficit hic ex scripturis vidisse intentum. *Secundo* habes: quomodo per rationem scripturarum, et Concilii dicta, pro quanto plures ponunt ordines in una hierarchia, et intelligas, et declares, et probes.

Ex *art.* 3. habes *primo*: quomodo per rationem monstres, á scripturis merito esse insinuat, quod in uno ordine sunt plures angeli. Hoc autem insinuarunt Exod. 25. "Duos quoque cherubim aureos, et productiles facies ex utraque parte oraculi." Item Exod. 37. "Fecit duos etiam cherubim ex auro ductili." Item 3. Reg. 6. "Et fecit in oraculo duos cherubim de lignis olivarum." Cum enim nulla falsitas in Ecclesiastica hierarchia, præsertim jubente Deo, reperitur: et duo cherubim in hoc fiant ad repræsentandum aliquid in hierarchia cœlesti: patet, quod secundum rei veritatem plures sunt cherubim in cœlo, et consequenter plures angeli in uno ordine. Item Isaïæ 6. "Seraphim stabant super illud, sex alæ uni, et sex alæ alteri: et clamabant alter ad alterum." Seraphim autem sunt in uno ordine, supremo scilicet primæ hierarchiæ, *art.* 5. et 6. Item *secundo* habes: quomodo per rationem prædictas scripturas, pro quanto plures affirmant angelos in uno ordine, et intelligas, et declares, et probes.

Ex *art.* 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, etc. Caveas tamen in hoc errorem *Pelagii* superfeminatum, etc. Vide de his omnibus *q.* 62. *ar.* 6. *append.* Nam fundamentum artic. præsentis est, quod datur gratia, et gloria angelis secundum quantitatem suorum naturalium: et ideo illos recurrendum est; appendicem illam applicando. et, quantum sufficit, ipsam adaptando ad præsens propositum.

Ex *art.* 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam sacram merito nominare ordines angelorum "seraphim, cherubim, thronos, dominationes, principatus, potestates, virtutes, archangelos, angelos." De *primo* dicit Is. 6. "Seraphim clamabant, sanctus, sanctus, Dominus Deus exercituum." De *secundo* Ps. 79. "Qui sedes super cherubim; manifestare coram Ephraim, Benjamin, et Manasse." De *tertio*, *quarto*, *quinto*, *sexto*, Coloss. 1. "sive throni, sive dominationes sive principatus, sive potestates." De *septimo* scilicet de *Virtutum* ordine Eph. 1. "Constituens illum ad dexteram suam supra omnem Virtutem." De *octavo* 1. Thes. 4. "Ipse Dominus in jussu, et in voce archangeli, et in tuba Dei descendet de cœlo, et mortui, qui in Christo sunt, resurgent primi." De *nono* Apoc. 12. "Michael, et angeli ejus præliabuntur cum dracone, et draco pugnabat, et angeli ejus, et non valuerunt, neque locus eorum inventus est amplius in cœlo." *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissas, similesque scripturas, pro quanto sic nominant ordines angelorum, et intelligas, et declares, et probes.

Ex *art.* 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis ordinari gradus angelorum duobus modis. Uno quidem modo ponendo *virtutes* supra *principatus*; altero autem, ponendo *principatus* supra *virtutes*. *Primo* modo gradus ordinantur ab Apostolo Eph. 1. ubi ascendendo ait sic; "Supra omnem principatum, et potestatem, et virtutem, et dominationem." *Secundo* item ab eodem Coloss. 1. ubi descendendo inquit, "sive throni, sive dominationes, sive principatus, sive potestates." Quasi Eph. 1. ordinans *mediam* hierarchiam descendendo dixerit, *domi-*

nationes, virtutes, potestates; et eodem ordine procedendo ad eandem graduandam dixerit Colos. 1. dominationes, principatus, potestates. Secundo habes: quomodo per rationem hujusmodi Apostolica dicta, pro quanto diversimode virtutes, principatusque ordinant, et sano sensu intelligas, et declares, et probes. Nam secunda conclusio pro assignatione illa ad Ephes. tertia pro ista ad Colos. te juvabit.

Ex art. 7. habes primo: quomodo per rationem ostendas, recte à scripturis virtualiter esse dictum, stante expositione Doctorum, quod ordines angelorum remanebunt post diem iudicii. Sic autem id insinuarunt dicentes Judic. scilicet, “stellæ manentes in ordine, et cursu suo adversus Sysaram pugnaverunt.” Per stellas enim intelliguntur Angeli secundum etiam illud Job trigesimo octavo, “cum me laudarent astra matutina,” et Isaïæ decimo quarto, “supra astra Dei exaltabo solium meum.” Unde et in eodem libro Judicium immediate præmittitur: “De cœlo dimicatum est contra eos.” Quod ergo mox sequitur, scilicet, “stellæ manentes in ordine, et cursu suo adversus Sysaram pugnaverunt,” videtur esse repetitio, ut sit in canticis quale est illud, et declaratio ejusdem sententiæ. Quasi dicat: Dico esse dimicatum de cœlo contra eos, quia angeli, quorum ordines in quacumque duratione sunt fixi persistentes, adversus Sysaram, ejusque sequaces pugnaverunt. Pugnasce dicuntur angeli, sive grando insolita modo aliquo, sive pluvia, sive fulgura, sive tonitrua perterrefacienda é cœlestibus corporibus ceciderint contra Sysaræ exercitum, quoniam angeli ipsi motores sunt cœlorum non tantum sidereorum, sed etiam consequenter æthereorum, atque aereorum, *quæstione 110. articulo primo*, obediunt ad nutum localiter, q. 110. articulo tertio, et quarto, et ex quæstione quinquagesima prima, articulo secundo, ad tertium, et quæstione 111. articulo tertio, angelisque ipsis corpora, ut grando. etc. *Secundo habes: quomodo per rationem scripturam illam cum similibus, pro quanto angelorum ordines remanere innunt post diem iudicii, et intelligas, et declares, et probes.*

Ex art. 8. habes primo: quomodo per rationem in responsione ad tertium factam interimas heresim *Tertulliani* dicentis, animas sceleratorum hominum post mortem converti in dæmones. *Secundo habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari à Matth. 25. “Ite maledicti in ignem æternum, qui paratus est diabolo, et angelis ejus.”* Nam ibi Christus Dominus, ut patet, ponit differentiam hominum damnatorum à dæmonibus, quos damnatis hominibus pro societate horribilissima assignat, et consequenter clarum relinquit, quod damnati non convertentur in dæmones unquam. Alioquin damnati non permanerent distincti suppositaliter à dæmonibus in æternum, quod tamen ibi innuitur. Item á, etc. ut q. 75. art. 6. Nam sic anima esset aliquando corruptibilis. Vide ad hoc respuendum nonnulla q. 75. art. 2. 7. et q. 76. a. 2. et q. 63. ar. 3. et bene applica. *Tertio habes: quomodo per rationem ostendas, merito esse dictum Matth. 22. quod “Sancti erunt, sicut angeli Dei in cœlo,”* item Luc. 20. quod “filii resurrectionis erunt æquales angelis in cœlis.” *Quarto habes: quomodo in sensu vero ista dicta intelligas, declares, probes.*

QUÆSTIO CENTISIMA NONA, DE ORDINATIONE MALORUM ANGELORUM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de ordinatione malorum angelorum.

Et circa hoc queruntur quatuor.

Primo, utrum ordines sint in dæmonibus.

Secundo, utrum in eis sit prælatio.

Tertio, utrum unus illuminet alium.

Quarto, utrum subjiciantur prælationibus honorum angelorum.

ARTICULUS I.

Utrum ordines sint in dæmonibus.

Pro negativa.—Videtur quod ordines non sint in dæmonibus.

1. In angelis bonis nihil est inordinatum. Ergo in angelis malis nihil est ordinatum, nec sunt aliqui ordines.

Prob. antec. simul, et consequ., quia ordo pertinet ad rationem boni, et inordinatio ad rationem mali. Unde sicut in bonis angelis est ordo, ita in malis nullus ordo.

2. Dæmones non sunt sub aliqua hierarchia. Ergo in dæmonibus nullus est ordo.

Antec. prob., quia hierarchia dicitur sacer principatus, dæmones autem ab omni sanctitate sunt vacui. Consequ. prob., quia ordines angelici sub aliqua hierarchia continentur.

3. Dæmones de singulis ordinibus angelorum ceciderunt, ut communiter dicitur. Si ergo aliqui dæmones dicuntur esse alicujus ordinis, quia de illo ordine ceciderunt, videtur quod deberent eis attribui nomina singulorum ordinum. Sed numquam invenitur quod dicantur Seraphim vel Throni, vel Dominationes. Ergo pari ratione non sunt in aliquibus ordinibus.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. dicit ad Ephes. ultimo, quod est nobis collectatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum.

Determinatio.

Distinctio. Ordines angelici possunt considerari dupliciter. Uno modo prout distinguuntur secundum gradus naturæ. Alio modo secundum gradus gratiæ: quæ duo concurrunt ad distinguendos ordines angelicos, ut dictum est supra.

Subdistinctio. Gratia duplicem habet statum, scilicet statum imperfectum, et hic est status meriti, et statum perfectum, et hic est status gratiæ consummatæ, sive gloriæ.

Tripliciter igitur considerantur ordines angelorum, scilicet secundum naturam, secundum gratiam meritoriam, et

secundum gratiam consummatam, quæ est ipsa gloria.

1.^a CONCLUSIO. Dæmones nunquam fuerunt, nec sunt in ordinibus angelorum quantum ad gratiam consummatam.

Prob. Quia non fuerunt unquam in beatitudine supernaturali.

2.^a CONCLUSIO. Dæmones fuerunt, sed non sunt amplius, in ordinibus angelorum quantum ad gratiam meritoriam.

Prob. Quia fuerunt creati in gratia, qua poterant mereri beatitudinem, sed per peccatum eam amiserunt.

3.^a CONCLUSIO. Dæmones sunt in ordinibus secundum gradus naturæ.

Prob. Quia per peccatum non amiserunt naturam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. consequ., non enim est eadem ratio de malo, et bono. Nam bonum potest esse sine malo, et ideo in angelis bonis nullum est malum, sed solum bonum. Malum autem sine bono esse non potest, ut alias fuit probatum, et propterea in angelis malis aliquis ordo potest reperiri, inquantum habent naturam bonam.

Ad 2. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod ordinatio dæmonum, licet ex parte voluntatis dæmonum non sit sacra, quia sua natura abutuntur ad malum, tamen ex parte Dei ordinantis, qui dæmonibus propter seipsum utitur, sacra invenitur, et hac ratione sunt de hierarchia, de qua ceciderunt.

Ad 3. Dicitur, quod nomina, quæ significant ea, quæ cum peccato esse non possunt, non attribuuntur angelis malis, ut est nomen Seraphim, quod significat charitatis ardorem, et nomen Throni, quod significat divinam inhabitationem, et nomen Dominationis, quod importat libertatem: cætera autem nomina eis attribui possunt, Cherub. Potestates, Principes, etc.

ARTICULUS II.

Utrum in dæmonibus sit prælatio.

Pro negativa.—Videtur quod in dæmonibus non sit prælatio.

1. Dæmones totaliter á justitia ceciderunt. Ergo in dæmonibus nulla est prælatio. Conseq. prob., quia omnis prælatio est secundum aliquem ordinem justitiæ.

2. Ubi est prælatio, ibi est obedientia, et subjectio. Sed in dæmonibus nulla est obedientia. Ergo in dæmonibus non est prælatio.

Minor prob. Obedientia et subjectio non possunt esse sine concordia. Sed in dæmonibus nulla est concordia, juxta illud proverb. 13. *Inter superbos semper sunt jurgia*. Ergo nec est in eis aliqua obedientia, vel subjectio.

3. Si in dæmonibus est aliqua prælatio, aut hoc pertinet ad eorum naturam, aut ad culpam, aut ad pœnam. Sed nulum horum dici potest. Ergo in eis non est prælatio.

Minor quoad omnes partes prob. Non ad naturam, quia subjectio, et servitus non est ex natura, sed ex peccato consecuta.

Non ad culpam vel pœnam, quia tunc sequeretur, quod angeli superiores subjicerentur inferioribus, cum superiores magis quam inferiores peccaverint.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Glossa ad Corinth. 1. cap. 13. dicit, *quamdiu durat mundus, angeli angelis homines hominibus, et dæmones dæmonibus præsent.*

Determinatio.

CONCLUSIO. In dæmonibus est prælatio.

Prob. primo. Inter eos, quorum actiones sunt sibi invicem ordinatæ, est prælatio. Sed actiones dæmonum sic se habent quod actiones unius sunt subordinatæ actionibus alterius. Ergo inter eos est prælatio.

Maior prob., quia hoc ad rationem prælationis facit, ut actio subditi subdatur actioni prælati.

Minor. Quorum naturæ sunt subordinatæ, et actiones subordinantur. Sed

naturæ dæmonum, una alteri subordinatur, ut ex dictis patet. Ergo et eorum actiones adinvicem subordinantur, ita ut actio inferioris sit subordinata actioni superioris.

Maior hujus. Quia actio sequitur naturam rei. Et hoc patet etiam in corporibus inferioribus, et superioribus: quia enim corpora inferiora naturali ordine sunt infra corpora cælestia, actiones et motus eorum subduntur actionibus et motibus corporum cælestium.

Secundo prob. concl., quia divina sapientia, quæ attingit á fine usque ad finem fortiter, et disponit omnia suaviter, nihil inordinatum relinquit.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod prælatio dæmonum non fundatur super eorum justitia, sed super justitia Dei cuncta ordinantis.

Ad 2. Neg. minor. Ad cujus probationem neg. minor. Et ad probationem dicitur, quod inter dæmones est concordia quædam non quidem ex amicitia, sed ex nequitia proveniens.

Ad 3. Neg. minor. Prælatio enim est ex natura, quia angeli non sunt æquales secundum naturam, sicut homines sunt; quod autem sint prælati et subditi, est etiam ex culpa et pœna. Nec per hoc sequitur quod maiores subdantur inferioribus, quia præesse in malis, miserabilius est, quam subesse.

ARTICULUS III.

Utrum in dæmonibus sit illuminatio.

Pro affirmativa. = Videtur quod in dæmonibus sit illuminatio.

1. Unus dæmon potest alteri manifestare veritatem. Ergo unus potest alium illuminare. Antec. prob., quia superiores dæmones magis acumine naturalis scientiæ vigent. Conseq., quia illuminatio consistit in manifestatione veritatis.

2. Superiores dæmones magis abundant in participatione luminis naturalis. Ergo videtur quod superiores dæmones possint illuminare inferiores.

Conseq. prob. á simili. Quia corpus, quod superabundat lumine, potest illuminare corpus quod in lumine deficit, ut sol illuminat lunam.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dæmonibus non convenit purgare. Ergo nec illuminare. Antec. *Ab immundo quis mundabitur.* Eccles. 34.

Conseq. Quia illuminatio est cum purgatione et perfectione.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. In dæmonibus non potest esse illuminatio proprie.

Prob. Ubi est illuminatio proprie, ibi est manifestatio veritatis in ordine ad Deum. Sed in dæmonibus non est manifestatio veritatis in ordine ad Deum. Ergo in dæmonibus non est proprie illuminatio.

Maior, quia illuminatio proprie dicta est manifestatio veritatis in ordine ad Deum, ut dictum est quæst. 104.

Minor, quia perversitas dæmonum non habet ut unus alium in Deum ordinet, sed potius ut ab ordine divino abducatur.

2.^a CONCLUSIO. Unus angelus potest alium illuminare improprie, quatenus illuminatio dicit manifestationem voluntarii conceptus, scilicet per locutionem.

Prob. Quia unus dæmon potest aliis proprium conceptum per modum locutionis manifestare.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod non quælibet manifestatio veritatis est illuminatio, sed tantummodo manifestatio per ordinem ad Deum, ut dictum est.

Ad 2. Neg. conseq. Illuminatio enim non est de his, quæ naturaliter angeli cognoscunt, sed de supernaturalibus: omnes enim in principio suæ creationis naturalia perfecte cognoverunt. Unde non est similis ratio de sole, et luna, quia luna habet lumen á sole, et non á se, angeli autem omnes ab initio acceperunt

perfectam cognitionem rerum naturalium.

ARTICULUS IV.

Utrum boni angeli habeant prælationem super malos.

Pro negativa. == Videtur quod angeli boni non habeant prælationem super malos.

1. Mali angeli non illuminantur á bonis. Ergo boni non sunt prælati super malos. Antec. prob., quia mali angeli sunt tenebræ. Conseq., quia prælatio angelorum præcipue attenditur secundum illuminationes.

2. Si angeli boni sunt prælati super malos. Ergo videtur, quod in eis sit maxima negligentia.

Conseq. prob. Ad negligentiam præsentis pertinere videntur ea, quæ per subditos male fiunt. Sed mali angeli multa mala faciunt. Ergo si boni ipsis præessent, eorum negligentiam imputarentur eorum mala.

3. Angeli inferiores non possunt habere prælationem super superiores. Sed multi dæmones sunt superiores multis angelis bonis. Ergo boni angeli non habent prælationem super malos. Maior, quia prælatio angelorum sequitur naturæ ordinem, ita ut natura superiores cæteris sunt prælati. Minor, quia dæmones de singulis ordinibus ceciderunt, ut communiter dicitur.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit 3. de Trinit. cap. 4. quod *Spiritus vitæ desertor, atque peccator regitur per Spiritum vitæ rationalem primum, et justum.*

Et Gregorius 34. in Evang. dicit quod *potestates sunt angeli, quorum ditioni virtutes adversæ subjectæ sunt.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Boni angeli malis sunt prælati, et eos regunt.

Prob. Creaturæ, quæ sunt Deo propinquiores, habent prælationem super alias, et eas regunt. Sed angeli boni

sunt creaturæ Deo propinquissimæ, mali autem á Deo maxime distant. Ergo habent prælationem super malos, et eos regunt.

Maiores prob. quia totus ordo prælationis est originaliter in Deo, et á creaturis participatur, secundum quod Deo magis appropinquant. Unde quæ sunt propinquiores Deo, habent super alias influentiam. Minor, quia sancti angeli Deo fruuntur, qua propinquitate dæmones carent.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec. quod sancti angeli multa revelant malis de divinis mysteriis, cum id iustitia divina exigit, ut per dæmones aliqua fiant, vel ad punitionem malorum, vel bonorum exercitium, quæ revelationes ex parte bonorum angelorum illuminationes sunt, quia has revelationes in Deum ordinant, ex parte tamen dæmonum illuminatio-

nes non sunt, quia non ordinant ipsas in Deum, sed in expletionem propriæ iniquitatis. Igitur angeli boni malos illuminant, quantum est ex parte ipsorum bonorum, et hoc ad prælationem sufficit.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod sicut divinæ sapientiæ nulla attribuitur negligentia ex hoc, quod mala permittit fieri per malos homines vel angelos, quia inde bona elicit: sic nec aliqua negligencia erit attribuenda bonis angelis, qui sunt hujus divinæ sapientiæ ministri, per hoc, quod non cohibent malos angelos totaliter á nocendo.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod angeli boni inferiores secundum naturam aliis quibus dæmonibus, illis præsent, quia virtus divinæ iustitiæ cui angeli boni inhaerent, potior est, quam virtus naturalis angelorum.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED 109.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primò*: quomodo per rationem ostendas, et in recto sensu intelligas merito esse dictum á scripturis, et quod in angelis malis sunt ordines, et quod ibi non sunt. *Primum* dixerunt Ephes. 6. «est nobis colluctatio adversus principes et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in cœlestibus.» Ista Apostolus dicit de dæmonibus, adversus quos nobis colluctatio est. Cum ergo ipsos nominibus ordinum designet, puta principum, id est, archangelorum, et potestatum, patet, quod in ipsis ordines esse dicit. Item Ro. 8. «Certus sum, quod neque mors, neque vita, neque angeli, neque principatus, neque virtutes, neque, etc. poterit nos separare á charitate Dei, quæ est in Christo Jesu Domino nostro.» Et qui sunt illi *angeli*, qui *principatus*, quæ *virtutes*, de quibus ait hæc Apostolus? Non utique sancti angeli, principatus, sanctæque cœlorum virtutes. Absid enim, ut ipsi nitantur, vel niti possint aliquando, ut ibi insinuat, ad separandum nos á charitate Dei. Loquitur ergo ibi de dæmonibus; in quibus ordines ponit angelorum principatum, virtutum. Item Ezech. 28. Tu Cherub extentus, et protegens, et posui te in monte sancto Dei. In medio, etc. repleta sunt interiora tua iniquitate, et peccasti, et eieci te de monte sancto Dei, et perdidisti te, ó Cherub, de medio lapidum ignitorum.» Ecce ergo sex ordines in dæmonibus á scripturis expressi, *Cherubin, principatus, potestates, virtutes, angeli, archangeli*. Nam *arjón* dicitur princeps, et ideo Apostolum ad Ephes. diximus denotasse *Archangelos* per *ly principes* cum de spiritibus immundis loqueretur. *Secundum* autem in principio appendicis positum scripturæ dixerunt Job. 10. «terram tenebrosam, et opertam mortis caligine, terram miseriæ, et tenebrarum, ubi umbra mortis, et nullus ordo. sed sempiternus horror inhabitat.» En descriptio inferni damnatorum, in quo et consequenter dæmo-

nibus ibi commorantibus, nullum esse ordinem testantur. *Secundo* habes: quomodo per rationem prædictas scripturas, pro quanto utrumque præmissorum concludunt, et intelligas, et concordare declares, et probes. *Tertio* vides: quomodo ex his, similibusque locis vicissim Angelica doctrina præsentis, etc.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis in sensu dictum fuisse, quod in dæmonibus est prælatio. Hoc autem intelligi datur tunc, quando legis Matth. 9. “In principe dæmoniorum eiecit dæmones. Item 12. hic non eiecit dæmones, nisi in Beelzebub principe dæmoniorum. Item Marc. 3. et Luc. 10.” Quamvis enim falsissimum sit, quod Christus dominus, ut ipse inibi quatuor rationibus efficacissime probat, in principe dæmoniorum eieceret dæmonia, tamen verum est, quod ibi subintelligitur, quod scilicet in dæmonibus sit aliquis aliorum princeps. Hoc enim non tantum Christus non negavit, sed et se affirmare insinuavit, dum Satanæ regnum in dæmonibus reperiri contra Phariseos ibi arguendo supposuit. Idem intelligi datur ab Apoc. 12. “Draco pugnabat, et angeli ejus. Item Matth. 25. qui paratus est diabolo et angelis ejus.” Nam hi vocantur angeli draconis, et diaboli, qui ei, tamquam principi, subjecti sunt, atque ministrant. *Secundo* habes: quomodo præmissas auctoritates cum similibus, pro quanto prælationem ponunt in dæmonibus, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, illuminationem in dæmonibus merito negari virtualiter á scripturis. Hoc autem faciunt, quotiescumque affirmant, quod dæmones sunt tenebræ. Ut est illud Ephes. 6. *Rectores tenebrarum*. Vide. Non tantum sunt tenebrarum, idest, inter quascumque tenebras primatum tenentes. Item secundæ Cor. sexto. *Quæ societas luce ad tenebras?* Ubi Apostolus per tenebras intelligit dæmonem sicut per lucem Christum. Unde mox, quasi ad maiorem hujus veri confirmationem, replicans ait: *Quæ conventio Christi ad Belial?* Hinc etiam peccata dicuntur opera tenebrarum, *Roman. decimotertio*, quia á dæmone hominibus suggeruntur, vel quia ipse primo peccavit, vel quia faciunt, peccantes esse filios diaboli, *Joan. octavo*, ipsum tamquam patrem in hoc imitantes, vel propter hæc omnia simul. Item Tob. quarto, *elemosyna non patietur animam ire in tenebras*. Et ecce: Tobias infernum dæmonum vocat tenebras, quasi ab ejus habitatoribus qui principaliter dæmones sunt, faciens loci denominationem. Ad hoc significandum adduci non incongrue potest et illud Job decimo: *Terram miseræ, et tenebrarum*, ubi ipse quoque Job eandem loci infernalis denominationem facit. His ergo, aliisque hujusmodi auctoritatibus illuminationem in dæmonibus esse, negat scriptura. Ac is dicat: si dæmones sunt tenebræ, et plus horribiles, quam fuerint illæ in plagam Pharaonis illatæ, de quibus legitur Exod. decimo: “factæ sunt tenebræ horribiles in universa terra Ægypti, tribus diebus nemo vidit fratrem suum, nec movit se de loco, in quo erat, et de quibus præmissum fuit, quod esse debuerant tam densæ, ut palpari possent, quomodo in eis illuminatio esse potest? Item de hac re vide q. 64. art. 1. et 2. præcipue, quoniam inde multum pro præsentis negotio, si bene applices juvaberis. *Secundo* habes, quomodo per rationem scripturas prædictas, pro quanto illuminationem in dæmonibus negant esse, et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* vides, quomodo ex his, atque similibus vicissim Angelica hæc doctrina consolidetur, declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito á scripturis esse insinuat, et quidem á fortiori, quod angeli boni super malos angelos habent prælationem. Id autem sic insinuat tunc, quando 1. Cor. 10. dicitur: “An nescitis, quoniam angelos judicabimus?” Quasi dicat: Hoc est clarum, et ita, ut neminem vestrum latere deceat. *Angelos*, inquit, *judicabimus*. De angelis enim apostatis, secundum glossam, loquitur, qui condemnabuntur á sanctis hominibus, quorum virtute sunt victi. Præsentiam ergo habebunt, imo et habent nunc sancti super dæmones. licet, sint eis natura inferiores. Virtus enim divinæ justitiæ, cui inhaerent sancti homines est multo potior, quam virtus naturalis angelorum, maxime justitia destitutorum. Vi-

de *ad tertium*, et applica huic proposito. Nonne sancti etiam in vita illuserunt diabolo, et eorum quidam etiam visibiliter hunc tamquam sibiipsis subditum catenis vinxerunt, ad diversa loca traxerunt, eumque solo visu increpatorio territum fugaverunt? Lege sanctorum, puta *Bernardi Dominici, Martini*, similiumque, vitas, et quantam prælationem super malos angelos habuerint, videbis, idque intelligi voluisse psal. 103. "Draco iste, quem formasti ad illudendum ei," fateberis. Item insinuat hæc prælatio Luc. 10. "Ecce dedi vobis potestatem calcandi super serpentes, et scorpiones, et omnem virtutem inimici, et nihil vobis nocebit, verumtamen in hoc nolite gaudere, quia spiritus subjiuntur vobis." Hæc Christus dixit discipulis suis, qui et ei prædixerant, "Domine etiam dæmonia subjiuntur nobis in nomine tuo." A fortiori igitur, secundum scripturas, dæmonia subjiuntur bonis angelis, cum hi, ultra quod sunt boni, sint natura superiores hominibus. Item præsentia talis insinuat in Psal. 90. "Super aspidem, et basiliscum ambulabis, et conculcabis leonem, et draconem." Loquitur enim hic homini, et dicit, quod per custodiam bonorum angelorum, de quibus præmisserat *ly angelis suis Deus mandavit de te*, etc. homo ipse suppeditavit diabolum, hic per *aspidem, basiliscum, leonem, draconem*, jure designatum. Quod si homo bonorum angelorum præsidio munitus dæmonibus præsidet, super hos altior ambulat, hos malos superior juste conculcat, quanto magis angeli ipsi beati super dæmonia prælationem, præsentiam, regimen, obtinere dicendi sunt? Nam *propter quod unumquodque, et illud magis*, teste philosopho primo Posteriorum. *Secundo* habes: quomodo per rationes supradictas, similesque scripturas, pro quanto prælationem affirmant beatorum spirituum super apostatas, et intelligas, et declares, et probes.

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA,

DE PRÆSENTIA ANGELORUM SUPER CREATURAM CORPORALEM, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de præsentia angelorum super creaturam corporalem.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo, utrum creatura corporalis administraretur per angelos.

Secundo, utrum creatura corporalis obediat angelis ad nutum.

Tertio, utrum angeli sua virtute possint immediate movere corpora localiter.

Quarto, utrum angeli boni, vel mali possint facere miracula.

ARTICULUS I.

Utrum creatura corporalis administraretur per angelos.

Pro negativa. — Videtur quod creatura corporalis non administraretur per angelos.

1. Res, quæ habent determinatum modum operandi, non indigent guber-

nari ab aliquo præsentente. Sed res corporales habent determinatum modum operandi. Ergo res corporales non indigent angelorum gubernatione. Maior, quia ideo indigemus gubernari, ne aliter operemur, quam oporteat. Minor, quia res corporeæ habent determinatas actiones ex naturis sibi divinitus datis.

2. Inferiora in entibus gubernantur per superiora. Sed in corporibus quædam sunt inferiora, et quædam superiora. Ergo corpora inferiora gubernantur per superiora, et sic saltem corpora inferiora non administrantur per angelos.

3. Si res corporales administrarentur per angelos, sequeretur quod tot essent ordines angelorum, quot sunt species corporalium rerum, quod est contra prædicta, quæst. 108. art. 2. et 6. Ergo creatura corporalis non administratur per angelos.

Conseq. prob., quia diversi ordines angelorum distinguuntur secundum diversa officia, quæ multiplicarentur jux-

ta numerum specierum rerum corporali-
um, si eas administrarent.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit 3. de Trinit. cap. 4. quod
omnia corpora reguntur per spiritum
vitæ rationalem.

Et Greg. 4. lib. Dialog. cap. 4. di-
cit, quod in hoc mundo visibili, nihil
nisi per creaturam invisibilem disponi
potest.

Determinatio.

CONCLUSIO. Omnia corporalia regun-
tur per angelos.

Prob. primo. Potestas particularis gu-
bernatur, et regitur per potestatem uni-
versalem. Sed potestas corporali-um est
particularis, angelica vero est universa-
lis. Ergo potestas corporali-um per ange-
los gubernatur.

Maiores prob. In humanis, in quibus
hoc communiter invenitur, quod uni-
versalis potestas regit particularem, ut
potestas Ballivi per Regis potestatem
regitur. Et in angelis, in quibus dictum
est, quod illi, qui scientiam magis uni-
versalem habent, præsent inferioribus
qui minus universalem scientiam habent.

Minor prob., quia omnis corporalis
forma est individuata per materiam, et
determinata ad hic, et nunc. Formæ au-
tem immateriales sunt absolutæ, et ac-
tu intelligibiles.

Secundo prob. concl., quia hoc non
solum á sanctis doctoribus ponitur, sed
etiam á philosophis omnibus, qui incor-
poreas substantias posuerunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod res
corporales habent quidem determinatas
actiones, sed has actiones non exercent
nisi secundum quod moventur, quia pro-
prium corporis est, quod non agat, nisi
per motum; et ideo oportet quod crea-
tura corporalis á spirituali moveatur.

Ad 2. Dicitur, quod ratio illa procedit
secundum Aristotelis opinionem lib.
22. Met. tex. 44. qui posuit quod subs-

stantiæ spirituales, quarum numerum ex
numero corporum cælestium conatus est
venari, non haberent aliquam actionem
immediate se extendentem ad inferiora,
sed solum ad cælestia corpora. Non au-
tem valet secundum nos, qui ponimus
multa immediate fieri per angelos in
corporibus inferioribus: et propterea ne-
cesse est dicere, quod angeli habent
præsentiam non solum super cælestia
corpora, sed etiam super hæc inferiora.

Ad formam igitur argumenti dicitur,
quod corpora inferiora reguntur á cor-
poribus superioribus, quoad naturales
eorum actiones; tamen quia in eis sunt
multa, quæ excedunt virtutem corpo-
rum superiorum, necesse est ponere,
quod á substantiis spiritualibus regan-
tur, et gubernentur.

Ad 3. Neg. consequ. Ad prob. dicitur,
quod ordines angelorum non distinguun-
tur secundum officia particularia, puta
gubernare hanc, vel illam corporali-um
speciem, sed secundum officia generalia,
ut superius dictum est. Angeli igitur
unius ordinis, scilicet virtutum, secun-
dum Gregorium hom. 34. in Evang. sunt
deputati á divina sapientia ad adminis-
trandum corporalia, et unus angelus po-
terit habere regimen unius, vel plurium
specierum, secundum quod divinæ sa-
pientiæ bonum videtur.

ARTICULUS II.

*Utrum materia corporalis obediat angeli,
ad nutum.*

Pro affirmativa. Videtur quod ma-
teria corporalis obediat angelis ad nutum.

1. Materia corporalis obedit ad nu-
tum conceptioni animæ. Ergo multo
magis obedit conceptioni angeli.

Antec. prob., quia corpus hominis ex
conceptione animæ immutatur ad calo-
rem, et frigus, et quandoque usque
ad sanitatem et ægitudinem. Conseq.
prob., quia maior est virtus angeli,
quam animæ.

2. Corpus sua virtute potest trans-
mutare materiam corporealem ad formam

aliquam: sicut cum ignis generat ignem: Ergo multo magis angelus sua virtute poterit materiam corporalem transmutare ad aliquam formam.

Conseq. prob., quidquid potest virtus inferior, potest et virtus superior. Sed virtus angeli est superior ipsa virtute corporali. Ergo quod potest virtus corporea, potest magis angelica.

3. In effectibus, qui dependent á causa principali et instrumento, semper invenitur aliquid, ad quod non potest virtus instrumenti, et hoc est á causa principali, et est præcipuum in effectui. Sed effectus, qui sunt in rebus corporeis, dependent ab angelis, sicut á causa principali, et ab ipsis corporibus, ut ab instrumento. Ergo in rebus corporalibus est aliquid quod est tantum ab angelis. Sed introductio substantialis formæ est præcipuus effectus. Ergo introductio formæ substantialis est ab angelis: et sic ei obedit materia ad nutum.

Maiores probatur, in naturalibus, et artificialibus. In naturalibus, quia digestio est ex virtute ignis. Sed quod generetur caro viva ex cibo, non est ex virtute ignis, sed animæ, quæ est principalis causa nutritionis. In artificialibus, quia scissio ligni est ex serra. Sed quod tandem fiat scamnum, est ex opere artificis, qui est principalis causa scissionis.

Minor prob., quia tota natura corporalis administratur per angelos, et cum instrumentum sit movens motum, videtur quod corporea se habeant ad angelos, sicut instrumentum ad causam principalem.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. de Trinit. cap. 8. dicit, quod non est putandum istis transgressoribus angelis ad nutum servire hanc visibilibus rerum materiam, sed soli Deo.

Determinatio.

Aliorum sententia.

Secundum Platonicos, quos et Avi-

cennas in hoc est secutus, necesse est dicere quod materia obediatur substantiis immaterialibus ad transmutationem formalem.

Quod sic ad eorum mentem ostenditur. Illis, qui formas in materia producant, obedit materia ad formalem transmutationem. Sed substantiæ immateriales producant formas in materia. Ergo substantiis spiritualibus obedit materia ad formationem.

Minor probatur, quia Plato posuit formas, quæ sunt in materia, causari ex immaterialibus formis: ponebat enim formas materiales esse participationes quasdam immaterialium formarum. Et Avicennas posuit omnes formas, quæ sunt in materia, procedere á conceptione intelligentiæ, et quod agentia corporalia sint solum disponentia ad formas.

Deceptionis ipsorum radix.

Decepti sunt autem sic opinantes, quia existimaverunt formam esse aliquid per se factum. Si enim hoc verum esset, tunc profecto ipsi verum dixissent: si enim formæ per se fierent, necesse esset ut fierent á formis simplicibus in materia, et tunc oporteret, quod materia obediret substantiis separatis ad receptionem formarum.

Reprobatio.

Sed hoc est falsum. Nam formæ non per se fiunt, sed solum composita, ut Philosophus dicit 7. Metaph. text. 26. et sequentibus, quod ostenditur hac ratione. Illud proprie fit, quod proprie est; fieri enim est via ad esse. Sed solum compositum proprie est; forma enim non dicitur ens, quasi ipsa sit, sed quia ea aliquid est. Ergo compositum est quod proprie fit, et non forma, et ex hoc ruit Platoniorum et Avicennæ sententia.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Materia corporalis non obedit angelis immediate ad transmutationem formalem, sed solum Deo, et corporali agenti.

Prob. Ei obedit materia corporalis ad

formalem transmutationem, qui potest materiale compositum producere. Sed substantiæ separatæ non possunt producere compositum materiale immediate sed hoc est solius Dei, vel corporalis agentis. Ergo eis non obedit materia ad transmutationem formalem immediate. Maior, quia tunc materia formatur, quando fit compositum.

Minor, quia simile non fit, nisi á simili sicut est corporale agens: vel á continente eminenter ipsum compositum, ut est Deus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod quamvis angelus sit maioris virtutis quam anima, tamen anima est corporis forma, et ideo potest in corpore, cui est conjuncta, id, quod angelus non potest. Unde non est mirum, si formaliter transmutatur ex conceptione ipsius, præsertim cum motus sensitivi appetitus, qui fit cum quadam transmutatione corporali, subdatur imperio rationis. Angelus autem non sic se habet ad corpora naturalia, unde ratio non sequitur.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod id, quod potest virtus inferior potest et superior non eodem, sed excellentiori modo: sicut intellectus cognoscit sensibilia excellentiori modo quam sensus. Et sic angelus excellentiori modo transmutat materiam corporealem, quam agentia corporalia, scilicet movendo ipsa agentia corporalia tamquam causa superior.

Ad 3. Conceditur quod in rebus corporalibus sit aliquid, ad quod virtus corporea non sufficit, tamen negatur ex hoc sequi quod materia angelis obediât ad nutum. Sicut nec carnes obediunt quo ad nutum, ex hoc quod aliquo peculiari modo ex arte eas accommodat. Negatur etiam quod introductio formæ substantialis in materia sit supra vires corporis agentis; immo hoc est sibi proprium utpote producenti sibi simile.

ARTICULUS III.

Utrum corpora obediât angelis ad motum localem.

Pro negativa. = Videtur quod corpora non obediât angeli ad motum localem.

1. Angeli non causant formas corporum naturalium. Ergo neque possunt causare in corporibus motum localem.

Conseq. prob., quia motus localis corporum naturalium sequitur formas eorum, et causatur á causante formas.

2. Angeli non possunt causare alios motus, transmutando materiam formaliter. Ergo nec possunt causare localem motum.

Conseq. prob., quia motus localis est primus motuum, ut probatur 8. Phys. tex. 54. et sequentibus.

3. Quæ non habent in se aliquod principium vitæ, non possunt obedire angelis ad motum localem. Sed corpora naturalia non habent in se aliquod principium vitæ. Ergo non obediunt angelis ad motum localem.

Maior prob., quia membra corporalia obediunt conceptioni animæ ad motum localem, inquantum habent in seipsis aliquod principium vitæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Angeli adhibent aliqua semina corporalia ad aliquos effectus producendos secundum August. 3. de Trin. cap. 8. Sed hoc non possunt facere nisi per localem motum. Ergo corpora obediunt eis ad localem motum.

Determinatio.

CONCLUSIO. Natura corporalis nata est moveri immediate á naturâ spirituali secundum locum.

Prob. primo. Natura superior secundum suum infimum attingit naturam inferiorem secundum ipsius inferioris supremum. Sed natura corporalis est infra naturam angelicam. Ergo natura angelica secundum suum infimum attingit creaturam corporealem, secundum ipsius

supremum. Sed inter omnes motus corporeos, motus localis est perfectissimus et supremus. Ergo creatura corporalis nata est ab angelis localiter moveri.

Maior prob., quia Dionys. dicit 7. cap. de div. nom. quod *divina sapientia coniungit fines primorum, principiis secundorum.*

Subsumptum prob. 8. Phys. tex. 57. per hoc, quia mobile secundum locum non est in potentia ad aliquod intrinsecum, inquantum huiusmodi; sed solum ad aliquod extrinsecum, scilicet ad locum.

Secundo prob. concl., quia philosophi posuerunt suprema corpora moveri localiter à spiritualibus substantiis.

Tertio prob., quia anima nostra movetur primo et principaliter corpus locali motu.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia, ad probationem dicitur, quod non omnes motus locales corporum consequuntur formam rei, quæ localiter movetur: sed quidam sunt ab extrinseco movente, sicut in aquis, ultra localem motum deorsum, qui consequitur formam gravis, est motus fluxus, et refluxus, qui est à virtute lunæ. Sunt igitur in creaturis corporeis aliqui motus consequentes virtutem substantiarum spiritualium.

Ad 2. Dicitur, quod angeli non possunt causare alios motus corporales immediate: possunt tamen eos causare mediate. Causando enim motum localem tamquam priorem, per eum causare possunt alios motus, adhibendo, scilicet, agentia corporalia ad huiusmodi effectus producendos: sicut faber adhibet ignem ad emolitionem ferri.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod non est eadem ratio de anima, et angelo. Anima enim habet virtutem contractam taliter, ut non possit movere localiter immediate nisi corpus vivum, et per ipsum potest movere alia. Angeli autem virtus non est ad hoc coarctata, et

ideo potest movere corpora non conjuncta sibi, nec habentia vitam.

ARTICULUS IV.

Utrum angeli possint facere miracula.

Pro affirmativa. — Videtur quod angeli possint facere miracula.

1. Greg. dicit in Homilia. 25. Quod virtutes vocantur illi Spiritus, per quos signa, et mirabilia frequentius fiunt.

2. Dæmones possunt facere miracula. Ergo multo magis angeli boni.

Antec. prob., quia Aug. dicit in lib. 83. Qq. quæst. 79. Quod *magi faciunt miracula, per hoc quod à dæmonibus exaudiuntur, et per privatos cum eis contractus.* Ergo dæmones ad magorum requisitionem miracula facere possunt.

3. Spirituales potestates possunt facere aliqua in his inferioribus, absque ordine naturalis causæ. Ergo possunt facere miracula.

Antec. patet ex Aug. loco citato in præcedenti argumento.

Conseq. prop., quia miraculum est, quod fit præter ordinem causæ naturalis, ut quando quis non per operationem naturæ à febris sanatur.

4. Qui potest operari in corporalibus præter ordinem corporalium agentium, potest miracula facere. Sed angeli possunt operari præter ordinem corporalium agentium. Ergo angeli possunt facere miracula.

Maior. Quia hoc est miracula facere, operari scilicet præter ordinem corporalium agentium.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In psal. 135. dicitur, *qui facit mirabilia solus.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Solus Deus potest miracula facere.

Prob. Ille, qui solus operari potest præter ordinem totius naturæ creatæ, potest miracula facere. Sed solus Deus potest operari præter ordinem totius

naturæ creatæ. Ergo solus Deus potest miracula facere.

Maior prob. Quia ad rationem miraculi non sufficit ut fiat præter ordinem naturæ particularis; tunc enim, qui projicit sursum lapidem, miraculum faceret, cum motus sursum sit præter ordinem naturæ lapidis; sed ad rationem miraculi requiritur, ut sit præter ordinem totius naturæ creatæ.

Minor prob., quia sive angelus, sive quæcumque alia creatura, non potest operari propriæ virtute, nisi secundum ordinem creatæ naturæ, ut de se est manifestum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod per virtutes fiunt miracula ministerialiter, ut erit in ultima resurrectione, colligendo pulveres. Vel ideo miracula per eos fiunt, quia Deus eorum exaudit desiderium, secun-

dum quem modum etiam sancti homines miracula facere dicuntur, quatenus Deus ad preces ipsorum miracula facit.

Ad 2. Dicitur, quod dæmones non faciunt miracula simpliciter, sed solum sua virtute naturalia aliqua faciunt, quæ (quia eorum causas ignoramus) apud nos, sed non simpliciter, miracula dici possunt.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod spirituales potestates possunt facere ea, quæ visibiliter sunt in hoc mundo, adhibendo corporalia semina per motum localem.

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod angeli possunt aliquid facere, præter ordinem naturæ corporalis, non tamen possunt aliquid facere, præter ordinem totius creaturæ, quod exigitur ad rationem miraculi.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 110.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Sanctos Doctores, de quibus in fine corporis, merito sensisse, quod creatura corporalis administratur per angelos. Licet autem his verbis formaliter usi non sint semper, tamen sententialiter sic, et quidem scripturam sacram interpretantes, dixerunt. Quid SS. August. et Greg. de hoc dixerint, vide in *argumento sed contra*. Quid alii, per te invenies. Nam, ut alias diximus, sufficit pro intento occurrente firmare vias nostras vel scripturis sacris, vel sanctis conciliis, ad obstruendum *os loquentium iniqua*. *Secundo* consequenter habes: quod non est tutum sentire contra hujus articuli decisionem. Nam sanctis Patribus dissentire, à conciliis prohibitum est. A *Lateranensi* quidem sub *Leo. X.* Sess. 11. sic: "Mandamus omnibus, qui hoc onus sustinent, quique in futurum sustinebunt," de prædicatoribus loquitur, "ut Evangelicam veritatem, et sanctam scripturam juxta declarationem, et interpretationem doctorum, quos ecclesia, vel usus diuturnus approbavit, legendosque hactenus recepit, et in posterum recipiet, prædicent, et explanent, nec quicquam ejus proprio sensui contrarium, vel dissonum adjiciant, sed illis semper insistant, quæ ab ipsius sacræ scripturæ verbis rite, ac sane et præfatorum doctorum interpretationibus intellectis non discordant." Item à Papa *Martino I.* in epist. synodica, sic: "State ergo vos dilectissimi super vias et videte et interrogate de semitis Domini antiquis, et videte, quæ est via bona SS. Patrum, et ambulate in ea, et invenietis requiem animabus vestris." Item à *Cyrillo* in defensione dogmatum catholicorum, potest dici à Concilio *Ephesino primo*, cum talis defensio et inserta sit ibi, et à Concilio ipso approbetur, sic: "Omnes quibus integrum cor est, SS. Patrum sententias sequi non detrectant. Quia et ipsi Apostolica, et Evangelica traditione suam mentem impleverint, et ex sacris scripturis sermonem in fide rectum, ac inculpatum prænunciarint, mundi fuere luminaria sermonem vitæ

continentia.» Item á Concilio *Constant.* 6. can. 19. “Non transgradientes jam positos terminos, vel divinorum patrum traditionem. Sed et si ad scripturam pertinens controversia aliqua, excitata fuerit ne eam aliter interpretentur, quam quomodo *Ecclesiæ* luminaria, et doctores suis scriptis exposuerunt. Et majorem ex his laudem assequuntur, quam, si quæ á se dicunt, componant, ne dum quandoque ad id hæsitant, ab eo, quod convenit, excident.» Item á Concil. *Eph.* 1. adducente *Cyrillum*, confession. 5. sic. “Sequimur autem ubique SS. Patrum confessiones, et dogmata, recte, et indeclinabiliter discutiendo, quæ ab eis dicta sunt.» Per quæ verba proponit nobis exemplar, quod semper consequamur. Item ab ipsomet confessi. 6. loquente in persona propria sic. “Erit vero hoc, et valde recte, si SS. Patrum legentes libros magni eos estimare festinemus, et probantes nosmetipsos, si sumus in fide, secundum quod scriptum est, illorum rectis, et irreprehensibilibus institutis intellectus nostros optime conjugamus.» Item á Concilio *Triden.* sess. 4. Decr. 2. Canon. 1. *Præterea ad coercenda petulantia ingenia.* etc. ut alibi q. 1. art. 1. appen. adductum est. Cæterum, quanti nobis facienda sit auctoritas SS. Patrum, patet exemplo canonum Concilii *Lateranensis* sub prædicto Papa *Martino*: Canones enim duodecim sic ibi incipiunt: “Si quis secundum sanctos Patres non confitetur, etc. condemnatus sit.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *quorundam* innominatorum credentium, quod aliquæ mulieres virtute daemonum mutantur realiter in gatas, aves, canes, lepores, viperas, vel in aliquid hujusmodi, aut quod aliqua alia persona, vel creatura virtute angelorum, immo cujuscumque, præter Deum, possit mutari in aliam substantiam. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas hanc merito fuisse damnatam á concilio *Acquirensi*, ut recitatur in decretis 26. q. 5, *Episcopi*. Ibi enim dicitur. “Omnibus itaque publice annunciandum est, quod qui talia credit, et his similia, fidem perdit. Et qui rectam fidem non habet, hic non est ejus, sed illius, in quem credit. De Domino nostro scriptum est, omnia per ipsum facta sunt, etc. Quisquis ergo credit, posse fieri aliquam creaturam, vel in melius, vel in deterius immutari, vel transformari in aliam speciem, vel in aliam similitudinem, nisi ab ipso creatore, qui omnia fecit, et per quem omnia facta sunt procul dubio infidelis est, et pagano deterior.» Item merito damnatam á D. Augustino, in 1. de civ. Dei. “In gentilium libris legitur, quod quædam maga Circe socios Ulyssis mutaverit in bestias. Legitur etiam de sacrificio, quod Arcades Deo suo Liæo immolabant, ex quo quicumque sumerent, in bestiarum formas converterentur. Sed hæc omnia magicis præstigiis potius fingebantur, quam rerum veritate complerentur. Ut ergo ipsi errores ignorantibus manifesti fiant, etc.» Quæ videas tu cum toto capitulo incipiente; *Nec mirum*. Recitatur et hoc in decretis 26. q. 5. *Tertio* habes: quomodo per rationem ostendas, philosophum merito sensisse virtualiter, quod materia corporalis non obedit ad nutum angelis. Sic autem hoc sensit tunc quando 8. *Metaph. text.*

8. et 1. 7. text. 26. 27. 32. dixit, quod formæ substantiales corporales causantur á composito simili in specie per eductionem de potentia materiæ. Per hoc enim innuit Philosophus, quod angeli, qui neque compositi sunt illa compositione, de qua ibi, neque his materialibus sunt similes in specie, non possunt reducere materiam in actum formæ substantialis, quod est materiam non obedire angelis ad nutum. Vide etiam q. 114. ar. 4. *ad secundum*. Quarto habes: quomodo per rationem concilium, et Philosophum, pro quanto materiam corporalem innuit non obedire angelis ad nutum, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito philosophum in 8. *ph. cum a. text.* 54. usque ad 60. statuisset, motum localem esse primum omnium motuum, sanxisse, angelos, quos ipse motorem primum, quandoque vero substantias separatas appellat, movere localiter circulo corpus celeste. *Secundo* habes: quomodo per rationem in ad *secundum* tactam intelligere possis, quod Magi Pharaonis, *Erod.* 7. 8. virtute daemonum veros dracones, sanguinem, ranasque produxerunt, et tamen

vera miracula non fecerunt. Mediante siquidem motu locali hominibus fere tunc imperceptibili potuerunt semina adhibendo dæmones conjungere activa passivis, ut *Augustini* opinio est, et sic absque miraculo illa hominibus vere mira patrare. Forsan et Antichristus, de quo dicitur, quod veniet in signis mendacibus, 2. *Thessal.* 2. virtute dæmoniaca farinæ bujus miracula faciet, idest, vere quidem mira, sed tamen falsa miracula. Mitto aliam opinionem de magis Pharaonis, Antichristo, et similibus, quæ est, quod illa facta sunt præstigia quædam ita, quod nec vere mira, immo nec vere facta erant, neque erunt, sed solum hominibus sic apparentia, quoniam neque hic, neque alibi in summa ista expositorem scripturarum agere propositum mihi est, sed tantum relatore, et hoc, pro quanto ex articulis occurrentibus patrocinium in aliquo vero sensu recipere cognoscuntur. *Tertio* habes: quomodo per rationem philosophi, atque scripturæ præmissa loca, inquantum angelis corpora obedire dicunt quoad motum localem, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, jure dictum fuisse á *Psal.* 71. *Qui facit mirabilia magna solus.* Hoc est: Deus potest facere simpliciter mirabilia, seu miracula, et nullus alius á Deo mirabilia hæc facere potest. *Secundo* habes: quomodo per rationem et hanc, et similes scripturas intelligere, declarare valeas, et concordare cum illo *Jo.* 14. "Qui credit, opera, quæ ego facio, et ipse faciet, et majora horum faciet." Pro concordia namque dices, quod conclusio cum psalmo intelligitur de facere in virtute propria, et Evangelium de facere in virtute aliqua aliena. Unde in Evangel. subjungit Christus *ly quia ad patrem vado.* Quasi dicat. Ratio, quod vos facietis miracula, est mea pro vobis apud patrem secundum humanitatem oratio, ad quem vado, ut vultui-ejus assistam ad interpellandum pro vobis, *Heb.* 7. et 9. auctoritate igitur mea secundum divinitatem, qua ego cum patre exaudio meipsum secundum humanitatem, facietis illa opera miraculosa vos, qui *sine me nihil potestis facere*, *Jo.* 15. Unde et in li. 8. constitutionum apostolicarum á Papa *Clemente primo* editarum, hæc reponuntur in 1. tomo Conciliorum, c. 1. dicitur sic. "Quare nemo se efferat supra fratrem, quamvis propheta fuerit, et miraculorum effector, nam, si cui sæmel concessum est, ut non amplius numeretur inter infideles, superflua est ei reliqua omnis miraculorum facultas, nam, ut quisquis sit, ab amore proficiscitur, ut miracula efficiat, ab auctoris potestate, quorum primum nos ipsos respicit, alterum operantem Deum ob eas causas, quas antea diximus." Ne autem erres in sensu verborum illorum, scilicet "superflua est ei reliqua omnis miraculorum facultas," superius in eodem capitulo dicta attende, et secundum ea sensum tuum in bonum dirige. "Signa (inquit) non nobis fidelibus dantur, sed iis, qui de Græcorum, et Judæorum gente infideles sunt. Nulla enim nobis utilitas accedit, cum dæmones expelluntur, sed iis, qui ope Domini purgantur, quemadmodum quodam in loco ipse Dominus erudiens nos ostendit dicens: Nolite gaudere, quod spiritus vobis obediunt, sed gaudete, quod nomina vestra scripta sunt in cælo, quoniam illud ejus virtute fit, hoc nostra benevolentia, et studio, accedente scilicet ipsius auxilio. Non est ergo necessarium, ut omnes fideles dæmonia ejiciant, vel mortuos excitent, vel linguis loquantur novis, sed his tantum, cui charisma propter aliquam utilitatem concessum est, videlicet ad salutem infidelium, cum sæpe numero convincantur non sermonum demonstratione, sed prodigiorum affectione cum salute digni fuerint."

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA- PRIMA.

DE ACTIONE ANGELORUM IN HOMINES,
IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de actione angelorum in homines. Et primo quæritur, utrum possint eos immutare sua virtute naturali. *Secundo*, quomodo mittantur á Deo in ministerium hominum. *Tertio*, quomodo custodiant homines.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo, utrum angelus possit illuminare intellectum hominis.

Secundo, utrum possit immutare affectum ejus.

Tertio, utrum possit immutare imaginationem ejus.

Quarto, utrum possit immutare sensum ejus.

ARTICULUS I.

Utrum angelus possit illuminare hominem.

Pro negativa.—Videtur quod angelus non possit illuminare hominem.

1. Fides immediate est á Deo. Sed homo illuminatur per fidem. Ergo homo illuminatur immediate á Deo, et non ab angelo.

Maior, quia ad Ephes. 2. dicitur. *Gratia estis salvati per fidem, et hoc non ex vobis, donum enim Dei est.*

Minor. Quia Dionys. 2. cœlest. Hierar. attribuit illuminationem baptismo, qui est sacramentum fidei.

2. Homo illuminatur á Deo per naturalem rationem, et per opus suum, scilicet per creaturam, ut Glossa interlin. dicit ad Rom. 1. Sed tum ratio naturalis, tum creatura est á Deo immediate. Ergo angelus non illuminat hominem, sed solus Deus.

3. Quicumque illuminatur, cognoscit suam illuminationem. Sed homo non percipit se illuminari ab angelis. Ergo non illuminatur ab angelo.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionysius probat in 4. c. cœl. Hier.

ARTIC. VI.

quod *revelationes divinorum perveniunt ad homines, mediantibus angelis, ut supra dictum est q. 108.* Sed hujusmodi revelationes sunt illuminationes, ut supra dictum est q. 106. Ergo homines illuminantur per angelos.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Homines illuminantur per angelos.

Prob. Actionibus superiorum inferiora subduntur. Sed homines sunt inferiores ipsis angelis. Ergo homines per angelos illuminantur.

Maior quia hoc habet divinæ providentiæ ordo, et propterea, ut supra dictum est, angeli superiores illuminant inferiores.

2.^a CONCLUSIO. Modus utriusque illuminationis, qua scilicet angelus superior illuminat inferiorem, et qua angelus illuminat hominem, est aliquo modo similis, et aliquo modo dissimilis.

Declaratur: illuminatio enim quæ est divinæ veritatis manifestatio, attenditur secundum duo. Primo, secundum quod intellectus inferior confortatur per actionem intellectus superioris. Secundo, ex parte objecti, quatenus scilicet species intelligibiles, quæ sunt in intellectu superioris, ita accomodantur et dividuntur, ut ab intellectu inferiori percipi possint.

Conveniunt igitur illuminationes angeli ad angelum, et angeli ad hominem in duobus. Primo, in hoc quod sicut intellectus angeli inferioris confortatur per actionem angeli superioris, ita intellectus humanus confortatur per actionem angeli illuminantis. Secundo in hoc, quod sicut angelus superior distinguit et accomodat veritatem ab eo cognitam taliter, ut ab intellectu angeli illuminati percipi possit, ita angelus illuminans hominem, taliter accomodat, et disponit veritatem manifestandam, ut ab humano intellectu capi possit.

Diversæ autem sunt istæ illuminationes in uno scilicet in hoc, quod angelus

illuminans angelum, quamvis distinguat et accomodet veritatem, alteri angelo manifestandam taliter, ut ab inferioris angeli intellectu capi possit, tamen proponit solum nudam intelligibilem veritatem, licet distinctam, et quodammodo particularizatam. Angelus tamen illuminans hominem non potest proponere simplicem intelligibilem veritatem, sed vestit quodammodo eam sensibilibus figuris et similitudinibus, ut sic eam homo percipiat. Et ratio est, quia humanus intellectus non potest capere intelligibilem veritatem in sua nuditate, cum ei con- naturale sit intelligere per rerum sensibilibus similitudines, ut Dionys. dicit. 1. cap. cœl. Hierarc. Impossibile est enim, inquit, nobis aliter lucere divinum radium, nisi varietate sacrorum velaminum circumvelatum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod fides, quoad infusionem habitus est à Deo immediate, potest tamen esse ab homine, et multo magis ab angelo, quatenus credibilia proponuntur ab eis.

Vel secundo dicitur ad minorem, quod illuminatio est non solum de credendis, sed etiam de agendis, et de his homines ab angelis immediate illuminantur.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod quamvis potentia intellectiva, et creaturæ aliæ sint à Deo immediate, tamen per angelos potest confortari intellectus, ut melius ex creaturis in Dei, et divinarum cognitionem ascendere possit.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod operatio intellectualis, et illuminatio possunt dupliciter considerari. Uno modo ex parte principii; alio modo ex parte rei intellectæ. Ex parte rei intellectæ omnis qui intelligit, et illuminatur, intelligit se intelligere et illuminari. Sed ex parte principii secus est. Non enim omnis qui intelligit, cognoscit intellectum intelligentem. Unde non est necesse, ut quicumque illuminatur ab angelo, intelligat se ab angelo illuminari.

TOM. II.

Utrum angeli possint immutare voluntatem hominis.

Pro affirmativa.—Videtur quod angeli possint immutare, voluntatem hominis.

1. Qui possunt vitia nostra urere et delere, possunt voluntatem immutare. Sed angeli urunt nostra vitia, ut dicit Glossa ad hæbreos 1. super illa verba, *qui facit angelos suos spiritus*, etc. dicit enim *ignis sunt, dum spiritu servant et vitia nostra urunt*. Ergo possunt angeli hominis voluntatem immutare. Maior, quia urere vitia, est voluntatem de malo in bonum mutare.

2. Potentes imitare in voluntatem nostram malas, vel bonas cogitationes, et eas incendere, possunt immutare voluntatem. Sed Dæmones sunt immissores malarum cogitationum, easque incendunt: et pari ratione angeli boni bonas possunt immittere cogitationes, easque fovere. Ergo angeli, tum mali tum boni, nostram voluntatem valent immutare.

Minor: est autoritas Bedæ dicentis *Diabolus non est immissor solum malarum cogitationum, sed etiam incensor*. Et Damas. lib. 2. c. 4. dicit, *omnis malitia, et immundæ passionis ex dæmonibus excogitata sunt, et immittere homini sunt concessa*.

3. Angelus medianibus phantasmatis potest immutare phantasiam, et intellectum illuminare, ut dictum est art. præced. Ergo mediante appetitu sensitivo poterit immutare voluntatem. Prob. consequ., quia sicut phantasia deservit intellectui, ita appetitus sensitivus deservit voluntati.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Immutare voluntatem est proprium Dei, juxta illud Proverb. 21. *Cor Regis in manu Domini*. Ergo angelus hoc non potest.

Distinctio. Voluntas potest dupliciter moveri. Uno modo, ab interiori, et hic motus voluntatis nihil aliud est, quam inclinatio voluntatis in rem volitam. Secundo, movetur voluntas ab exteriori, sed hoc exterius movens in voluntate angelica est unum tantum, scilicet bonum apprehensum per intellectum. In voluntate autem humana, hoc extrinsecum motivum est duplex, scilicet bonum apprehensum per intellectum, et passio appetitus sensitivi, sicut ex concupiscentia vel ira inclinatur voluntas ad aliquid volendum.

Unde humana voluntas tripliciter moveri potest, scilicet ab intrinseco et ab objecto apprehenso per intellectum, et á passione appetitus sensitivi.

1.^a CONCLUSIO. Voluntas hominis ab intus immutatur á solo Deo.

Prob. Solus Deus dat inclinationem voluntatis. Ergo solus Deus ipsam immutare potest, et hæc ratio patet ex qu. 106. art. 2.

Prob. conseq., quia ejusdem est dare inclinationem et eam movere.

2.^a CONCLUSIO. Solus Deus potest movere voluntatem ab extrinseco objective efficaciter.

3.^a CONCLUSIO. Angelus potest movere voluntatem objective per modum suadentis.

Utraque conclusio patet ex quæst. 106. art. 2.

4.^a CONCLUSIO. Angeli possunt voluntatem humanam movere ex parte passionum appetitus sensitivi.

Prob., quia angeli possunt concitare passiones hujusmodi.

5.^a CONCLUSIO. Angeli non movent voluntatem humanam mediantibus passionibus existentibus in appetitu sensitivo, necessario.

Prob. Quia voluntas semper remanet libera ad consentiendum, vel resistendum passionibus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod an-

geli dicuntur urere vitia, et inflammare ad virtutes, per modum persuadentis.

Ad 2. Dicitur etiam ad minorem, quod angeli mali malarum cōgitationum immissores dicuntur, non quidem eas causando, cum usus cogitativæ virtutis voluntati subiaceat, sed quia incitant per modum persuadentis ad appetendum. Angeli autem boni immittunt bonas cogitationes tantummodo, quia eorum ministerio procurantur. Nam immissio bonarum cogitationum principaliter est Dei munus.

Ad 3. Neg. conseq. Non enim est eadem ratio de intellectu et voluntate. Intellectus enim humanus secundum præsentem statum non potest intelligere, nisi convertendo se ad phantasmata. Voluntas autem potest velle aliquid ex judicio rationis, non sequendo appetitum sensitivum. Et propterea mediantibus phantasmatibus intellectus semper illuminatur per angelos. Non autem per appetitum sensitivum semper immutatur voluntas.

ARTICULUS III.

Utrum angelus possit immutare imaginationem hominis.

Pro negativa.—Videtur quod angelus non possit immutare imaginationem hominis.

1. *Phantasia est motus factus á sensu secundum actum*, ex 3. de anima text. 161. Ergo contra rationem phantasie, quæ est actus imaginativæ, est, ut ab angelo moveatur.

Conseq. prob., quia motus phantasia, si fiat ab angelo, non fit á sensu secundum actum.

2. Angelus non potest imprimere formas in materia sensibili, ut superius est probatum. Ergo multo minus potest imprimere formas in imaginatione et ipsam immutare.

Conseq. prob., quia formæ quæ sunt in imaginatione, cum sint spirituales, sunt nobiliores formis, quæ sunt in materia sensibili.

3. Angelus non potest misceri humane imaginationi, nec ipsa imaginatio capere potest intelligibilia, quæ angelus cognoscit. Ergo angelus non potest mutare imaginationem.

Conseq. prob., quia Aug. 12. super Genes. ad litt. cap. 13. dicit, quod imaginatio potest moveri ab alio spiritu, per hoc quod ei miscetur, et ostendit illi, quæ ipse spiritus novit.

4. Angelus bonus non potest esse causa deceptionis. Ergo non potest causare imaginariam visionem, immutando imaginationem.

Conseq. prob., quia in visione imaginaria homo adhæret similitudinibus rerum, quasi ipsis rebus quod est deceptio quædam, unde qui est causa imaginariæ visionis, est causa deceptionis.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ea quæ apparent in somnis, videntur imaginaria visione. Sed angeli revelant aliqua in somnis, ut patet Matth. 1 et 2. de angelo, qui Joseph in somnis apparuit. Ergo angelus potest imaginationem movere.

Determinatio.

CONCLUSIO. Angelus tam bonus quam malus, virtute suæ naturæ potest movere imaginationem hominis.

Prob. Illa quæ ex motu locali aliquorum corporum possunt causari, subsunt virtuti naturali angelorum. Sed apparitiones imaginariæ causantur interdum in nobis ex locali mutatione corporalium spirituum et humorum, et naturaliter, et voluntarie, ut Arist. ostendit libro de somno et vigilia c. 3. Ergo imaginatio potest ab angelis naturaliter immutari, quandoque cum alienatione à corporeis sensibus, et quandoque absque alienatione. Maior prob., quia natura corporalis obedit angelo ad motum localem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod principium phantasie est à sensu secundum actum. Non enim possumus

imaginari, quæ nullo modo sentimus, in totum vel in partem. Tamen potest imaginatio moveri ab extrinseco aliquo, ad hoc ut phantastici motus consurgant ex impressionibus interioribus conservatis, et sic immutatur ab angelo.

Ad 2. Dicitur ad conseq., quod angelus non movet imaginationem imprimendo aliquam formam, cum non posset facere, ut cæcus imaginaretur colores, quos nunquam vidit, sed hoc facit per motum localem humorum et spirituum, ut dictum est. Unde consequentia supponit unum falsum, scilicet quod non possit moveri imaginativa, nisi imprimendo formam.

Ad 3. Dicitur ad antec., quod angelus non potest immisceri imaginationi hominis, ita ut illa commistio sit secundum essentiam, potest tamen commisceri per effectum, quatenus ipsam movet. Cui etiam potest manifestare, quæ ipse novit: non tamen eodem modo.

Ad 4. Neg. Conseq. Ad prob. dicitur, quod angelus mutando imaginationem, numquam est causa deceptionis. Angelus enim causans aliquam imaginariam visionem, quandoque quidem simul intellectum illuminat, ut cognoscat quid per huiusmodi similitudines significetur: Et tunc nulla est deceptio. Quandoque vero per operationem angeli solummodo similitudines rerum apparent in imaginatione: nec tamen tunc causatur deceptio ab angelo, sed ex defectu intellectus eius, cui talia apparent: sicut nec Christus fuit causa deceptionis in hoc, quod multis turbis in parabolis proposuit, quod non exposuit eis.

ARTICULUS IV.

Utrum angelus possit immutare sensum humanum.

Pro negativa. — Videtur quod angelus non possit immutare sensum humanum.

1. Operatio vitæ non potest esse à principio extrinseco. Sed sensuum immutatio est operatio vitæ. Ergo non po-

test esse ab angelo, qui est principium extrinsecum.

2. Angelus non potest immutare virtutem nutritivam, sicut nec alias naturales formas. Ergo nec potest immutare virtutem sensitivam.

Conseq. prob., quia virtus sensitiva est nobilior, quam nutritiva.

3. Sensus naturaliter movetur á sensibili. Ergo angelus non potest immutare sensum.

Conseq. prob., quia angelus non potest immutare naturæ ordinem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Angeli, qui subverterunt Sodomam perculserunt Sodomitas cæcitate, vel auris, ut ostium domus invenire non possent, ut dicitur Gen. 19. et similiter legitur 4. Reg. 6. de Syris, quos Elisæus duxit in Samariam.

Determinatio.

Distinctio. Sensus dupliciter immutatur. Uno modo ab exteriori, sicut cum mutatur á sensibili; alio modo ab interiori, et hoc fit per immutationem vitalium spirituum vel humorum, ut fit in lingua infirmi, quæ, quia est plena cholericum humore, omnia sentit ut amara.

CONCLUSIO. Angelus potest sua naturali virtute immutare sensum exterius et interius.

Prob. Quia potest obicere sensui ali-

quod sensibile objectum, vel á natura formatum, vel de novo formandum, ut facit, quando corpus assumit, et exhibet se videndum. Et quia potest interius commovere spiritus et humores, ut dictum est art. præced. ex quibus sensus moventur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. dicitur, quod argumentum verum concludit, quoad hoc, scilicet quod sensuum immutatio necessario fit ab aliquo intrinseco principio, nec sine eo fieri possit. Cum hoc tamen stat, quod ab aliquo extrinseco agente moveri possit, per hoc quod illud principium intrinsecum sensationis, potest multipliciter movere, ut dictum est.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod angelus per commotionem spirituum et humorum potest aliquid operari ad immutandum actum potentiæ nutritivæ, et similiter potentiæ appetitivæ et sensitivæ, et cujuscumque potentiæ corporali organo utentis.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod angelus non potest aliquid facere præter ordinem totius creaturæ, sed præter ordinem alicujus particularis naturæ aliquid facere potest, cum tali ordini non subdatur, et hac ratione præter naturæ sensitivæ ordinem, cui ordini ipse angelus non subditur, ipsum sensum immutare potest.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 110.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam sacram merito insinuare, quod homines ab angelis illuminantur. Hoc autem et sæpius quidem insinuat, quando apparitiones factas ab ipsis ad homines, vel revelationes, vel hujusmodi narrat. Ut li. Tobie de Raphael archangelo, in Dan. 9. de angelo 70. hebdomadas ei declarante, et in multis aliis locis tum prophetarum, tum alibi. In signum hujus illuminationis internæ vel factæ ab ipso, vel fiendæ est, quod angelus bonus apparens exterius, ut plurimum apparere solet cum lumine juxta illud Act. 12. "Angelus Domini astitit, et lumen refulsit in habitaculo carceris." Et Lucæ 2. "Ecce angelus Domini juxta pastores illos, et claritas Dei circumfulsit illos," et in aliis hujusmodi locis. Nam, quæ fiunt ad extra in talibus apparitionibus, signa sunt eorum,

quæ intus efficiuntur. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissa scripturarum loca, pro quanto angelos illuminare hominem indicant, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem enerves errorem *Rabbi Moysis*, etc. ut patet *q. 105. ar. 4.* *Secundo* habes: quomodo, etc. ut ibi. *Tertio*, *quarto*, *quinto* habes: etc. ut ibi. Nota, quod scripturæ aliquid tamquam proprium Deo tribuere intendunt, dum affirmant, et quod *cor Regis in manu Dei est*, etc. Proverb. 20. et quod *Deus operaretur in nobis velle, et perficere*, Philip. 2. Consulas etiam *q. 106. ar. 2.* inde tibi pro isto loco juvamen aliquod relaturus. *Ultimo* vides: quomodo ex his vicissim Angelica consolidetur doctrina, et declaretur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito scripturam, et Concilium, et summum Pontificem insinuare, quod angelus immutare potest, ac de facto immutat imaginativam hominis. Scriptura quidem id insinuavit de bonis angelis, quando Mat. 1. 2. Jos. admonitum in somnis, et Magos ab angelo narrat, quando prophetam *Danielem* de bestiis ascendentibus é mari, de ventis quatuor pugnantibus, c. 7. et *Hieremiam* de virga vigilante, de olla succensa, c. 1. de ficul. c. 24. et *Isaiam* de Seraphim ad se volante, et calculo os suum tangente, c. 6. Quid? Pleni sunt prophetarum libri visionibus hujusmodi imaginariis, quæ juxta *Dion. 4. cæl. Hier.* veniunt ad homines mediantibus angelis, cum ipsæ sint quædam revelationes sic factæ rerum divinarum. Notabis autem in his visionibus, quod simul intellectus prophetæ sic videtis illuminabatur de veritate rei, quoniam ad hoc, quod quis propheta sit, intelligentia opus est in visione, *Dan. 10.* Consilium autem id insinuavit, quando Polychronium ipsum, act. 18. appellavit *infantis intelligentiæ delirum senem*. Nam infantium intelligentia, cum non, aut vix, transcendat imaginationem, dici solet illa, quæ judicii parum, vel nihil habet, id. quod phantasie divino lumini non innixæ familiare est. Infantilem ergo intelligentiam vocavi concilium imaginationem improbam hæretici. Papa vero *Greg. XI.* idipsum insinuavit, quando *Raymundum Lull.* á diabolo in specie crucifixi ei apparente turpiter delusum tamquam phlastasticum, et hæreticum, tractavit. De hoc enim Raymundo sic in directorio inquisitorum, 2. p. q. 9. legitur: "Postea Dominus Papa *Greg. XI.* in consistorio etiam de consilio fratrum interdixit, et condemnavit, doctrinam cujusdam Raymundi Lull. Catalani mercatoris, de civitate Majoricarum oriundi laici, phantastici, imperiti, qui quamplures libros ediderat in vulgari catalanico, quia totaliter grammaticam ignorabat. Quæ doctrina erat plurimum divulgata, quam creditur habuisse á diabolo, cum eam non habuerit ab homine, nec humano studio, nec á Deo, cum Deus non sit auctor, neque doctor hæresum, et errorum, licet ipse Raymundus asserat in libris suis, quod eam habuit in quodam monte á Christo, qui sibi (ut dixit) apparuit crucifixus, qui putatur fuisse diabolus et non Christus. Quæ doctrina duravit fere per 80. ann. quousque scilicet frater Nicolaus Eymerici ordinis Prædicatorum in dominio regis Aragoniæ Inquisitor hæreticæ pravitatis, ex certis causis habens eandem multum suspectam de hæretica pravitate illam multo cum labore transcussit et postea præsentavit prædicto D. Papæ *Greg. 20.* volumina, et causa commissa fuit Domino Cardenali Hostiensi, et de ejus mandato fuerunt per 20. et ultra magistros in Theologia diligenter examinata, et tandem de fratrum consilio, ut vere hæreticalia, condemnata, et tota doctrina generaliter interdicta, quæ continebat plusquam quingentos articulos erroneos." *Secundo* habes: quomodo per rationem omnia tria prædicta, scilicet sacram scripturam, concilium, Papam, pro quanto angelos posse immutare imaginationem hominis dicunt, et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* vides: quomodo ex his consolidetur vicissim Angelica conclusio præsens, et declaretur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito scriptura innuere, quod angelus potest immutare sensum hominis: Hoc autem facit *Gen. 19.* dicens: Ecce miserant manum viri, et introduxerunt ad se Loth, clausurunt ostium: et eos qui

foris erant, percusserunt cæcitate á minimo usque ad maximum, ita, ut ostium invenire non possent.» Hi enim viri erant Angeli: et cæcitas illa, qua homines foris existentes percusserunt, fuit acrisia: quæ est immutatio sensus faciens non videre, quod homo taliter percussus videre vult, etiam quod alia omnia videat. Ad quam immutationem insinuandam ait ibi: quod percussi sunt cæcitate *ita, ut ostium invenire non possent*. Quasi dicat apertius. Talis cæcitas non erat absolute cæcitas, qua nihil videtur: sed erat cæcitas respectiva ad ostium, quod invenire voluissent. Quia etiam non dicit scriptura, *ita, ut ostium videre non possent*; sed dicit, *ita, ut ostium invenire non possent*; crediderim, ipsam per hoc signare, quod non solum immutatus est visus, ut videre ostium non possent, sed etiam tactus, ut forsán quoque tangentes ostium, se illud tangere non sentirent, et sic ostium ipsum invenire non possent. Poterant namque, si visus tantum immutatus fuisset per illam cæcitatem, invenire, ut experientia docet de vere cæcis, et de nobis in nocte non videntibus, tactu mediante, ostium: et consequenter, cum nullo modo illud invenire possent, patet quod illa cæcitas, seu acrisia, fuit immutatio utriusque sensus: forsitan et sensus communis: quia tactum ostii non iudicabat esse ostii tactum, sed alicujus alterius rei. Item idipsum facit 4. Reg. 6. dicens: «Porro Helisæus oravit ad Dominum dicens: Percute obsecro gentem hanc cæcitate. Percussitque eos Dominus, ne viderent, juxta verbum Helisæi. Duxit ergo eos in Samariam.» Ex scriptura hoc licet non habeatur expresse, quod angeli istam immutationem sensus hominum illorum causaverint; non inconvenit tamen quod habeatur implicite. Dominus enim, quem pro cæcitate inferenda orabat Helisæus, exequitur per angelorum ministeria tale quid: immo secundum Greg. in 4. dial. c. 5. «in hoc mundo visibili nihil, nisi per creaturam invisibilem disponi potest.» Qualis autem, vel quanta fuerit hæc cæcitas vide Doctores: quoniam in proposito sufficit, quod ab angelo fuerit immutatio humani sensus. *Secundo* habes: quomodo per rationem excludas errorem *Georgianorum. Davidicorum, Andreæ Osiandri* (Prat. *Antidæmoniacy, Davidici*) dicentium; nullas esse incantationes, nullaque maleficia per dæmones concitata. Si enim per articulum præsentem potest angelus malus sensum humanum immutare: poterit utique et incantationes, et maleficia concitare, quandoquidem his connectitur sæpius humani sensus immutatio. *Tertio* habes: quomodo per rationem ostendas prædictum errorem merito profligari á Concilio *Ancyrano c. 24.* ubi maleficia, incantationes, illusionesve, seu alia id genus, á diabolo concitari insinuat, atque á sequela dæmoniorum circa hujusmodi homines arceat in hæc verba. «Episcopi, eorumque ministri studeant perniciosam, et á diabolo inventam maleficam artem, et sortilegam penitus ex parochiis suis eradicare, et ab ecclesia ejicere. (Et infra.) Sceleratæ quædam mulieres dæmonum illusionibus seductæ nocturnis horis cum Diana paganorum Dea, et innumera multitudine mulierum credunt se equitare super quasdam bestias, et multa terrarum spatia pertransire. quæ falsa opinione deceptæ hæc vera esse credunt, et credendo á recta fide deviant. Ideo sacerdotes per ecclesias sibi commissas populo prædicare debent, hæc omnino esse falsa, et á maligno spiritu talia phantasmata mentibus fidelium irrogari. Siquidem Satanas transfiguratur se in Angelum lucis: et, cum mentem ejusque mulierculæ ceperit, et hanc sibi per infidelitatem subjugaverit, illico transfomat se in diversarum personarum species, atque similitudines; et mentem, quam captivam tenet, in somnis deludens modo læta, modo tristia, modo cognitæ, modo incognitæ personas ostendens, per devia quæque deducit. Et, cum solus spiritus hoc patitur, infidelis mens, hæc non in animo, sed in corpore opinatur evenire. Omnibus itaque publice annunciandum est: quod, qui talia, et his similia credit, fidem perdit.» Item merito profligari á Concilio *Romano sub. Greg. II. c. 13.* «Si quis hariosos, aruspices, incantatores, observaverit, aut philacteriis (Hæ dicuntur chartæ, in quibus continentur incantationes. Glos.) eorum usus fuerit; anathema sit.» Concilium ergo incantationes á diabolo concitari innuit: cum has ita detestatur, notabis circa supradicta, quod diabolus sensum humanum, et ex-

terius apparitiones causando, et interius phantasiam variando, immutare potest. Pro notitia etiam, et cautela pleniori circa illusiones prædictas videbis diligenter dicta in art. 3. *append., etc.*

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA SECUNDA.

DE MISSIONE ANGELORUM, IN QUATUOR
ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de missione angelorum.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo, utrum aliqui angeli mittantur in ministerium.

Secundo, utrum omnes mittantur.

Tertio, utrum illi, qui mittuntur, assistant.

Quarto, de quibus ordinibus mittantur.

ARTICULUS I.

Utrum angeli in ministerium mittantur.

Pro negativa.—Videtur quod angeli in ministerium non mittantur.

1. Hi, quorum actiones non determinant sibi aliquem locum, non mittuntur in aliquod ministerium. Sed actiones angelicæ non determinant sibi aliquem locum. Ergo angeli non mittuntur in aliquod ministerium.

Maior, quia omnis missio est ad aliquem determinatum locum.

Minor, quia actiones intellectuales, quales sunt actiones angelicæ, abstrahunt ab hic, et nunc, sicut et intellectus.

2. Si angeli mittantur ad nos in ministerium, videtur quod aliquid deprecat eorum dignitati; quod est inconueniens.

Conseq. prob., quia cælum empyreum, quod, si ad nos mitterentur, relinquerent, pertinet ad eorum dignitatem.

3. Si angeli ad nos mitterentur, beatitudo eorum minueretur, quod tamen est inconueniens.

Conseq. prob. quia exterior occupatio impendit sapientiæ contemplationem, ut dicitur Eccles. 29. Unde si angeli ad nos mitterentur ad exteriora ministeria,

videtur quod retardarentur á divina contemplatione, in qua eorum beatitudo consistit.

4. Maior non ministrat minori, ut dicitur Lucæ 22. Sed angeli secundum eorum naturam sunt maiores nobis. Ergo non mittuntur in ministerium nostrum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Exodi 23. dicitur. *Ecce ego mittam angelum meum, qui præcedat te.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Aliqui angeli mittuntur á Deo in ministerium.

Hæc concl. duas habet partes. Una est quod angeli mittuntur á Deo. Altera est, quod mittuntur in ministerium, et quoad utramque probatur, et primo quoad primam.

Procedentes ab aliquo, ut sint ubi prius non erant, vel ut novo modo sint ubi prius erant, mittuntur ab eo, á quo sic procedunt. Sed aliqui angeli procedunt á Deo, ut sint ubi prius non erant, Ergo aliqui angeli mittuntur á Deo.

Maior abunde fuit explicata in quæst. 43. art. 1. in corpore.

Minor prob., quia cum aliquid est agendum per aliquem angelum circa aliquam creaturam corpoream, de novo applicatur angelus illi corpori sua virtute, et hoc agit ex divino imperio. Ergo angelus ex divino imperio, quando operatur aliquod circa corpoream creaturam, procedit, ut sit ubi prius nullo modo erat.

Assumptum supponit unum, scilicet quod creatura corporalis administretur per angelos, ut sic possit dici quod operantur aliquod circa ipsam, quod esse verum, superius est ostensum quæst. 140. art. 1.

Prob. etiam ipsum assumptum simul cum consequentia, et differentia quæ est inter causam agentem universalem, et causam agentem particularem. Causa enim universalis, quæ est Deus, sua virtute attingit omnia, et proprium ejus est esse ubique. Unde non potest de novo esse ubi prius nullo modo esset, sed solum novo modo, ut quæstione prius citata dictum est de divinis personis. Causa autem particularis, non attingit sua virtute omnia, sed ita attingit unum, quod non alterum, et ideo est hic, quod non alibi.

Et quia angelus est causa particularis, sua virtute non attingit omnia, et propterea quando aliquid de novo operatur circa aliquid, de novo applicat illi rei suam virtutem, et per consequens incipit de novo esse, ubi prius nullo modo erat.

Altera conclusionis pars prob. Actio, quam angelus missus exercet, procedit à Deo sicut à principio, cujus nutu, et autoritate angeli operantur, et in Deum reducitur sicut in ultimum finem. Ergo angelus missus, est ut minister, et in ministerium mittitur.

Conseq. prob., quia quod operatur ex alterius imperio, et ejus actio ad alterum ordinatur, est quasi instrumentum intelligens, quod est idem, quod minister.

Supradicta conclusio potest etiam patere ex dictis in quæst. 108. artic. 6. in quo ostensum est quod angeli tertiæ hierarchiæ mittuntur ad exequendum ea, quæ per divinam providentiam circa hæc inferiora ordinantur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad ejus probationem respondetur quod aliqua actio dicitur intellectualis dupliciter. Uno modo, ut sit consistens in ipso intellectu, ut contemplatio, sive speculatio: et talis operatio non determinat sibi locum, ut Augustinus dicit 4. de Trinitate. cap. 20.

Alio modo dicitur aliqua actio intellectualis, quia est ab aliquo intellectu imperata et regulata, et hujusmodi operationes interdum determinant sibi locum: et tales sunt operationes quibus angeli corporalia administrant.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod cælum empyreum non spectat ad dignitatem angeli, quasi angelus ab eo aliquam dignitatem recipiat, sed solum secundum quamdam congruentiam, et propterea angelus, qui actu non est in cælo empyreo, nihil ad suam dignitatem pertinens amittit; sicut nec Rex quando actu non est in regali solio.

Ad 3. Neg. conseq.; ad prob. dicitur, quod illa ratio in nobis verificatur, non autem in angelis. In nobis enim exterior occupatio puritatem contemplationis impedit, quia actioni insistimus secundum sensitivas virtutes, quarum actiones cum intenduntur, retardantur actiones intellectivæ virtutis. Sed angelus per solam intellectualem operationem regulat suas actiones exteriores. Unde actiones exteriores in nullo impediunt ejus contemplationem, quia duarum actionum, quarum una est regula, et ratio alterius, una non impedit, sed juvat aliam. Unde Greg. in 2. moralium c. 3. dicit, quod *angeli non sic foris exeunt, ut internæ contemplationis gaudiis priventur.*

Ad 4. Dicitur, quod argumentum concludit quod angeli non ministrant nobis primo et principaliter, sed Deo: nobis autem secundario ministrant, in quantum Deo adhæremus, et unum cum eo facti sumus.

ARTICULUS II.

Utrum omnes angeli in ministerium mittantur.

Pro affirmativa.—Videtur quod omnes angeli in ministerium mittantur.

1. Apost. ad Hebr. 1. dicit: *Omnes sunt administratorii spiritus, in ministerium missi.* Ergo.

2. Seraphim mittitur. Ergo multo magis omnes alii mittuntur.

Antec. patet Isaïæ 6. de Seraphim qui fuit missus ad-purgandum labia prophetæ.

Conseq. prob., quia inter omnes ordines, supremus est ordo Seraphim, ut dictum est quæst. 108. art. 6.

3. Divinæ personæ mittuntur, ergo multo magis quicumque etiam supremus angelus.

Conseq. prob., quia divinæ personæ in infinitum excedunt omnes ordines angelorum.

4. Si superiores angeli non mitterentur, sequeretur quod unus tantum angelus mitteretur in ministerium. Sed hoc est falsum, quia dicitur Danielis 7. *Milia millium ministrabant ei.* Ergo omnes angeli mittuntur.

Conseq. prob. Si angeli superiores non mittuntur ad exterius ministerium, hoc est, quia exequantur divina ministeria per angelos sibi inferiores. Sed omnes angeli præter ultimum habent inferiores, cum sint omnes inæquales. Ergo sequeretur, quod solus ultimus mitteretur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Greg. Homilia 34. in Evangel. referens sententiam Dionys. dicit, quod *superiora agmina usum exterioris ministerii nequaquam habent.*

Determinatio.

Aliorum sententia.

Quidam respondentes huic quæsito dixerunt, quod secundum communem legem superiores angeli non mittuntur, sed inferiores tantum, ex aliqua tamen dispensatione divina interdum etiam superiores mittuntur.

Quod ostendebant quatuor suppositis. Primum est, quod ordo divinæ providentiæ hoc habet non solum in angelis, sed etiam in toto universo, quod inferiora per superiora administrantur, et hoc verum est, ut patet ex dictis quæst. 110. art. 1. et ex hoc primo supposito eliciebant ipsi veritatem primæ partis sui

TOM. II.

dicti, scilicet quod secundum legem communem superiores non mittuntur. Secundum suppositum est, quod ab hoc ordine in rebus corporalibus aliquando ex divina dispensatione receditur propter altiorem ordinem, secundum scilicet quod expedit ad gratiæ manifestationem; sicut factum fuit in cæco nato illuminando, in Lazaro resuscitato, et similibus, et aliquando fit ab angelis bonis, vel malis condensando nubes in pluvias præter corporum cælestium actiones.

Tertium est, quod Deus potest per seipsum revelare aliquid hominibus non mediantibus angelis.

Quantum, est quod angeli superiores possunt revelare hominibus aliquid non mediantibus angelis inferioribus.

Et ex his tribus eliciunt secundam partem sui dicti, scilicet quod ex divina dispensatione aliquando possunt à Deo mitti superiores angeli. Si enim divinus ordo in his inferioribus aliquando ex divina dispensatione prætermittitur, et ipse Deus per seipsum, et angeli superiores per seipsos hominibus aliquid revelare possunt, sequi videtur, ut de facto aliquando superiores mittantur.

Reprobatio, et vera sententia.

Sed hoc non videtur rationabile propter tria.

Primo. Ordo missionis angelicæ non habet ordinem superiorem, propter quem debeat prætermitti. Ergo ordo missionis angelicæ nunquam præmittitur.

Antec. prop., quia ordo angelicæ missionis est secundum dona gratiarum, qui ordo non habet alium ordinem superiorem.

Conseq. prob., quia ordo naturæ prætermittitur in his inferioribus ex divina dispensatione propter ordinem gratiæ, ut dictum est superius.

Secundo. Ordo communis in his inferioribus prætermittitur aliquando propter nostræ fidei confirmationem, ut patet in operatione miraculorum. Sed

prætermisio ordinis missionis angelorum nihil prodesset fidei. Ergo ordo angelicæ missionis numquam prætermittitur.

Minor. Quia hoc á nobis percipi non posset.

Tertio. Nihil est ita magnum in ministeriis divinis, quod per inferiores ordines exerceri non possit. Ergo non est opus ut superiores mittantur.

Antecedens prob., quia mysterium incarnationis est summum inter omnia divina mysteria, et tamen ad annuntian- dum hoc mysterium, missus est Gabriel de ordine Archangelorum, quorum est summa nuntiare, ut Greg. dicit loc. cit. Ex quibus manifeste sequitur intentum.

CONCLUSIO. Superiores angeli numquam ad exterius ministerium mittuntur.

Quæ est etiam Dionys. cap. 8. cœl. Hierarch.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur dupliciter. Primo, quod omnes angeli mittuntur missione interiori, quæ est secundum intellectuales effectus, non autem missione exteriori, quæ est secundum exteriores effectus circa corporalia.

Secundo, quod Apostolus ibi non loquitur de omnibus spiritibus simpliciter, sed de his, qui mittuntur. Volebat enim probare excellentiam legis novæ supra veterem, quia ista data est per angelos, qui sunt administratorii spiritus. Illa per Jesum Christum, qui est angelis superior. Unde sufficit Apostolo loqui de his, per quos lex data fuit Moysi.

Ad 2. Neg. antec. Ad prob. dicitur, quod angelus missus ad purgandum labia prophetæ secundum Dionysium c. 13. cœl. Hierarch. fuit de inferioribus ordinibus, sed dictus est Seraphim ab effectu, scilicet quia venerat ad incendendum labia prophetæ.

Secundo dicitur, quod ille angelus ideo dictus est Seraphim, quia virtute Seraphim labia prophetæ purgabat, sicut

ARTIG. III.

Papa dicitur aliquem absolvere, etiamsi per alium absolvat.

Ad 3. Dicitur quod divinæ personæ mittuntur quidem, at non in ministerium, sicut angeli, et ideo æquivoce mitti dicuntur.

Ad 4. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod cum in divinis ministeriis multi sint gradus, nihil prohibet ad unum gradum divinorum ministeriorum deputari plures angelos inter se inæquales.

ARTICULUS III.

Utrum angeli qui mittuntur assistant.

Pro affirmativa.—Videtur quod angeli qui mittuntur assistant.

1. Dicit Greg. Homilia 34. cit. *Mittuntur igitur angeli et assistant.*

2. Angelus qui missus fuit Tobiae in ministerium assistebat. Ergo angeli qui mittuntur assistant.

Antec. patet ex verbis ejusdem angeli dicentis: *ego sum Raphael angelus, unus ex septem qui astamus ante Dominum.*

3. Sathan Deo assistit. Ergo multo magis quilibet angelus beatus assistit.

Antec. prob. quia Job 1. dicitur: *cum assisterent Filii Dei coram Domino, affuit inter eos et Sathan.*

Conseq. prob., quia quilibet angelus beatus est magis Deo conjunctus, quam Sathan.

4. Si inferiores angeli, et qui mittuntur non assisterent, sequeretur quod unus tantum angelus assisteret. Sed hoc est falsum. Ergo falsum est, quod qui mittuntur, non assistant.

Conseq. prob., quia si inferiores non assistant, hoc non est nisi quia non immediate, sed per superiores angelos recipiant divinas illuminationes. Sed quilibet angelus, excepto supremo per superiores, divinas illuminationes suscipit. Ergo solum supremus assisteret.

Falsitas consequentis prob., quia est contra id, quod dicit Daniel cap. 7. *Decies millies centena millia assistebant ei.*

Argumentum sed contra.

Greg. dicit lib. 17. *Moralium* cap. 7. super illud Job. *Nunquid est numerus militum ejus? Assistent, inquit, illæ Potestates, quæ ad quædam hominibus nuntianda non exeunt.* Ergo illi, qui in ministerium mittuntur, non assistunt.

Determinatio.

Qui assistentes angeli, et qui administrantes.

Angeli introducantur assistentes, et administrantes, secundum similitudinem eorum, qui alicui Regi famulantur, quorum aliqui semper ei assistunt, adherentes ei, et immediate ab eo secreta et ejus præcepta audiunt. Aliqui vero sunt, ad quos præcepta regalia, per assistentes nuntiantur, ut sunt rectores civitatum et provinciarum. Hi enim ministrantes, non assistentes dicuntur. Illi igitur dicuntur angeli assistentes, qui semper Deo assistunt, et in ipso vident ejus secreta, et rationes agendorum, ut dictum est supra, quæst. 108. art. 6. Illi vero non assistentes, sed administrantes dicuntur, qui divina secreta, et præcepta, et mysteria per alios cognoscunt.

Distinctio. Sed videre Deum immediate dupliciter contingit. Uno modo, ut videatur ipsa divina essentia; alio modo, ut videantur secreta divinorum mysteriorum in divina essentia.

1.^a CONCLUSIO. Assistentia, quæ dicit visionem immediatam divinæ essentiæ, omnes sancti angeli, etiam qui mittuntur in ministerium, assistunt.

Prob., quia omnes beati angeli divinam essentiam immediate vident, ut Gregor. dicit 2. *moral.* cap. 3. quod *semper assistere et videre faciem Patris possunt, qui ad ministerium mittuntur exterius, pro nostra salute.*

2.^a CONCLUSIO. Non omnes assistunt assistentia, quæ dicit immediatam secretorum Dei revelationem et notitiam.

Prob. quia non omnes, sed soli spi-

ritus primæ hierarchiæ possunt videre immediate in Deo divina secreta, hoc enim est proprium spiritibus primæ hierarchiæ, ut Dionys. dicit 7. cap. cœl. Hierar.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. et 2. Dicitur quod concludant, omnes angelos assistere, prout assistere est videre divinam essentiam.

Ad 3. Neg. antec. ad prob. dicitur, quod Sathan non dicitur astitisse sed inter assistentes fuisse describitur, quia ut Greg. dicit 2. *Moralium* cit. *etsi beatitudinem perdidit, naturam tamen angelis similem non amisit.*

Ad 4. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod omnes assistentes immediate aliqua in divina essentia vident, sed tamen superiores inter eos plura, quam inferiores vident, sicut etiam de Regi assistentibus, plura secreta regia unus quam alius cognoscit.

ARTICULUS IV.

Utrum angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur.

Pro affirmativa.—Videtur quod angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur.

1. Angeli, vel assistunt vel ministrant, ut dicitur Danielis 7. Sed angeli secundæ hierarchiæ non assistunt. Ergo angeli secundæ hierarchiæ mittuntur in ministerium.

Minor prob., quia angeli secundæ hierarchiæ illuminantur per angelos primæ hierarchiæ.

2. Si angeli secundæ hierarchiæ non mitterentur, sequeretur quod plures essent qui assistunt, quam qui mittuntur. Sed hoc est contra Greg. 17. lib. *moral.* cap. 7. dicentem: *plures sunt qui ministrant, quam qui assistunt.* Ergo angeli secundæ hierarchiæ omnes mittuntur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Qui sunt maiores omni subjectione, non mittuntur. Sed *Dominationes*, qui

ad secundam hierarchiam pertinent, sunt maiores omni subjectione, ut Dion. dicit 8. cœl. Hier. Ergo Dominationes non mittuntur, et per consequens non omnes angeli secundæ hierarchiæ mittuntur.

Maiores, quia mitti in ministerium ad subjectionem pertinet.

Determinatio.

CONCLUSIO. Non mittuntur omnes angeli secundæ hierarchiæ.

Prob. Hi soli mittuntur, qui exequentur aliquid ex divino imperio circa creaturam corporalem, ut dictum est. Sed non omnes angeli secundæ hierarchiæ sunt exequentes aliquid circa creaturam corporalem. Ergo non omnes angeli secundæ hierarchiæ mittuntur.

Minor prob. Angeli, quorum nomina non denotant aliquam executionem circa creaturam corporalem, non sunt exequentes. Sed nomen Dominationum, qui sunt supremus ordo secundæ hierarchiæ, non significat aliquam executionem, nec exercitium circa corporalia. Ergo Dominationes non sunt exequentes.

Maiores hujus, quia Dionys. 7. cap. cœlest. Hierarch. dicit. Quod proprietates angelorum ex eorum nominibus manifestantur.

Ex quibus sequitur quod ordines assistentium sint quatuor, scilicet Dominationes, Throni, Cherubim, et Seraphim.

Ordines vero ministrantium quinque, scilicet Angeli, Principatus, Potestates, et Virtutes.

Quia, scilicet nomina priorum ordinum non significant aliquam exteriorem executionem, sicut sunt nomina quinque ordinum inferiorum, ut Gregorius declarat Homil. 34. in Evang.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod duo posteriores ordines secundæ hierarchiæ sunt ministrantes, ut dictum est, scilicet Virtutes et Potestates, supremus autem ordo, scilicet Dominationes computatur quidem in angelos ministrantes, non sicut exequentes ministerium, sed sicut disponentes et mandantes, quod per alios exequi debeat, sicut sunt Architectores in artificiiis, qui nihil manu operantur, sed disponunt et imperant ea, quæ per alios sunt exequenda.

Ad 2. Dicitur, quod Greg. cit. dixit plures esse ministrantes quam assistentes. Dionys. vero e contra, plures esse assistentes. Sed sententia Gregorii vera est, quantum ad numerum ordinum: ordines enim assistentium sunt quatuor, et ordines ministrantium sunt quinque, ut dictum est. Sententia vero Dionys. est vera quoad numerum angelorum: superiores enim qui sunt assistentes, excedunt multitudine inferiores, sicut corpora cœlestia excedunt corpora corruptibilia in magnitudine.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 112^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, merito insinuaturn esse à Scripturis, quod angeli in ministerium hominum mittuntur. Hoc autem insinuavit Exodi. 33. "Mittam præcursores tuos angelum, ut ejiciam Chananeum, Amorraeum, Ethaeum, Pherezæum, Evæum, et Jebuseum, et intres in terram fluentem lacte, et melle." Ministerium ergo angelorum erga nos est, quod et noxia à nobis pellunt: et salubria nobis procurant. Item 2. Paralip. 32. "Misit Dominus angelum suum; qui percussit omnem virum robustum, et bellatorem, et principem exercitus regis Assyriorum." Item Tobie 12. "Et nunc misit me Dominus, ut curarem te; et Sarram uxorem filii tui à damonio liberarem. Ego enim sum Raphael angelus." Quasi dicat: Quia ego sum Raphael angelus, idest tumquam medicina Dei, missus, ideo et

tibi, et Sarrae medelam addibui. Nam tale ministerium facit hic, vel ille angelus: quia á Deo, á quo mittitur, habet virtutem talia operandi: et vicissim á tali ministerio, tamquam ab effectu, denominatur ille spiritus. Item Malach. 3. "Mittam angelum meum, et præparabit viam ante faciem meam." Secundum ergo scripturam hanc angelus, tamquam Dei minister, viam præparat in creatura Domino venturo ad illam creaturam, juxta illud Joan. 14. "Ad eum veniemus, et mansionem apud eum faciemus." Angeli enim, ministrando nobis, ministrant principaliter Deo, ut dicitur in *quartum*: ac si famulus alicujus Domini vadat ad præparandum hospitium Domino suo illuc accessuro. Item 2. Machab. 11. "Cum fletu, et lachrymis rogabant Dominum, et omnis turba simul; ut bonum angelum mitteret ad salutem Israel." Ex oratione ergo istorum colligendum relinquit Scriptura, quod angeli mittuntur in ministerium nostrum. Nulla enim est vana oratio in Ecclesia 2. Machab. 12. et Deus est ille, "cui numquam sine spe misericordiæ supplicatur," ut dicit Ecclesia in quadam collecta. Unde mox subsecutam angeli missionem subjungit dicens, "cumque pariter prompto animo procederent Hierosolymis; apparuit præcedens eos eques in veste candida, armis aureis, hastam vibrans." Hic profecto erat bonus angelus, sic et apparens, et á divino eloquio descriptus. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissa, similiaque loca, pro quanto angelos adstruunt, in hominis ministerium mitti, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Daniele merito insinuaré, quod non omnes angeli in exteriori ministerium mittuntur. Hoc autem facit cap. 7. dicens de angelis: "Millia millium ministrabant ei, et decies millies centena millia assistebant ei." Ecce, quod angelorum quidam distinguuntur contra ministrantes Deo: et consequenter ex hoc patet, Daniele sentire, quod non omnes angeli ministerio exteriori ministrant. *Secundo* habes: quomodo per rationem hujusmodi scripturæ dictum, pro quanto non omnes ministrare docet, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte insinuatum á Christo, quod omnes angeli etiám ministrantes assistunt, inquantum assistere dicit visionem divinæ essentiae facilem, seu immediatam. Hoc autem insinuavit Matth. 19. "Dico vobis, quia angeli eorum in cælis semper vident faciem Patris mei, qui in cælis est." Ibi enim loquitur Christus de angelis ordinis infimi, *qu. 113. art. 3.* puta de custodientibus homines: in cujus signum dicit, *Angeli eorum*, idest, angeli ad illorum pusillorum custodiam deputati. Si ergo hos inferiores, ait, semper esse in cælis spiritualibus (non enim semper sunt in cælis corporalibus, *qu. 113. art. 6.*) in contemplatione scilicet, quæ contemplatio est faciei Patris cælestis: utique per hoc, et quidem á fortiori, ait: quod omnes alii ministrantes, utpote superiorum ordinum, facili visione Dei fruuntur, et consequenter, quod sic assistunt. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, scripturam merito innuere, quod ministrantes non assistunt, inquantum assistere dicit immediatam receptionem divinorum secretorum. Id vero innuit, quando inferiores asserit illuminari per superiores, ut recitatur *quæst. 106. artic. 1. et 4. append.* Vide ibi. Si enim ministrantes viderent immediate secreta divina, non indigerent ipsi inferiores á superioribus illuminari. In idem itaque redit ministrantes illuminari ab aliis, et ministrantes non assistere, idest non cognoscere immediate divina secreta. *Tertio* habes: quomodo per rationem præmissas scripturas, pro quanto ministrantes vel assistere dicunt, vel non assistere, et intelligas, et declares, et probes. *Quarto* vides: quomodo ex his vicissim Angelica doctrina declaratur, atque confirmetur.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Papam cum Concilio recte dixisse, si bene huc applicetur, quod non omnes *secundæ* hierarchiæ mittuntur, sed tantum *duo* ultimi: hoc est, ut specialius loquamur, quod Seraphim, Cherubim, Thronis, Dominationibus exceptis, cæteri omnes ordines angelorum mittuntur. Id autem virtualiter dixit Papa: quando *Eugenius, 16. q. 1. Placuit secundo*, inquit: "Sicut piscis sine aqua caret vita, ita sine monasterio monachus. Agnoscat nomen

sium, *Monos* enim græce, unus: *Αἰῶς* græce, latine est tristis. Unde dicitur monachus, idest unus tristis. Sedeat itaque solitarius, et taceat tristis; et officio suo vacet: quia mundo mortuus est, Deo autem vivit.» Hoc ipsum etiam Concilium *Nicænum* 16, q. 1. *Placuit primo*, dixit in hæc verba. Placuit omnibus residentibus in sancta Nicæna Synodo; ut monachorum conversatio, et vita secundum etymologiam nominis, ab omnibus discrepet. Monachus enim græce, latine singularis dicitur. Unde monachum per omnia singulariter, idest non sæculariter, glosa ibi, agere oportet.» Concilium igitur hoc, et Papa Eugenius volunt: quod res ab etymologia cognoscantur, atque secundum ipsam iudicium de illis reguletur: et consequenter, quod ab etymologia licitum sit argumentari efficaciter ad rem de qua tractatur. Quid ergo? Etymologiam, seu denominationem nominum “Angelorum Archangelorum, Virtutum, Potestatum, Principatum” accipias, ut in litera: et videbis, quod Papa cum concilio per illa verba, si huc bene applicentur, voluerunt dicere: quod ex ordinibus angelorum isti *quinque* mittuntur: item, quod si horum et ymologiam summas, Seraphim, Cherndim, Thoni, Dominationes, non mittuntur. *Secundo* habes; quomodo per rationem prædictam Papæ, Concilique verba, pro quanto sensum ante narratum insinuant, et intelligas, et declares, et probes.

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMATERTIA.

DE CUSTODIA BONORUM ANGELORUM, ET
IMPUGNATIONE MALORUM IN OCTO
ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de custodia bonorum angelorum; et de impugnatione malorum.

Et circa primum quærentur octo.

Primo, utrum homines ab angelis custodiantur.

Secundo, utrum singulis hominibus singuli angeli ad custodiam deputentur.

Tertio, utrum custodia pertineat solum ad ultimum ordinem angelorum.

Quarto, utrum omni homini conveniat habere angelum custodem.

Quinto, quando incipiat custodia circa hominem.

Sexto, utrum angelus semper custodiat hominem.

Septimo, utrum doleat de perditione custoditi.

Octavo, utrum inter angelos sit pugnatione custodiæ.

ARTICULUS I.

Utrum homines ab angelis custodiantur.

Pro negativa.== Videtur quod homines ab angelis non custodiantur.

1. Custodes enim deputantur aliquibus, vel quia nesciunt, vel quia non possunt custodire seipsos, sicut pueri et infirmi. Sed homo potest custodire seipsum per liberum arbitrium, et scit per naturalem cognitionem legis naturalis. Ergo homo non custoditur ab angelo.

2. Ubi adest fortior, custodia infirmior superfluere videtur. Sed homines custodiuntur a Deo, secundum illud psalmi. 120. *Non dormitabit neque dormiet qui custodit Israel.* Ergo non est necessarium quod homo custodiatur ab angelo.

3. Perditio custoditi redundat in negligentiam custodis. Unde dicitur cuidam. 3. Regum. 20. *Custodi virum iustum, qui si lapsus fuerit, erit anima tua pro anima illius.* Sed multi homines quotidie pereant, in peccatum cadentes, quibus angeli subvenire possunt, vel visibiliter apparendo, vel miracula faciendo, vel aliquo simili modo. Ergo essent negligentes angeli, si eorum custodiæ homines essent commissi, quod patet esse falsum. Ergo angeli non sunt hominum custodes.

Argumentum sed contra.

In Psal. 90. dicitur, *angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Necesse est ut homines ab angelis custodiantur.

Prob. Mobilia et variabilia, per immobilia et invariabilia, secundum rationem divinæ prudentiæ, moventur et regulantur. Sed homines secundum cognitionem et affectionem sunt multipliciter variabiles á bono. Ergo oportet ut regulentur per immobiles et invariabiles, quales sunt sancti angeli.

Maior prob. inductive. Nam omnia corpora, quæ mobilia sunt, per substantias spirituales immobiles reguntur, et corpora inferiora, quæ sunt variabilia per superiora, quæ sunt invariabilia, et tandem nos ipsi circa conclusiones de quibus possumus diversimode opinari, regulamur per principia, quæ invariabiliter tenemus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod homo per liberum arbitrium potest aliquid vitare malum, sed non sufficienter; et cognitio naturalis legis, quæ homini in universali naturaliter adest, dirigit hominem in bonum, sed non sufficienter, et propterea est necessaria angelorum custodia.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod ad bonum operandum duo requiruntur. Primo quidem, quod affectus inclinetur ad bonum, quod quidem fit in nobis per habitum virtutis moralis. Secundo, quod ratio inveniat congruas vias ad perficiendum bonum virtutis, quod quidem philosophus attribuit prudentiæ. Quantum ergo ad primum, Deus immediate custodit hominem, infundendo ei gratiam et virtutes. Quantum ad secundum, Deus custodit hominem, sicut universalis instructor, cujus instructio ad homi-

nem pervenit, meditantibus angelis, ut supra habitum est.

Ad 3. Dicitur, quod perditio hominis non imputatur negligentiae angelorum, sed malitiæ hominis, qui discedit ab investigatione ad bonum, facta per angelum invisibiliter.

ARTICULUS II.

Utrum singuli homines á singulis angelis custodiantur.

Pro negativa. = Videtur quod non singuli homines á singulis angelis custodiantur.

1. Unus homo sufficit ad custodiam multorum hominum. Ergo multo magis unus angelus multos homines potest custodire.

Conseq. prob., quia angelus est virtuosior, quam homo.

2. Unus solus est angelus, inter quem et homines, nullus est alius medius. Ergo per unum solum angelum homines custodiuntur.

Anteq. prob., quia omnes angeli sunt inæquales.

Conseq. prob., quia inferiora reducuntur in Deum á superioribus per media, ut Dionys. dicit. cap. 3. eccles. Hierarch.

Cum igitur inter omnes alios angelos excepto ultimo, et hominem, sint alii angeli medii, sequitur quod nullus eorum immediate hominem custodiat, præter ultimum.

3. Non est maius officium custodire unum hominem, quam alium. Ergo diversi homines non custodiuntur á diversis angelis.

Anteq. prob., quia omnes homines natura sunt pares.

Conseq. Maiores angeli maioribus officiis deputantur. Sed omnes angeli sic se habent quod unus est maior altero. Ergo plures angeli non possunt habere plura officia quorum unum non sit altero maius.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Hieronymus exponens illud Matt. 18. *Angeli eorum in cælis, dicit. Magna est*

dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu natiuitatis in custodiam sui angelum delegatum.

Determinatio.

CONCLUSIO. Singulis hominibus singuli angeli deputantur ad custodiam.

Prob. Diversis rerum generibus diversi angelorum ordines deputantur, puta Potestates ad arcendos dæmones. Virtutes ad miracula facienda in rebus corporeis, ut Greg. Homil. 34. cit. dicit. Et probabile est quod diversis speciebus rerum diversi angeli ejusdem ordinis præficiantur. Ergo rationale est quod diversis hominibus diversi angeli ad custodiam deputentur.

Conseq. prob., quia divina providentia comparatur ad singulos homines, sicut comparatur ad singula genera, vel species rerum corruptibilium.

Quod autem providentia divina sic se habeat ad homines singulos, sicut se habet ad singula genera, vel species, probatur ex diversitate modi, quo Dei providentia se habet ad corruptibilia et incorruptibilia; Dei enim providentia aliter se habet ad corruptibilia, et aliter ad incorruptibilia. Nam divina providentia est circa incorruptibilia principaliter, ut pote quæ perpetuo manent; circa corruptibilia vero non est, nisi quatenus ordinat ipsa ad res perpetuas. Unde circa species rerum corruptibilium divina providentia est principaliter, quia species incorruptibiles sunt; circa individua vero non est nisi propter conservationem speciei. Et quia homines non solum sunt incorruptibiles, quantum ad communem speciem, sed etiam quantum ad singula individua, quantum ad eorum formas, scilicet quantum ad animas rationales, propterea divina providentia est principaliter etiam circa singulos homines. Et quia custodia angelorum est quædam divinæ providentiæ executio, hinc fit ut sicut ad quodlibet aliorum incorruptibilium unus angelus deputatur, sic et singulis hominibus.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod homo aliquis potest dupliciter considerari. Uno modo ut homo singularis est; alio modo, ut est pars alicuius collegii, vel communitalis puta ecclesiæ, religionis, etc. et secundum utramque considerationem adhibetur homini custos, et ad custodem hominis, ut homo singularis est, pertinet procurare ea, quæ spectant ad custoditum, ut talis est; ad custodem vero ejusdem, ut pars est communitalis, spectat procurare ea, quæ pertinent ad totum collegium.

Ad anteced. igitur argumenti dicitur, quod si sit sermo de custodia hominis, ut est pars alicuius collegii, sufficit unus homo ad plurium custodiam, et multo magis ad hoc sufficit unus angelus. Unde toti synagogæ erat præpositus unus archangelus, sicut nunc toti ecclesiæ, sed ad custodiam unius hominis, ut singularis homo est, necessarius est unus custos, immo aliquando plures. Et quia custodia angelorum deputatur hominibus non solum quatenus sunt partes communitalis, sed etiam quantum ad invisibilia et occulta, quæ pertinent ad singulorum salutem, secundum seipsos, propterea singulis hominibus singuli angeli deputantur.

Ad 2. Neg. Conseq. Ad prob. dicitur, non esse inconueniens, quod unus angelus, qui habet alios angelos sub se, illuminet et custodiat immediate hominem, sicut non est inconueniens quod Deus aliquando immediate illuminet etiam inferiores angelos et quod unus angelus superioris ordinis illuminet immediate alium inferioris ordinis.

Ad 3. Neg. antec. Ad prob. dicitur, quod quamvis homines natura sint pares, tamen inæqualitas in eis invenitur, secundum quod ex divina providentia quidam ordinantur ad maius et quidam ad minus bonum. Unde maius officium est custodire unum hominem, quam alium.

Utrum custodire homines pertineat solum ad infimum ordinem angelorum.

Pro negativa.—Videtur, quod custodire homines, non pertineat solum ad infimum ordinem angelorum.

1. Chrysostomus dicit homilia 60. in Matt. *angeli eorum in cælis*, etc. intelligitur de supereminetibus angelis, sed de supereminetibus. Ergo supereminetibus angeli custodiunt homines.

2. Missio angelorum ad custodiam hominis ordinatur. Sed non solum de infimo ordine, sed de quinque ordinibus mittuntur, ut supra dictum est. Ergo angeli omnium quinque ordinum ad hominem custodiam deputantur.

Maiores, quia Apost. ad Hebr. dicit, quod *angeli sunt in ministerium missi propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis*.

3. Ad custodiam hominum maxime videtur esse necessarium arcere dæmones, quod maxime pertinet ad Potestates, secundum Gregorium cit. et miracula facere, quod pertinet ad Virtutes. Ergo illi etiam ordines deputantur ad custodiam, et non solum Virtutes.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Custodia hominum in Psalmo 90. attribuitur angelis, dum dicitur; *angelis suis Deus mandavit de te*, etc. Sed ordo angelorum est infimus, ut Dionys. dicit. c. 6. et 9. cæl. Hier. Ergo custodia hominum pertinet solum ad infimum ordinem angelorum.

Determinatio.

Distinctio. Homini duplex adhibetur custodia. Una prout est singularis homo et hæc dicitur custodia particularis, de qua superius dictum est, quod singulis hominibus singuli angeli deputantur. Altera est custodia, prout homo est membrum communitatis.

1.^a CONCLUSIO. Custodia singularis hominis pertinet solum ad infimum ordinem angelorum.

TOM. II.

Prob. Minima nuntiare pertinet ad infimum ordinem angelorum, ut Gregorius homil. 34. cit. dicit. Sed procurare ea quæ ad salutem unius hominis pertinent, minimum esse videtur in officiis angelorum. Ergo custodia singularis hominis pertinet ad infimum ordinem.

2.^a CONCLUSIO. Custodia universalis hominum non pertinet ad unum ordinem angelorum, sed multiplicatur secundum diversos angelorum ordines.

Prob. Quia quanto agens est universalis, tanto est superius. Unde sic distribuitur angelorum universalis custodia.

Custodia humanæ multitudinis pertinet ad Principatus, vel forte ad Archangelos.

Custodia super omnes corporeas naturas pertinet ad Virtutes.

Super dæmones habent custodiam Potestates.

Super bonos spiritus habent custodiam Principatus, vel Dominationes, secundum Gregorium cit. et sic in custodia particulari et universali occupantur quinque ordines.

1. Angeli custodiunt singulos homines.

2. Archangeli, vel Principatus humanam multitudinem.

3. Virtutes omnes corporeas naturas.

4. Potestates dæmones arcunt.

5. Dominationes, vel Principatus bonos spiritus regunt.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod verbum Chrysostomi potest intelligi de supremis in ordine infimo angelorum, quia ut Dionys. c. 4. cæl. Hier. dicit in quolibet ordine sunt primi, medii et ultimi. Est autem probabile quod maiores angeli deputentur ad custodiam eorum, qui sunt ad maiorem gradum gloriæ a Deo electi.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod missio angelorum ordinatur quidem ad hominis custodiam, non solum singularem,

sed universalem, quæ universalis custodia pertinet etiam ad alios ordines, ut in corpore dictum est.

Ad 3. Dicitur, quod etiam omnes angeli infimi ordinis possunt arcere dæmones quatenus hoc ex dono superiorum participant.

ARTICULUS IV.

Utrum omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur.

Pro negativa.—Videtur quod non omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur.

1. Christo non fuit deputatus angelus ad custodiam. Ergo non omnibus hominibus deputantur angeli ad custodiam.

Antec. Quia Christus erat maior angelis.

Conseq. Quia Christus erat homo, ut dicitur Philippens. 2. *In similitudinem hominum factus.*

2. Adam non habuit angelum deputatum ad sui custodiam. Ergo non omnibus hominibus deputatur angelus custos.

Antec. prob., quia Adam ad minus in statu innocentiae nullis periculis angustiabatur.

Conseq. Quia Adam fuit primus omnium hominum.

3. Præscitis, infidelibus, et Anticristis non deputantur angeli custodes. Ergo non omnibus hominibus custodia angelorum deputatur.

Antec. prob. Quia angeli deputantur hominibus ad custodiam, ut manuducantur in vitam æternam, ut incitentur ad bene operandum, et ut muniantur contra dæmonum insultus. Sed Præsciti ad vitam æternam non perveniunt. Infideles non recte, neque bene operantur: cum deficiat eis fides, quæ rectam operantis intentionem dirigit. Nec Antichristus indigebit muniri contra Satanæ tentationes et insultus, cum ejus adventus futurus sit *secundum operationem Satanæ*, ut dicitur 2. ad Thessal. 2.

ARTIC. IV.

Ergo Præscitis, infidelibus et Antichristo non deputantur angeli ad custodiam.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Hieronymus in autoritate superius art. 2. iuncta dicit, quod *unaquæque anima ad sui custodiam habet angelum deputatum.*

Determinatio.

Distinctio. Homo potest in duplici statu considerari, scilicet in statu viæ, et in statu termini.

1.^a CONCLUSIO. Quilibet homo in statu viæ existens habet angelum ad sui custodiam deputatum.

Prob. Constitutis in viâ, in qua multa imminet pericula, debent dari custodes. Sed omnibus hominibus in statu viæ et vitæ hujus multa imminet pericula. Ergo omnibus hominibus in statu viæ constitutis, dantur angeli custodes.

Maior: quia his, qui per viam non tutam ambulant, custodes dantur.

Minor: quia hominibus imminet pericula ab interiori, et ab exteriori, secundum illud Psalmi. 141. *In via hac, qua ambulabam, absconderunt laqueum mihi.*

2.^a CONCLUSIO. Homines in termino viæ in futura vita non habebunt angelos custodes, sed socios conregnantes, dæmones punientes.

Hæc ex dictis est manifesta, quia cessabit tunc ratio custodiæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod Christus erat quidem homo sed erat etiam Deus. Unde Christus in quantum homo regulabatur immediate Verbo, et propterea non indigebat custodia angelorum.

Iterum Christus erat quidem homo, sed secundum animam erat comprehensor, et ideo non ei debebatur custodia angelica. Quantum vero ad passibilita-

tem corporis erat quidem viator, et secundum hoc debebatur ei angelus custos, non tamquam superior, sed sicut minister et inferior. Unde dicitur Matthæi 4. quod *accesserunt angeli, et ministrabant ei.*

Ad 2. Neg. antec. Ad prob. dicitur, quod Adamo non imminerebat periculum ab interiori, cum interiora essent optime ordinata, tamen imminerebat ei periculum ab exteriori propter insidias dæmonum ut rei probavit eventus.

Ad 3. Dicitur, quod præsciti, infideles et Antichristus sicut non privantur auxilio naturalis rationis, ita nec privantur custodia angelorum. Et quamvis non juventur ad consecutionem salutis, vel ad bonas operationes faciendas, juvantur tamen ad hoc, ut ab aliquibus malis retrahantur, ne tantum malum, quantum voluerint, facere possint. Unde Antichristus, non tantum quantum vellet, nocebit, sicut et nunc dæmones id non possunt.

ARTICULUS V.

Utrum angelus deputetur homini ad custodiam à sua nativitate.

Pro negativa. — Videtur quod angelus non deputetur homini ad custodiam à sua nativitate.

1. Homines incipiunt capere hæreditatem salutis, quando baptizantur et non quando nascuntur. Ergo angelus deputatur homini ad custodiam à tempore baptismi, et non à tempore nativitatis.

Conseq. prob., quia angeli mittuntur in ministerium propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis, ut dicitur ad Hebr.

2. Pueri mox nati non sunt capaces doctrinæ. Ergo pueris mox natis non deputatur angeli custodes.

Antec. Quia non habent usum rationis.

Conseq. Quia homines ab angelis custodiuntur, in quantum ab eis illuminantur per modum doctrinæ.

3. Pueris in utero matris existentibus, etiam pro tempore, quo habent

animam rationalem, non deputantur angeli custodes. Ergo neque etiam mox natis deputatur eis angelica custodia.

Antec. prob., quia neque etiam ministri Ecclesiæ tunc eos imbuunt sacramentis.

Conseq. prob., quia non videtur maior ratio, quare debeat eis deputari custodia mox natis, et non tempore infusionis animæ.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Hieronymus loco citato dicit, quod *unaquæque anima ab ortu suæ nativitatis habet in custodiam sui angelum deputatum.*

Determinatio.

Diversorum opiniones.

Origenes super Matt. homilia 6. dicit, quod super hoc duplex fuit opinio. Quidam enim dixerunt, quod homini deputatur angelus ad custodiam tempore baptismi.

Alii vero, quod angelica custodia deputatur homini tempore nativitatis.

Quæ harum opinionum vera sit.

CONCLUSIO. Secunda opinio, quæ dicit quod homini deputatur angelus ad custodiam tempore nativitatis, est verior.

Prob. primo, quia eam approbat Hieronymus super Matthæum cap. 18.

Prob. secundo. Beneficia quæ providentur homini à Deo, in quantum habet homo rationalem naturam, ex tunc ei exhibentur, quando naturam rationalem in nascendo accipit. Sed angelica custodia est beneficium divinum, exhibitum homini in quantum habet animam rationalem, et toti naturæ commune, ut patet ex dictis. Ergo exhibetur homini à nativitate.

Maior manifestatur ex differentia, quæ est inter beneficia, quæ dantur homini à Deo, in quantum homo, et in quantum christianus. Deus enim dat homini quædam beneficia communia toti naturæ humanæ, inter quæ est angelo-

rum custodia, et quædam conveniunt homini, ut christianus est, et Ecclesiæ membrum. Illa dantur in nativitate, ista in baptismo, ut est sacramentorum participatio.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod angeli mittuntur in ministerium, non solum propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis, sed etiam propter alios: propter illos quidem efficaciter quantum ad ultimum effectum, quia perducuntur ad salutis consecutionem: propter alios autem non mittuntur efficaciter, quantum ad illum ultimum effectum, mittuntur tamen efficaciter propter alia, ut est hoc quod á multis malis retrahuntur, ut dictum est.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod officium custodiæ ordinatur quidem ad illuminationem doctrinæ, sicut ad ultimum, et principalem effectum. Nihilominus tamen multos alios effectus habet, qui pueris competunt, scilicet arcere dæmones, et alia nocumenta tam corporalia, quam spiritualia prohibere.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur quod non est eadem ratio de puero existente in utero matris, et jam nato. Nam in utero matris existens, est adhuc aliquid matris, ut fructus pendens ex arbore, est aliquid arboris. Sed puer natus, est á matre separatus, et non est amplius aliquid matris, quasi ei conjunctum. In utero igitur matris existens custoditur ab eodem angelo, á quo et mater. Postea vero datur proprius custos.

ARTICULUS VI.

Utrum angelus custos quandoque deserat hominem.

Pro affirmativa.—Videtur quod angelus custos quandoque deserat hominem.

1. Dicitur Hierem. 51. ex persona angelorum: *curavimus Babylonem, et non est curata, derelinquimus ergo eam.*

ARTIC. VI.

Et Isa. 5. Auferam sepem ejus, et erit in conculcatione. Gloss. interlin. *Angelorum custodiam.*

2. Deus aliquando hominem derelinquit. Ergo multo magis angelus custodit.

Antec. Quia in Psal. 21. dicitur, *Deus, Deus meus quare me dereliquisti?*

Conseq. Quia Deus principalius quam angelus custodit.

3. Angeli custodes aliquando sunt in cælo. Ergo aliquando nos derelinquunt.

Conseq. prob., quia *quando angeli sunt in cælo, non sunt nobiscum*, ut dicit Damasc. lib. 2. ortod. fidei cap. 3.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Dæmones semper nos impugnant. Ergo multo magis angeli semper nos custodiunt.

Antec. Quia dicitur 1. Petri cap. 5. *Adversarius vester diabolus tamquam le rugiens circuit, etc.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Angelus custos numquam totaliter dimittit hominem ab eo custoditum.

Prob. primo, et postea declaratur.

Prob. Divina providentia numquam hominem totaliter derelinquit. Sed angelorum custodia est executio divinæ providentiæ circa hominem, ut dictum est art. 2. huius quæst. Ergo angelorum custodia numquam hominem derelinquit totaliter.

Declaratur, quoad illud verbum, totaliter. Nam Deus dicitur aliquando hominem derelinquere, inquantum permittit hominem pati aliquem defectum pœnæ vel culpæ: sic et angelus custos dicitur hominem derelinquere, inquantum non impedit quin subdatur alicui tribulationi, vel etiam quin cadat in peccatum, secundum ordinem divinorum iudiciorum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Respon. Quod Babylon dicitur

derelicta, et non curata ab angelis, quia non impediverunt quin tribulationibus subderetur.

Ad 2. Respon. ad antec. quod Deus dicitur hominem derelinquere, quatenus permittit eum pati defectum aliquem culpæ, vel pœnæ, et sic Pater æternus dereliquerat Christum in cruce, quia scilicet permittebat et volebat ipsum pati pœnam crucis.

Ad 3. Neg. conseq. nam angeli custodes, etsi derelinquant hominem loco, non tamen derelinquant eum, quantum ad effectum custodiæ, quia etiam cum sint in cœlo, cognoscunt quid circa hominem agatur, nec indigent mora temporis ad motum localem, sed statim possunt adesse.

ARTICULUS VII.

Utrum angeli doleant de malis eorum, quos custodiunt.

Pro affirmativa. = Videtur quod angeli doleant de malis eorum quos custodiunt.

1. Qui flet dolent. Sed angeli flet. Ergo dolent.

Maior, quia fletus est signum doloris et tristitiæ.

Minor, quia dicitur Isaïæ 33. *angeli pacis amare flebunt.*

2. Illi, quibus accidit aliquid, ipsis nolentibus, tristantur. Sed angelis custodientibus homines, accidit aliquid contra eorum voluntatem. Ergo angeli custodes tristantur et dolent.

Maior, quia tristitia, ut Aug. dicit lib. 14. de civit. Dei cap. 7. est *de his, quæ nobis nolentibus accidunt.*

Minor, quia perditio hominis custoditi est contra voluntatem angeli custodis.

3. *Angeli gaudent de peccatore penitentiam agente*, Lucæ 15. Ergo tristantur de justo in peccatum cadente.

Conseq. prob., quia sicut gaudio contrariatur tristitia, ita penitentiae contrariatur peccatum.

4. Qui trahitur ad iudicium propter aliquid malum, rationabiliter dolet de

malis, propter quæ ad iudicium trahitur. Sed angeli custodes trahuntur ad iudicium propter mala hominis custoditi, ut Gloss. Origenis super num. 18. dicens: *trahuntur angeli in iudicium, utrum ex ipsorum negligentia, an hominum ignavia lapsi sunt.* Ergo angeli custodes dolent de malis hominis custoditi.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Ubi est perfecta felicitas, non est tristitia, nec dolor. Sed angeli custodes sunt perfecte felices et beati. Ergo angeli sancti de nullo dolent.

Maior, quia dicitur Apocalypsis 21. *mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, neque ullus dolor;*

Determinatio.

CONCLUSIO. angeli non dolent, neque de peccatis, neque de pœnis hominum.

Prob. nihil accidit in mundo, quod sit contrarium voluntati angelorum, et aliorum beatorum. Ergo angeli de nullo dolent, aut tristantur.

Conseq. prob., quia tristitia, et dolor non est nisi de his, quæ contrariantur voluntati, ut Aug. cit. dicit.

Antec. prob., nihil fit in mundo nisi quod per divinam iustitiam fit, aut permittitur. Ergo nihil fit in mundo, quod sit contrarium voluntati beatorum.

Conseq. hæc prob., quia voluntas omnium beatorum totaliter inhæret ordini divinæ iustitiæ. Ergo nihil potest accidere quod sit contrarium voluntati beatorum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod per angelos ibi secundum literalem sensum intelliguntur nuntii regis Ezechia, qui fleverunt propter verba Rapsacis.

Allegorice per angelos intelliguntur angeli beati, et sic dicuntur flere metaphorice, inquantum in universali hominum salutem desiderant.

Ad 2. Dicitur, quod absolute, et in universali angeli volunt hominum salu-

tem sed tamen simpliciter volunt id, quod divinæ justitiæ ordo disposuerit de hoc, et hoc est simpliciter velle.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod tam in pœnitentia hominum, quam in peccato manet una ratio gaudii angelis scilicet impletio ordinis divinæ providentiæ.

Ad 4. Dicitur ad minorem, quod angeli ducuntur in iudicium pro peccatis hominum, non quasi rei, sed quasi testes ad convincendum homines de eorum ignavia.

ARTICULUS VIII.

Utrum inter angelos possit esse pugna, seu discordia.

Pro negativa. — Videtur quod inter angelos non possit esse pugna, seu discordia.

1. Inter quos est concordia, non est aliqua pugna. Sed inter angelos bonos est concordia, juxta illud Job. 25. *qui facit concordiam in sublimibus*. Ergo in sublimibus angelis non est pugna.

2. Ubi est perfecta charitas, et justa prælatio, non potest esse pugna. Sed in sanctis angelis est perfecta charitas et justa prælatio. Ergo in angelis nulla est pugna.

3. Si inter bonos angelos esset pugna: sequeretur quod unus angelus bonus esset fautor injustitiæ. Sed hoc est inconveniens. Ergo in angelis nulla est pugna.

Conseq. prob. quia si angeli dicuntur pugnare pro eis quos custodiunt, necesse est quod unus angelus foveat unam partem et alius aliam. Sed si una pars habet justitiam, altera habebit injustitiam. Ergo unus eorum injustitiam defendet.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Danielis 10. dicitur ex persona Gabrielis. *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*. Hic autem princeps Persarum erat angelus regno Persarum in custodiam deputatus. Ergo

ARTIC. VIII.

unus bonus angelus resistit alii, et sic inter eos est pugna.

Determinatio.

Occasio motæ dubitationis.

Ista quæstio movetur occasione verborum Danielis loco citato cap. 10. scilicet *Princeps regni Persarum restitit mihi viginti et uno diebus*, quæ verba Hieronymus exponit dicens. Principem regni Persarum esse angelum qui se opposuit liberationi populi Israëliti, pro quo Daniel orabat, cujus preces Gabriel Deo præsentavit.

Quomodo posset quæstioni responderi.

Quis posset huic quæstioni satisfacere, respondendo negative, quod scilicet inter bonos angelos non est pugna.

Et posset hæc responsio rationibus factis in arguendo firmari. Et ad Danielis sententiam posset responderi, quod per Principem regni Persarum intelligitur non aliquis bonus angelus, sed aliquis Princeps Dæmonum, qui Judeos ductos in Persidem, in peccatum induxerat, quod peccatum erat impedimento Gabrieli in impetratione liberationis populi Judaici.

Reprobatio.

Sed contra hanc respensionem est Gregorii expositio: Gregorius in lib. 17. Moral. c. 7. dicit Principem regni Persarum fuisse angelum bonum deputatum custodiæ illius regni.

Vera sententia.

1.^a CONCLUSIO. Inter angelos bonos potest esse pugna.

Prob., autoritate Danielis inducta et exposita á Gregorio, quomodo inter angelos bonos sit pugna.

2.^a CONCLUSIO. Inter bonos angelos non est pugna taliter, ut eorum voluntates sint discordes, et contrariæ.

Prob., quia in hoc omnes bonorum angelorum voluntates concordant, quod Dei sententia impleatur, per quam in suis actionibus omnes regulantur.

3.^a CONCLUSIO. In bonis angelis est pugna, ratione contrariorum meritorum

eorum, pro quibus pugnare dicuntur.

Declaratur, nam contingit quandoque, quod in diversis regnis, vel diversis hominibus contraria merita, vel demerita inveniuntur, ratione quorum unus alteri subdi debeat, vel præesse, quid autem super hoc divinæ sapientiæ ordo habeat, angeli cognoscere non possunt, nisi Deo revelante. Sicigitur inquantum boni angeli de contrariis meritis divinam con-

sulunt voluntatem, resistere sibi invicem dicuntur.

AD ARGUMENTA.

Ad omnia argumenta simul dicitur, quod concludunt in angelis non reperiri discordiam, per hoc quod sint contrariæ eorum voluntates, secundum quem modum pugna in angelis bonis non ponitur, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 113.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, scripturam sacram merito docere; quod angeli custodiunt homines. Hoc autem docent Gen. 32. quando Jacob videntem angelos in sui tutelam missos ajunt dixisse: *Castra Dei sunt hæc*. Item, quando in Psal. 33. dicunt: "immittet angelus Domini in circuitu timentium eum, et eripiet eos." Ibi enim angelorum copias, nomine singulari denotatas, in defensionem timentium Deum circumquaque castrametati insinuant. Item, quando 4. Reg. 6. inquit: "Aperuit Dominus oculos pueri, et vidit, quia ecce mons plenus equorum, et curruum igneorum in circuitu Elisæi." Hi profecto erant agmina angelorum, qui ad protegendum Elisæum à Deo missi fuerant contra hostes illos, de quibus idem propheta dixit puero, *plures sunt nobiscum, quam contra nos*. Item, quando Luc. 2. ajunt: „ Pastores erant in regione eadem vigilantes, et custodientes vigilias noctis „ super gregem suum: et ecce angelus Domini astitit juxta illos, et claritas Dei circumfulsit illos, et dixit illis. Ecce evangelizo vobis gaudium magnum, etc. et facta est cum angelo multitudo militiæ cælestis laudantium Deum, et dicentium, gloria in altissimis Deo, et in terra pax hominibus bonæ voluntatis. „ Vide, quod vocantur angeli militia cælestis: quia in favorem nostrum militant contra hostes nostros, dum nos contra illos custodiunt. Item angelos regnorum, ecclesiarumque custodes legimus, cum *Daniel cap. 10.* de angelo Persarum, angelo Cræcorum, Michael defensore filiorum Israel, facit mentionem, cum *Moses Exod. 14. 23. 32.* de angelo, cui populi Israelitici cura tunc commissa fuerat, ad longum meminit, cum *Josue cap. 5.* dicitur, quod angelus princeps exercitus Domini, castris Israelitarum præiturus, in specie viri evaginatum gladium tenentis ipsi Josue apparuit: item cum *Judicum cap. 2.* angelus Judæorum turbas increpat, flentesque consolatur: item cum *Act. cap. 16.* Angelus nocturna visione speciem viri Macedonis præferens, pro Macedonibus à se custoditis sic Paulum rogavit. *Transiens in Macedoniam adjuva nos*. Vide et Papam *Sixtum* hoc dicere, q. 113. art. 4. append. Hinc ecclesiam catholicam instructam semper tenuisse merito per rationem ostendes, ac docuisse ista duo scilicet et omnibus angelis universaliter mandatum fuisse, ut salutem hominum invigilent, ideoque circa unum hominem plures angelos aliquando curam gere (ut sup. Gen. 32. ps. 33. 4. Reg. 6. Luc. 2. patet) et multos homines, puta unum regnum, unam provinciam, unam magnam ecclesiam, uni tantum angelo pro custodia esse commissam (ut supra Dan. 10. Exo. 14. 23. 32. Jos. 5. Jud. 2. Act. 16. patet.) Secundo habes: quomodo per rationem præmissa loca scripturarum, pro quanto ab angelis dicunt custodiri homines, et intelligas, (junctis videlicet a. 2. 4. q. 12.) in recto sensu, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes primo: quomodo per rationem interimas pestiferum errorem *Calvini*, qui, ut refert R. P. Franciscus Fevardentius, *Minorita, lib. 1. Institut. cap. 14. sect. 7.* in dubium revocat, an cuilibet fidelium designatus sit á Deo singularis angelus in custodiam, postea affirmativam conclusionem oppugnat, impudenter vocans eam communem inter paganos sententiam. Idem *Calvinus* comment. in *Genes. 33. cap.* negans, angelos singulos custodes singulis hominibus dari, adjicit, quod hoc ipsum affirmantes gratiam Dei extenuant, et se non dubitare fingit, quin diabolus hoc astu fiduciam nostram in Deum aliqua ex parte minuere conatus sit. Idem *Calv.* comment. in *Matth. c. 18.* confirmans eundem suum errorem ait, quod asserentes, angelum unum huic, vel illi addictum esse, cum tota scriptura pugnant. Idem comment. in *capitul. quintum Matth. in 12. Actuum. Apostolorum, in psal. 90.* sententiam illam, quæ suum cuique singularem angelum esse custodem tradit, vocat falsum profanumque commentum. *Calvinum* hunc sequuti sunt errantem errantes *Beza, Marlotanus*, alique ejusdem farinae homunciones. Per rationem ex articulo sumptam interimas, ut dixi, pestilentissimum errorem hunc. Si enim singulis hominibus angeli singuli pro custodibus dati sunt á Papa *Sixto V. infra q. 115. art. quarto append.* item multo magis singulis fidelibus. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hunc pestiferum errorem merito condemnatum esse á *psalm. 90. Angelis suis mandavit de te, ut custodiant te in omnibus viis tuis.* Nota *ly de te*, in singulari dictum, item *ly in omnibus viis*: item *ly tuis*, quæ omnia specialitatem quamdam custodiæ important. Super hunc psalmum Divus Bernadus, serm. undemo tractans hunc versiculum ait sic. „Quantam tibi debet hoc verbum inferre re-, verentiam asserre devotionem, conferre fiduciam! Reverentiam pro præsentia, devotionem pro benevolentia, fiduciam pro custodia, caute ambula, ut cui videlicet „assistunt angeli in omnibus viis tuis. In quovis diversorio, in quovis angulo Angelo tuo reverentiam habe. Tu ne audeas illo præsentem, quod, vidente me, non „auderes: An præsentem esse dubitas, quem non vides. Vide: quia non solo visu, rerum præsentia comprobetur. Non omnia visui subjacent, nec corporalia quidem. Quanto magis spiritualia procul sunt ab omni sensu corporeo, et spiritualiter potius vestiganda? Si fidem consulas, ea tibi Anglicam probat præsentiam non „deesse.” Hæc ille. Sanctum hunc ideo attuli; quia Anglicam circa unumquemque custodiam dari, esse dogma ad fidem pertinens asserit, proptereaque *Calvinum* esse in prædicta sua positione hæreticum probat. Item merito damnatur á *Genes 16.*, cum angelum domini narrat correxisse Agar tamquam á seipso specialiter custoditam particularia quædam docuisse, de ejus tum corporali, tum spirituali salute sollicitum fuisse. Item á *Gen. 22.*, cum angelum Abrahamæ destinatum introducit. Item *Genes. 31. 32. 48.* cum angelum custodientem Jacob patriarcham apud Laban, eique regressum in terram nativitatis, cum eo luctantem, eumque ex cunctis malis eruisse, testatur. Item á *tertio Regum 13.* de angelo Heliae, á *Tobiæ capitulis multis* de angelo Raphaelæ specialem curam circa Thobiam habente, á *Judith. 13.* de angelo sui ductore, reductore, inter Holoferni acies conservatore, á *Daniel sexto 14.* de angelo sui inter leones defensore, per manum Abachuch & Judæa portati alimonie provisor. Item á *Zach. 1. 2. 4. 5. 6.* de angelo suo, quem ideo hac verborum formula describit (idque decies) *angelus, qui loquebatur in me*, ut vel sic angelum sibi peculiariter destinatum apte, et commode intelligere cogereris. Item á communi christianorum etiam ipsis Apostolis conviventium opinione. Hi enim unumquemque fidelium angelum tutelarem habere arbitrabantur, nempe ab ore Apostolorum edocti, in ejus signum de Petro, quem nesciebant, pulsante (ut referebat Rhode) dicebant *angelus ejus est.* Act. duodecimo. Quare non dicunt, angelus est: sed, *angelus ejus est?* Ut ex modo etiam loquendi, se non de quovis angelo, sed de Angelo Petri custode, intelligere demonstrent. Item damari á Christo *Matth. 18.* „Angeli eorum „semper vident faciem patris mei. Unde hunc locum adducens *Beatissimus vir Hieronymus* ait. Quod unusquisque nostrum habeat angelos, multæ scripturæ docent,

„é quibus illud est, nolite contemnere unum de pusillis istis, quia angeli eorum vi-
 „dent faciem Patris, qui in cœlis est, et puella Rhode Petrum Apostolum nuncian-
 „te, alii angelum ipsius esse credebant. Si autem hoc de minimis dicitur, et de uno
 „homine: quanto magis de omnibus sanctis, et præcipue de Apostolis sentiendum
 „est? *Hæc ille super 66. caput Isaïæ. Item damn. à Concilio Florentino. dum sess.*
 „20. *Epistolam Magni Basilii contra Eunomium approbat: In hac enim epistola sic*
 „*habet.* Alii angelorum gentibus præpositi sunt, alii fidelium singulos consequuntur
 „quibus singulorum tutela commissa est, quod vero singulis fidelium adest angelus
 „ut pedagogus quidam, et pastor, ad vitam dirigendam, nemo contradicet, qui ver-
 „borum Domini recordatur dicentis, angeli eorum semper vident faciem patris mei.
 „*Hæc Basilius.*

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, concilium *Florentinum*
 sess. 20. merito approbare epistolam Magni Basilii contra *Eunomium*: quæ angelorum
 infimum ordinem in custodiam singulorum hominum dari insinuat. Sic enim ait:
 “Angeli omnes, ut appellationis unius, sic ejusdem sunt naturæ inter se, attamen
 alii ipsorum gentibus præpositi sunt, alii vero fidelium singulos consequuntur. Quan-
 to autem gens uni viro præponenda est: tanto majorem necesse est angeli, qui gen-
 tis principatum habeat, esse dignitatem dignitate eorum, quibus singulorum tutela
 commissa est.” *Hæc Basilius ibi.* Confer modo tu dignitatem unius viri cum dignita-
 te gentis, et illam viri esse infimam respectu gentis nullo renuente comperies: et sic,
 quod ibi insinuavit Basilius, immo et consilium, quod dictum est, facile videbis. *Se-*
cundo habes: quomodo per rationem intelligendam doceas de angelorum infimo or-
 dine auctoritatem Psalm. 90. “Angelis suis Deus mandavit de te, ut custodiant te in
 omnibus viis tuis.” et sic ly *angelis* sumi proprie. Nam proprie est nomen infimi or-
 dinis, secundum *Dionys.* Vide articulo secundo append. *Tertio* habes: quomodo per
 rationem concilium, pro quanto infimum ordinem ait mitti ad singulorum tutelam,
 et exponas, et declares, et probes.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito sacram scriptu-
 ram, et Papam *Sixtum quintum*, vide hoc infra q. 115. ar. 4. ap. innuere, quod
 Christus habuit angelum custodem. Hoc autem illa passim facit in evangelis, ut de
 puerum Christum natum angelo pastoribus annunciante, *Luc. 2.* de angelo Christi trans-
 lationem in *Ægyptum*, indeque regressum jubente, *Mat. 2.* de angelo Christum in
 horto confortante, *Luc. 22.* ita, ut ex his, aliisque locis, concludere possimus, quod
 illud *Matth. 4.* *Accesserunt angeli, et ministrabant ei*, intelligatur, non solum tunc
 in deserto factum: sed etiam per hoc denotetur ubique fuisse executioni mandatum
 juxta opportunitatem negotiorum circa Dominum Salvatorem occurrentium. Ex quo
 etiam loco non solum angelum unum custodem Christo datum intelligimus, sed et
 plures. Si enim multis, eisque dignioribus angelis tamquam custodibus Beatissima
 Virgo Maria assignata fuit, ut *B. Anselmus, Bernardus*, et plerique alii patres pie
 admodum tradiderunt, multo magis de Christo Domino id sentire nobis convenit. Sed,
 sicut inter illos multos unum præ ceteris Gabrielem scilicet, curam B. Virginis maxi-
 mam ex commissione divina suscepisse per Evangelium constat, illi etenim in conclavi
 cœlestium contemplationum deditæ multa se luce conspicuum visibiliter exhibet, eam
 novo salutationis genere convenit, atque animo sollicitam, quasi in ejus intima fami-
 liaritate versatus, proprio nomine sibi notissimam appellat, pavoremque ponere rogat,
 et obtestatur. Ipsi insuper verecunde simul, et prudenter interroganti: quomodo tie-
 ret, ut Virgo conciperet, et pareret, dulci, et familiari colloquio respondit, ac de Vir-
 ginitate obortum scrupulum gratiose exemit, *Luc. 2.* ita de Salvatore nostro excellen-
 tiori modo dicere possumus, et hunc intelligere angelum Christi custodem, de quo
 hæc est D. Thomæ ad *primum* responsio. *Secundo* habes: quomodo per rationem ad
tertium ostendas, dictum Christi *Matth. 18.* *Angeli eorum*, posse extendi ad inferen-
 dum, quod angeli etiam singillatim dantur infidelibus. Additur, quod, sicut benefi-
 cium commune, quod tamen corporale est, largitur etiam reprobis, *solem* scilicet *suum*

faciendo etiam oriri super malos, Matth. quinto, multo magis de beneficio communis, quod præsertim spirituale est, idipsum sentiendum. Clarum etiam in scripturis est, quod collegio malorum datur angelus in custodiam, puta de angelo Persarum, Græcorum, *Doniel*. 10. licet expresse non habeatur ibi, quod singuli singulis custodiendis assignentur. Nihilominus ex his potest argumentari quis ad concludendum propositum, ut consideranti patet. Vide *articuli primi, secundi, et tertii appendices*.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam sacram merito innuere, quod angelus custos á nativitate datur. Hoc autem videtur innuere Matth. 18. *Angeli eorum semper vident*, etc. Loquitur enim ibi de angelis parvulorum, nec videtur major ratio, quod detur parvulis custos potius post unum diem, mensem, vel annum á nativitate: quando scilicet parvuli sunt per se magis accedentes ad usum liberi arbitrii, quam mox á nativitate, quando magis aliorum custodia egent, utpote ab ejus usu remotiores. Immo probabilius eadem ratione est contrarium, quod et illa scriptura innuit, si adjungatur Hieronymus. Hunc ita loquentem approbat Papa *Sixtus Quintus* infra *quæst.* 115. *articulo 4. append.* ipsam ibi exponens sic: “Magna est dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum.” Nota *ly ab ortu nativitatis*, quoniam per hoc denotat Hieronymus, quod tale beneficium confertur homini, inquantum homo, non inquantum Christianus. Non enim ab ortu nativitatis unusquisque, etiam futurus Christianus, baptismum suscipit: cum tamen unusquisque ab illo tunc esse homo ab aliis separatim existens incipiat. Si ergo confertur homini, ut homo, et infidelis etiam est homo, sequitur, per illam auctoritatem Hieronymum velle, quod etiam infideli cuique angelus custos ab hora nativitatis datus sit, si enim dari hoc beneficium homini, ut Christiano, sentiret, dicere potius debuisset á baptismo. “Beneficia namque data homini, ut fideli, á baptismo incipiunt,” saltem in potentia proxima viæ. Sic namque dantur tunc alia sacramenta puerulo baptizato. inquantum jam per baptismum initiatur sibi via ad omnia sacramenta. Tunc ergo alia suscipit in voto, non desiderii proprii, cum usum liberi arbitrii, et consequenter votum hujus non habent, sed in voto viæ, non quia initium viæ est idoneitas quædam, ac preparatio, sicut votum ad tendendum in quemcumque locum, ad quem via de se conducit. Suscipere igitur in voto tali alia sacramenta potest puerulus, et revera sic suscipit, cum baptizatur, non autem baptismum. Hunc enim non attingit neque voto desiderii proprii, neque voto viæ, cum utroque careat. Nam et usum liberi arbitrii, quo consideratur aliquid tale, non habet, et nullum est sacramentum, quod via sit ad baptismum, quo initiatus puer possit dici baptizatus in voto viæ. Hinc est, quod salvari, non potest puerulus, nisi baptizetur actualiter (*de cons. d. 4. firmissime*) et tamen, etiam quod actualiter Eucharistiam non suscipiat, potest salvari, ibidem dist. ead. *Nulli est aliquatenus*. Unde Concilium *Tridentinum*, Sess. 21. capit. 4. “Denique docet, parvulos usu rationis carentes nulla obligari necessitate ad sacramentalem Eucharistiæ communionem.” Item ca. 4. “Si quis dixerit, parvulis, antequam ad annos discretionis pervenerint, necessariam esse Eucharistiæ communionem, Anathema sit.” Ex præmissis igitur habes, quod diversimode, quoad pueros, intelligendum sit *ly* “Nisi quis renatus fuerit ex aqua,” etc. Joan. 3. et *ly*. “Nisi manducaveritis carnem filii hominis,” etc. Joan. 5. Hæc dicta sint ad recte interpretandum D. Thomam hic in corpore, dicentem, “beneficia, quæ dantur homini ex eo, quod Christianus, incipiunt á tempore baptismi, sicut perceptio Eucharistiæ.” Nota etiam ex Hieronymo *ly magna dignitas*, quoniam non solum angelos, ut sunt natura multum nobis superiores, sed etiam ut cælestes, et divina facie jugiter fruentes; sed etiam ut singulos singulis, non unicum pluribus nobis dare custodes, defensores, pædagogos, consideravit ibi Hieronymus: et horum omnium considerationem importavit per *ly magna dignitas*. Nota *ly animarum*, quod non de illis secundum gratiam consideratis loquitur, sed tantum secundum naturam (alioquin solis Christianis daretur custos, secundum Hieronymum, quod supra ex illo improbat) et dic: Si animæ secundum naturam tan-

tum consideratæ sunt adeo dignæ, quid de illis ipsis secundum gratiam consideratis est sentiendum? Quid de illis ipsis secundum gloriam? Ex Hierony. itaque habes, quod Evangelium Matth. 18. *Angeli eorum*, etc. tales, qui dicti sunt, sensus habet. Secundo habes: quomodo per rationem Evangelii locum prædictum, pro quanto inluit in natiuitate dari custodem, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, recte scripturam sacram insinuare, quod angelus custos numquam totaliter deserit hominem sibi commissum. Hoc autem dixit Exod. 23. "Ecce ego mittam angelum meum, qui præcedat te, et custodiat in via, et introducat in locum, quem præparavi, observa eum, et audi vocem ejus nec contemnendum putes, quia non dimittet te, cum peccaveris. In textu cujusdam vetustæ bibliæ, quam ego vidi, et legi, invenitur *ly Te*, quamvis in nulla alia, quam vidisse meminerim, inveniatur, ideo sub correctione omni meliori modo, quo potest, servato, locum hunc ad propositum ostendendum cum *ly te* adduxi, Biblia hæc cum glossa ordinaria, et interlineari magnis characteribus, constat, et reservatur Venetiis in libraria communi à sinistris conventus sancti Dominici de Castello. Porro, si verus textus cum *ly te* sit legendus, expresse constat, sacram scripturam asserere, quod angelus custos non deserit hominem peccatorem, et tunc exponitur textus sic, nec angelum contemnendum putes, quia non dimittet te, cum peccaveris. Hoc est: Non putes, angelum esse contemnendum ex eo, quod te peccantem non dimittit omnino, quia nec ego contemnendus sum, cum tamen peccantem non omnino dimittam. Unde ibi immediate sequitur, *et est nomen meum in illo*. Quasi dicat: In hoc angelus conformabit se nomini meo, dum te peccantem non omnino dimittet, et ideo non erit ex hoc contemnendus, sicut nec nomen meum ex tali potentia est contemnendum. Et quare tandem? Quia talis non dimissio tui ab angelo custode, si contemnatur, in majus judicium contra te demum proveniet, sicut et meum non dimittet nunc omnino hominem peccantem. si contemnatur, ad majus judicium damnationis erit ipsi peccatori. Proclariori hujus notitia audi Apostolum Ro. 2. ad hujusmodi propositum loquentem; "An divitias bonitatis ejus, et patientiæ, et longanimitatis contemnis? Ignoras, quoniam benignitas Dei ad penitentiam te adducit. Secundum autem duritiam tuam, et impænitens cor thesaurizas tibi iram in die iræ; et justi judicii Dei." Proportionaliter ergo, si bonitas angeli ex eo, quod non deserit omnino peccantes, contemnatur, in malum contemnentis vehementer cedet, ideoque præmonet Deus Israel, ut hanc angeli bonitatem non contemnat, sed ut magis hanc, admiretur, et ex tali benignitate sic reverenter considerata ad penitentiam adducatur ardentius. Pro quorum notitia pleniori vide Veritates aureas super legem veterem. Exod. 23. *concl.* 5. Cæterum, si *ly te* non sit de textu, alio tendit locus ille à præsentis articulo. Insinuat tamen scriptura in principio dictum alibi, scilicet Isai. 62. "Super muros tuos Hierusalem constitui custodes, tota die, ac nocte, in perpetuum non tacebunt. Si de bonis pastoribus, ac prædicatoribus respectu peccantium id verificatur, quod scilicet non tacebunt unquam à vocandis illis, multo magis de sanctis angelis in majori charitate jam confirmatis. Insinuat et id primæ Petr. quinto; "Adversarius vester diabolus circuit quærens, quem devoret." Si nunquam diabolus ex invidia motus desistet ab impugnatione bonorum, multo magis angelus ex charitate motus numquam desistet à custodia etiam peccantium.

Ex art. 7. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito à scriptura sacra insinuari, quod angeli sancti non dolent de malis eorum, quos custodiunt. Hoc autem insinuat Isa 25. "Præcipitabit mortem in sempiternum, et auferet Dominus, Deus lachrymarum ab omni facie, et opprobrium populi sui auferet de universa, terra. Quem locum quasi exponens Apoc. 7. de beatis dicit clarius. Non esurient neque sitient amplius, neque cadet super illos Sol, neque ullus æstus." Præcipitatio igitur illa mortis in sempiternum, ablatio lachrymarum, et opprobrii est nullam pati adversitatem, tristitiam, ignominiam, dolorem, et si qua sunt hujusmodi. Quod et clarius adhuc ait Apoc. 21. "Mors ultra non erit, neque luctus, neque clamor, ne-

que ullus dolor. Licet autem istæ Apocalypsis auctoritates sint de hominibus beatis juxta contextum dictæ, tamen de angelis etiam beatis intelliguntur, quoniam omnes conveniunt in beatitudine, et de similibus idem est judicium, et *mensura hominis, quæ est Angeli*, Apoc. 21. Nec mirandum, quod dictum Isa. applicetur ad sanctos angelos, quoniam, si de beatis in via, ut quibusdam placet, id aliquo modo verificatur, multo magis de beatis in patria verificabitur. Quo etiam modo illud in principio dictum insinuat Prov. 12. «non contristabit justum, quicquid ei acciderit.» Licet enim hoc intellectum de viatoribus justis limitetur de contristatione rationem absorbente, hac siquidem contristatione numquam contristatur justus, dum remanet justus, tamen de comprehensoribus intellectum exponitur simpliciter de quacunque contristatione, ut ex autoritatib. Apoc. supra patet. Id ipsum insinuat Prov. 10. «Benedictio Domini divites facit, nec sociabitur ei afflictio.» Exponas, ut nunc supra. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissas scripturas pro quanto dolorem in Angelis custodibus negant intelligas, declares, et probes.

Ex art. 8. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, scripturam sacram merito ponere pugnam in angelis beatis custodibus, citra tamen minimam voluntatum ipsorum discordiam, vel sanctitatis, aut beatitudinis diminutionem. Hanc autem ponit Daniel 10. sic. «Ex quo posuisti cor tuum ad intelligendum, ut te affligeres in conspectu Dei tui, exaudita sunt verba tua, et ego veni propter sermones tuos. *Primo*, ceps autem regni Persarum restitit mihi viginti, et uno diebus, et ecce Michael, unus de principibus primis venit in adjutorium meum. *et infra*: Et nunc reverentiar, ut præliar adversum Principem Persarum.» Daniele enim alloquens Gabriel dicit, se venisse tunc, quando exaudita sunt ejus preces in conspectu Domini, sed postea tardasse veniendo, quia Angelus, qui præerat Persarum Regno tamquam custos, sibi Gabrieli restiterat 21. diebus, amplius autem non restitisse, sive totaliter viam suam non impedivisse, quia Michael de primoribus existens venit in suum Gabrielis adjutorium. *Infra* etiam testatur Danieli ipsemet angelus, quod vult reverti ad præliandum cum prædicto Principe Persarum. Ergo præmissa, de qua loquutus fuerat, resistentia fuit pugna, seu prælium inter se invicem. Hæc autem dixit intelligenda de Angelis beatis, sequendo *B. Greg. 17. mor. c. 7.* Item *secundo* habes: quomodo per rationem prædictam scripturam cum similibus, pro quanto pugnam ponit inter Angelos custodes, et intelligas, et declares, et probes, atque cum aliis summam pacem inter illos adinvicem in scripturis attestantibus concordas.

QUESTIO CENTESIMA DECIMA QUARTA,

DE DEMONUM IMPUGNATIONE, IN QUINQUE ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de impugnatione dæmonum.

Et circa hoc quærentur quinque.

Primo, utrum homines á dæmonibus impugnentur.

Secundo, utrum tentare sit proprium diaboli.

Tertio, utrum omnia peccata hominum ex impugnatione, sive tentatione dæmonum proveniant.

Quarto, utrum possint vera miracula facere ad seducendum.

Quinto, utrum dæmones, qui ab hominibus superantur, ab impugnatione hominum arceantur.

ARTICULUS I.

Utrum homines impugnentur á dæmonibus.

Pro negativa. == Videtur quod homines non impugnentur á dæmonibus.

1. Dæmones non mittuntur á Deo ad impugnandum homines. Ergo dæmones non deputantur ad impugnandum eos.

Antec. prob., quia intentio dæmonum est perdere animas.

Conseq. Quia angeli deputati ad hominum custodiam, mittuntur á Deo. Er-

go pari ratione, si dæmon deputatur ad impugnandum hominem, á Deo debet mitti.

2. Inter hominem et dæmonem non est æqua pugnae conditio. Ergo non est permittendum á Deo, ut homines impugnentur á dæmonibus.

Antec. prob., quia non est æqua conditio pugnae, ut infirmus contra fortem, ignarus contra astutum exponatur ad bellum. Sed homo est infirmus et ignarus, dæmon fortis et astutus. Ergo non est inter hominem et dæmonem æqua pugnae conditio.

Conseq. prob., quia Deus est omnis justitiæ auctor.

3. Ad exercitium hominum sufficit impugnatio carnis, et mundi. Ergo non videtur necessarium, ut homines á dæmonibus impugnentur.

Conseq. prob., quia Deus permittit electos suos impugnari propter eorum exercitium.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. dicit ad Ephes. 6. *Non est nobis colluctatio adversus carnem et sanguinem, sed adversus Principes et Potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, contra spiritualia nequitiae in cælestibus.*

Determinatio.

Distinctio. In impugnatione dæmonum sunt duo consideranda. Primum est ipsa impugnatio. Secundum vero est ipsius impugnationis ordo.

1.^a CONCLUSIO. Impugnatio dæmonum procedit ex eorum malitia.

Prob. Quia dæmones impugnant homines propter invidiam, ut hominum profectum impedian, et propter superbiam, quia divinæ potestatis similitudinem usurpant, deputando sibi determinatos ministros ad hominum impugnationem; sicut angeli boni Deo ministrant in determinatis officiis ad hominum salutem.

2.^a CONCLUSIO. Ordo impugnationis ipsius dæmonis est á Deo.

Prob. Quia Deus ordinate novit malis uti ad bona, ea ordinando.

3.^a CONCLUSIO. Ex parte bonorum angelorum, tam ipsa custodia, quam ipsius ordo, est á Deo, et ad ipsum reducuntur tamquam ad primum principium.

Hæc ex supradictis in quæst. præc. relinquitur manifesta.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod dæmones impugnant homines dupliciter. Uno modo instigando ad peccatum; alio modo puniendo. Primo modo, et ad primum effectum non mittuntur á Deo sed permittuntur aliquando secundum justa Dei judicia. Secundo vero modo mittuntur etiam dæmones á Deo, sicut fuit missus spiritus mendax ad puniendum Achab. 3. Reg. cap. ult. Et ratio est, quia pœna refertur in Deum, sicut in auctorem, non autem peccatum. Verum tamen est, quod quamvis dæmones mittuntur á Deo ad puniendum, alia tamen intentione puniunt, quam sint missi: sunt enim á Deo missi ad puniendum, propter ordinem suæ justitiæ, ipsi vero puniunt ex odio et invidia.

Ad 2. Dicitur ad antec. Quod inter dæmonem et hominem secundum suæ naturæ vires solas consideratum, non est aquæ pugnae conditio, ut ratio inducta probat. Tamen ut sit æqua pugnae conditio inter eos, fit recompensatio ex parte hominis in duobus. Primo, et principaliter per auxilium gratiæ divinæ. Secundo per angelorum custodiam. Unde 4. Reg. 6. dixit Elisæus ad ministrum suum. *Noli timere, plures enim nobiscum sunt, quam cum illis.*

Ad 3. Dicitur ad antec., quod infirmitati humanæ sufficeret ad exercitium impugnatio, quæ est á carne, et mundo sed malitiæ dæmonum non sufficit, quæ utroque utitur ad hominum impugnationem. Sed tamen ex divina ordinatio-

ne hoc provenit in gloriam electorum.

ARTICULUS II.

Utrum tentare sit proprium diaboli.

Pro negativa.—Videtur quod tentare non sit proprium diaboli.

1. Quod convenit aliis, non est diabolo proprium. Sed tentare convenit aliis. Ergo non est diabolo proprium.

Minor, quia Deus tentare dicitur, ut patet Genes. 12. ubi narratur quod *tentavit Deus Abraham*, et etiam homo dicitur tentare Deum, et alios homines.

2. Dæmones sciunt quid circa homines agatur. Ergo dæmones non tentant homines.

Conseq. Quia tentare est ignorantis.

3. Dæmones non possunt immutare hominis voluntatem, ut ex dictis patet. Ergo nec ad eos pertinet tentare.

Conseq. prob., quia tentatio est via ad peccatum quod in voluntate consistit.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. dicit 1. ad Thessal. cap. 3. *Ne forte tentaverit vosis, qui tentat*, id est, *diabolus, cujus officium est tentare*, Glossa interlin.

Determinatio.

Quid sit tentare.

Tentare est proprie experimentum sumere de aliquo.

Quid et quotuplex sit finis tentationis.

Finis tentationis est duplex, scilicet proximus et remotus. Finis proximus tentationis est scientia: experimentum enim sumitur de aliquo, ut sciatur aliquid circa ipsum. Finis autem remotus est, qui ex scientia jam habita de aliquo quæritur. Et hic est duplex, scilicet bonus, vel malus. Bonus quidem, sicut cum aliquis vult scire, qualis aliquis sit, vel quantum ad scientiam, vel quantum ad virtutem, ut eum in utroque promoveat. Malus vero, quando hoc scire vult, ut eum decipiat.

ARTIC. II.

1.^a CONCLUSIO. Tentare ad sciendum non est diabolo proprium.

Prob. Quia Deus aliquando tentat ad sciendum non quidem ut ipse scire velit, sed ut faciat scire alios. Sicut dicitur Deuter. 13. *Tentat vos Dominus Deus vester, ut palam fiat, utrum diligatis eum*. Homo etiam tentare dicitur aliquando, ut sciat. Unde propter hoc est peccatum tentare Deum, quia homo quasi incertus præsumit experiri Dei virtutem.

2.^a CONCLUSIO. Tentare ad malum finem est diaboli proprium officium.

Prob. primo, quia diabolus semper tentat, ut noceat, et in peccatum præcipitet.

Prob. secundo, quia quando homo tentat ad malum, præcipue culpæ, inducendo, hoc facit, ut diaboli minister.

Caro autem, et mundus non dicuntur tentare nisi materialiter, vel instrumentaliter. Materialiter quidem, quatenus ex eis potest cognosci qualis sit homo: ex hoc quod homo sequitur concupiscentias carnis, vel eis repugnat, et ex hoc quod contemnit prospera mundi, et adversa. Instrumentaliter vero, quatenus diabolus utitur mundo, et carne ad præcipitandum hominem in peccatum.

Ex quibus patet quod tentare semper ad malum, ut causa principalis, est diaboli proprium officium.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Jam dictum est. Tentare enim ad malum inducendo, soli diabolo principaliter convenit. Deus autem numquam tentat, ut ad malum inducat: sed solum propter finem dictum, ut scilicet faciat scire aliquid de aliquo. Et homo non tentat, ut ad malum inducat, nisi ut diaboli minister.

Ad 2. Dicitur ad antec., quod dæmones sciunt, quæ exterius aguntur per homines, sed quæ interiorius in mente fiant non cognoscunt, et ut hanc interioriorem hominis mentem, et inclinationem cognoscant, tentando explorant, ut tentent

postea hominem de vitio, ad quod est magis pronus.

Ad 3. Dicitur ad antec. quod dæmones, etsi non possint immutare voluntatem, possunt tamen, ut supra dictum est, aliquammodo immutare inferiores vires, ex quibus, etsi non cogatur voluntas, tamen inclinatur.

ARTICULUS III.

Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

Pro affirmativa.—Videtur quod omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.

1. Dicit Dionys. 4. cap. de div. nom. quod *multitudo dæmonum est causa omnium malorum sibi, et aliis*. Et Damasc. lib. 2. orth. fid. cap. 4. dicit, quod *omnis malitia, et omnis immunditia à diabolo excogitata sunt*.

2. Omnes peccatores sunt filii diaboli. Ergo omnes suggestionem diaboli peccant.

Antec., quia de quolibet peccatore dici posset, quod Dominus de Judæis dixit Joannis 8. *Vos ex patre diabolo estis*.

Conseq. prob., quia ideo Judæi illi ex patre diabolo dicebantur, quia ejus suggestionem peccabant.

3. Omnia bona, quæ facimus, ex suggestionem bonorum angelorum procedunt. Ergo et omnia mala, quæ facimus, procedunt ex suggestionem diaboli.

Antec. prob., quia divina ad nos, mediantibus angelis perferuntur.

Conseq., quia sicut angeli boni deputantur ad custodiam hominum, ita dæmones ad eorum impugnationem.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In lib. de Eccle. dog. cap. 82. dicitur, quod *non omnes cogitationes nostræ malæ à diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt*.

Determinatio.

Distinctio. Aliquis potest dici causa alicujus dupliciter. Uno modo indirecte. Alio modo directe. Indirecte quidem,

quando est causa alicujus dispositionis ad aliquem effectum: sicut qui cedit ligna, potest indirecte dici causa combustionis ipsorum. Directe autem, quando agit ad productionem effectus; et sic ignis est causa combustionis, et domificator est causa domus, et sic de aliis.

1.^a CONCLUSIO. Diabolus indirecte est causa omnium peccatorum nostrorum.

Prob. quia diabolus instigavit primum hominem ad peccandum, ex cujus peccato consecuta est in toto genere humano quædam pronitas ad omnia peccata.

2.^a CONCLUSIO. Non omnia peccata hominum causantur à dæmone directe, sed quædam procedunt ex libertate arbitrii, et carnis corruptione.

Prob., quia Origenes lib. 3. Periarch. cap. 2. dicit quod *etiamsi diabolus non esset, homines haberent appetitum ciborum, et venereorum*. Ergo secluso diabolo, adhuc homo peccaret per carnis corruptionem, et liberum arbitrium.

Conseq. prob., quia in appetendo cibos, et venerea, multa inordinatio contingit, et sic inordinate appetendo, potest quis, etiam dæmone non suadente, peccare. Et iterum, quia refrenare, et ordinare hujusmodi appetitum subjacet libero arbitrio, ideo si non refrenetur, peccatum committitur, eadem dæmone non suadente.

3.^a CONCLUSIO. Peccata, quæ ex diaboli instinctu proveniunt, ad ea complenda decipiuntur homines, eo blandimenti genere, quo primi parentes fuerunt decepti.

Prob. quia hoc docet Isidorus lib. 1. de summo bono cap. 5.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod illæ sententiæ intelligendæ sunt juxta sensum primæ conclusionis, scilicet quod multitudo dæmonum est causa omnium malorum, et quod omnis malitia, et immunditia sunt à diabolo indirecte, non autem directe.

Ad 2. Neg. conseq. nam peccatores

non solum dicuntur filii diaboli, quia ejus instigatione peccant, sed etiam per hoc, quia peccando, etiam ipso non suadente, imitantur ipsum, qui primo peccavit.

Ad 3. Dicitur dupliciter Primo negando conseq. non enim est eadem ratio de bonis, quæ homo facit, et de peccatis, quæ committit. Homo enim per seipsum potest ruere in peccatum: et ideo nullo suadente, vel instigante, peccare potest. Bona autem opera non potest facere, nisi divino auxilio adjutus, quod auxilium ei exhibetur per angelorum ministerium: et propterea ad omnia bona opera cooperantur angeli; sed ad mala perpetranda non semper cooperantur dæmones.

Dicitur secundo, quod quamvis non omnia peccata ex dæmonum suggestionem proveniant, tamen nullum peccatorum genus est, quod interdum non procedat ex dæmonum suggestionem.

ARTICULUS IV.

Utrum dæmones possint homines seducere.

Pro negativa. Videtur quod dæmones non possint homines seducere per aliqua miracula vera.

1. Operationes dæmonum tempore Antichristi non erunt nisi per signa, et prodigia mendacia. Ergo multo minus alio tempore per dæmones fiunt, nisi signa mendacia.

Antec. prob. quia Apost. dicit 2. ad Thesal. 2. quod ejus adventus, scilicet Antichristi est secundum operationem Satanae in omni virtute, et signis, et prodigiis mendacibus.

Conseq. prob., quia operatio dæmonum maxime vigeat, tempore Antichristi. Unde si tunc non poterunt seducere per vera miracula, nec alio tempore poterunt.

2. Dæmones non possunt immutare corpus in aliam naturam. Ergo nec vera miracula facere possunt.

Antec. prob. autoritate Aug. in lib. 18. de civit. Dei cap. 18. dicentis, quod

nec corpus humanum ulla ratione crediderim dæmonum arte, vel potestate in membra bestialia posse converti.

Conseq. prob., quia vera miracula per aliquam corporum immutationem fiunt.

3. Si vera miracula possunt fieri à dæmonibus, ad falsitatem persuadendam. Ergo miracula non erunt efficacia ad veritatem fidei confirmandam. Sed hoc est inconveniens. Ergo non possunt vera miracula facere.

Conseq. prob., quia argumentum quod se habet ad opposita, efficaciam non habet. Unde si vera miracula fiant ad persuadendam falsitatem, jam non erunt efficacia ad confirmandam veritatem.

Subsumptum prob., quia dicitur Marci ultimo. *Domino cooperante, et sermonem confirmante, sequentibus signis.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit in libro 83. Qq. quæst. 79. quod *magicis artibus sunt miracula plerumque similia illis miraculis, quæ fiunt per servos Dei.*

Determinatio.

Distinctio. Miraculum dupliciter accipi potest. Uno modo proprie. Alio modo large, et improprie. Miraculum proprie dicitur illud, quod fit præter ordinem totius naturæ creatæ. Miraculum vero large dicitur illud, quod excedit humanam facultatem et considerationem.

1.^a CONCLUSIO. Dæmones non possunt facere ea, quæ sunt vere, et proprie miracula.

Prob. quia facere proprie miracula, est proprium solius Dei, ut dictum est quæst. 110. art. 4.

2.^a CONCLUSIO. Dæmones possunt facere miracula large sumpta.

Prob. quia Dæmones possunt facere aliqua quibus homines admirentur, in quantum eorum facultatem et cognitionem excedunt: sicut et unus homo in quantum facit aliquid, quod est supra facultatem, et cognitionem alterius, ducit alium in admirationem sui operis, ut

quodammodo miraculum videatur operari.

3.^a CONCLUSIO. Opera dæmonum, quæ nobis miracula videntur, quamvis numquam ad veram rationem miraculi pertingant, sunt tamen quandoque veræ res.

Manifestatur, nam licet productio serpentum, et ranarum facta per magos Pharaonis virtute dæmonum, non fuerit veremiraculum, fuerunt tamen producti veri serpentes et veræ ranæ. Et etiam, quamvis productio ignis, qui devoravit familiam, et armenta Job, non fuerit miraculum, fuit tamen verus ignis, et sic de multis aliis, quæ dæmones operati sunt, est dicendum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad antec., quod signa Antichristi semper erunt signa mendacii, non quod aliquando non sit facturus miracula, modo explicato, sed vel quia decepturus est sensus, ut quæ non facit, videatur facere; vel quia, si sint vera prodigia, ad mendacium pertrahent credituros, ut Augustinus dicit ibidem.

Ad 2. Dicitur, quod transmutationes rerum corporalium sunt in duplici differentia. Quædam possunt fieri virtute naturæ: sicut quod ex aliqua re putrida generentur serpentes, vel ranæ, et similia. Quædam vero sunt, quæ virtute naturæ non possunt fieri: sicut quod corpus humanum mutetur in bestiale corpus, vel in statuam salis, ut corpus uxoris Loth, vel ex mortuo fiat vivum. Tunc tria dicuntur.

Primum est, quod angeli sive boni, sive mali, non possunt transmutare aliquod corpus, nec primo, nec secundo modo, si non adhibeant aliqua semina, quæ in elementis inveniuntur, ad huiusmodi effectus complendos.

Prob. Quia materia corporalis non obedit angelis, sive bonis, sive malis, ut sua virtute possit transmutare materiam, de forma in formam.

Secundum quod angeli, sive boni, sive mali, possunt transmutare corpora se-

cundum primum modum, adhibitis aliquibus corporalibus seminibus.

Suadetur: possunt enim dæmones, ex aliqua putri materia ranas, vel serpentes, vel locustas producere, ut quædam horum fecerunt magi Pharaonis.

Tertium, quod dæmones nullo modo possunt transmutare corpora ea transmutatione, quæ non potest virtute naturæ fieri; etsi hoc ab eis fieri videatur, non fit secundum veritatem, sed secundum apparentiam tantum.

Suadetur quoad primam partem. Non enim potest facere dæmon, nec bonus angelus, ut corpus humanum in bestiale mutetur, nec ut corpus mortuum reviviscat.

Secunda vero pars, scilicet quod possit fieri secundum apparentiam, manifestatur. Potest enim hoc dupliciter contingere. Uno modo ab interiori, secundum quod dæmon potest mutare phantasiam hominis, et etiam sensus corporeos, ut aliquid videatur aliter quam sit, sicut supra dictum est: et hoc etiam interdum fieri dicitur virtute aliquarum rerum corporalium. Alio modo ab exteriori; cum enim ipse possit formare corpus ex aëre cuiuscumque formæ et figuræ, ut illud assumens, in eo visibiliter appareat, potest eadem ratione circumponere cuiuscumque rei corporeæ quamcumque formam corpoream, ut in ejus specie videatur; et hoc est quod August. dicit 18. de Civit. Dei, quod phantasticum hominis, quod etiam in cogitando, sive somniando per rerum innumerabilium genera variatur, velut incorporatum in alicujus animalis effigie sensibus apparet alienis. Quod non est sic intelligendum, quod ipsa vis phantastica hominis, aut species ejus eadem numero incorporata alterius sensibus ostendatur: sed quia dæmon, qui in phantasia unius hominis format aliquam speciem, ipse etiam potest similem speciem alterius sensibus offerre.

Ad formam igitur argumenti dicitur

ad antec., quod dæmones possunt immutare corpora modo dicto, et hoc sufficit ad hoc ut faciant prodigia et miracula large sumpta, ut in corpore dictum est.

Ad 3. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod miracula qualiacumque sint, quæ fiunt á malis, et quæ fiunt á sanctis, non eodem, sed diverso jure fiunt, ut August. dicit loco citato in argumento. Mali enim faciunt, quærendo gloriam suam, boni gloriam Dei. Unde non se habent ad opposita, quia miracula, quæ fiunt ad gloriam Dei quærendam, sunt ad persuadendam veritatem: quæ vero fiunt ad gloriam propriam facientis, sunt ad persuadendum mendacium. Et quia miracula sanctorum facta fuerunt omnia ad Dei gloriam, propterea sufficientissima sunt ad veritatem fidei manifestandam.

ARTICULUS V.

Utrum dæmon, qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur.

Pro negativa. = Videtur quod dæmon, qui superatur ab aliquo non propter hoc ab impugnatione arceatur.

1. Dæmon postquam semel victus fuit á Christo, iterum eum impugnavit incitando Judæos ad ejus necem. Ergo diabolus semel victus ab impugnatione non recedit.

Conseq. prob., quia Christus efficacissime suum tentatorem vicit.

2. Incitare dæmonem ad acrius impugnandum, non pertinet ad Dei misericordiam. Sed infligere pœnam ei, qui succumbit, scilicet dæmoni impugnanti, quæ est ipsum arcere ab impugnatione, est incitare eum ad acrius hominem impugnandum. Ergo dæmon victus non arceatur á tentatione.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Matth. 4. dicitur. *Tunc reliquit eum*

ARTIC. V.

diabolus, scilicet Christum superantem.

Determinatio.

Opiniones diversorum.

Prima opinio: quidam dicunt quod dæmon superatus nullum hominem potest de cætero tentare, nec de eodem peccato, nec de alio.

Secunda opinio: alii dicunt quod dæmon superatus ab uno potest alios tentare, sed non eundem á quo fuit victus.

Verior sententia.

CONCLUSIO. Dæmon superatus vacat á tentatione ejus, á quo fuit superatus ad tempus, et postea aliquando ad eundem, quem superavit, redit.

Quæ conclusio tres habet partes. Prima, quod dæmon aliquando vacet á tentatione ejusdem. Secunda, usque ad tempus. Tertia, quod postea aliquando redeat ad ipsum.

Prima pars prob. duplici ratione. Primo ex parte divinæ clementiæ, quia ut Chrysostomus dicit hom. 5. super Matth. *Non tamdiu homines diabolus tentat, quamdiu vult, sed quamdiu Deus permittit, quia etsi Deus permittat paulisper tentare, tamen repellit, propter infirmam naturam.*

Secundo prob. ex astutia diaboli. Unde Ambrosius dicit super Lucæ cap. 4. *quod diabolus instare formidat, quia frequentius refugit triumphari.*

Secunda conclusionis pars prob., quia Lucæ 4. dicitur, quod diabolus, consummata omni Christi tentatione, recessit usque ad tempus.

Tertia pars prob., quia Matth. 12. dicitur. *Revertar in domum meam, unde exivi.*

AD ARGUMENTA.

Ad utrumque argumentum dicitur, probare, quod dæmon non arceatur simpliciter, cum quo stat, ut arceatur usque ad tempus.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 114.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse dictum et à scriptura, et à concilio, quod homines à dæmonibus impugnantur. A scriptura quidem hoc dicitur Eph. 6. "Non est nobis colluctatio adversus carnem, et sanguinem, sed adversus principes, et potestates, adversus mundi rectores tenebrarum harum, adversus spiritualia nequitiae in cælestibus." Hic enim et impugnationem nobis inferri à dæmonibus denotat Apostolus, et impugnationem validam, et impugnationem ex invidia, superbiaque procedentem. *Colluctatio* inquit, *adversus principes tenebrarum*, ecce impugnatio à dæmonibus. *Adversus potestates, mundi rectores*, ecce impugnatio valida, et tam valida, ut in hujus comparatione colluctatio cum carne, et sanguine, quæ tamen in se magna est; "caro enim concupiscit adversus spiritum, et spiritus adversus carnem," hæc autem sibi invicem adversantur, "ut non quæcumque vultis, illa faciatis, Gal. 5. sit nulla. Adversus spiritualia nequitiae:" ecce impugnatio procedens ex invidia peccato spirituali, et tanta, ut plus contra nos facere desiderent, quam queant, ideo dicuntur nequitiae. *Adversus spiritualia in cælestibus*, ecce eadem impugnatio, ut procedit ex superbia peccato spirituali, qua in cælum etiam conscendere appetunt, idest Deo cælorum assimilari. A concilio vero *Africano* idipsum, quod scilicet impugnentur homines à dæmonibus, dicitur, de quo, immo de quibus conciliis, *Cælestinus primus* Papa in epist. prima ad Episcopos Galliæ inquit: "Ut ergo plenius, qui in aliquo dubitant, instruantur, constitutiones Sanctorum Patrum compendioso minifestemus indiculo. Per sanctos patres inter alia intelligere se innuit Cælestinus concilia Africana per contextum mox præmissum, sic, «ita ut etiam Africanorum conciliorum quasdam sententias jungeremus, quas suas utique fecerunt Apostolici antistites, cum probarunt. *Has ergo sententias referens Cælestinus sexto loco habet sic*. Neminem, etiam baptismatis gratia renovatum idoneum esse ad superandas diaboli insidias, et ad evincendas carnis concupiscentias nisi per quotidianum Dei adjutorium perseverantiam bonæ conversationis acceperit:» Supponunt ergo Patres concilii, hominem impugnari à diabolo, cum de superandis diaboli insidiis tractant. Item Africanus episcopus B. Cyprianus cum collegis suis scribens ad Lucium Papam, impugnationem hominum à dæmonibus concedit in hæc verba: «Ut ad confundendos, et retundendos hæreticos ostenderet Dominus, quæ esset Ecclesia, qui essent, quos inimicus lacesseret, qui è contra, quibus diabolus, ut suis, parceret. Neque enim persequitur, et impugnat Christi adversarius, nisi castra, et milites Christi, hæreticos prostratos semel, et suos factos, contemnit, et præterit, Eos quærit decicere, quos videt stare. *Idem quoque Afer Episcopus epist. 8. ad Cornelium Papam sic*: Agnoscit ne jam, quis sit sacerdos Dei, quæ sit Ecclesia, et domus Christi? Qui sint servi Dei, quos diabolus infestet? Qui sint Christiani, quos Antichristus impugnet? Neque enim quærit illos, quos jam subegit, aut gestit evertere, quos jam suos fecit. Inimicus et hostis Ecclesiæ, quos alienavit ab Ecclesia, et foras duxit, ut captivos, et victos contemnit, et præterit. Eos pergit lacessere, in quibus Christum cernit habitare.» Adducta sint ista ex Cypriano, tamquam, quæ ultra veritatem propriam, approbata sint à summis pontificibus, quibus scribebat, utpote, qui has ejus epistolas ad se scriptas libenter recipiebant. Cavenda tamen in hac materia impugnationum diabolicarum est hæresis *Calvini*, dicens, quod, Deo volente, et juvente, diabolus mentitur in cordibus hominum, non enim Deus est causa peccati, seu quod diabolus tentet nos ad peccandum, ut intendebat *Calvinus* contra Jac. 1. *Deus intentator malorum est*, licet sic impugnationem permittat, ut in responsione ad primum. Vide hæresis hujus damnationem etiam q. 19. ar. 9. et q. 59. ar. 2. et q. 103. ar. 4. cum *Elucid.* semper, et 1. 2. q. 79. ar. 1. Item Addition. articulorum numero 198. et Veritates aureas super legem veterem, Gen. 3. *Concl.* 6. *Secundo* habes: quomodo per rationem prædictas scripturas, concilia, etc.

inquantum impugnari ajunt homines á dæmonibus, intelligas, declares, probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito fuisse á scriptura sacra insinuaturn, quod tentare est proprium diaboli. Hoc autem insinuaturn est Matth. 4. *Accedens tentator*. Loquitur enim de diabolo Christum tentaturo, et diabolum ipsum, quasi ex officio sibi proprio describens, vocat tentatorem. Item insinuaturn est idem 1. Thess. 3. *ne forte tentaverit vos, is, qui tentat*. Sermonem facit Apostolus de diabolo, quoniam de fide catholica, quam specialiter subvertere quærit Satanás, contextus loquitur. "Misi, inquit, ad cognoscendum fidem vestram, ne forte tentaverit vos is, qui tentat." Quod vero specialiter infirmare quærat Satanás fidem catholicam in nobis patet primæ Petr. quinto, cum dicitur: "Adversarius vester diabolus circuit quærens, quem devoret, cui resistite fortes in fide." Resistentia cum sit inimico, quod patet in bellis etiam humanis, ibi, ubi adoritur inimicus. Cum ergo moneat Apostolus Petrus, quod adversario nostro resistamus *fortes in fide*, sequitur secundum eum, quod diabolus in omni sua assidua inquisitione ad devorandum intendat principaliter enervare in nobis ipsam fidem *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissas scripturas cum similibus, pro quanto proprium insinuaturn esse diaboli officium hoc, scilicet tentare, et intelligas et declares, et probes, insuper et ostendas hujusmodi denominationem esse factam secundum regulas dænominandi aliquid. Regula enim est, quod, quando concurrunt duo, unum materiale, aliud formale, unum principale agens, aliud instrumentum, tunc dænominatio absoluta, vera, et propria fit á forma, et principali agente, non á materia, neque ab instrumento, nisi secundum quid. Non enim absolute simpliciter dicitur, serra fecit lectum, sed artifex, licet non, nisi mediante serra, fecerit ipsum, neque homo est animal, sed rationalis, licet non nisi animalitate, seu materia præsupposita, sit rationalis. Quia igitur diabolus est in tentando ad peccatum tamquam principale agens, et veluti formale quid, respectu aliorum hostium, scilicet carnis, ac mundi, ideo absolute, simpliciter, vere, et proprie denominationem ejus faciunt scripturæ, quando eum tentatorem vocant. *Tertio* vides: quomodo ex his, similibusque vicissim Angelicus consolidetur articulus, atque declaretur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Armenorum* dicentium, nullum fuisse futurum peccatum, si dæmones, non fuissent, qui homines tentatione sua ad peccandum impellerent, quapropter dicunt, peccatum esse simpliciter á dæmone, et non á libero arbitrio. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari á dogmatibus ecclesiasticis, vide lib. de Eccl. dog. c. 82. sic. «Non omnes cogitationes nostræ malæ á diabolo excitantur, sed aliquoties ex nostri arbitrii motu emergunt. Item á Jac. 1. Unusquisque tentatur á concupiscentia sua abstractus, et illectus.» Vide, hic Apostolum Jacobum non facere mentionem de diabolica suggestione, quando loquitur de ejusque peccato, et hoc, non quia dæmonis suggestio non interveniat in patratione aliquorum peccatorum, sed quia non intervenit in quocumque peccato. Quasi dicat: in uniuscujusque peccato adest tentatio concupiscentiæ propriæ, sumendo concupiscentiam pro inordinato motu voluntatis, non autem tentatio diaboli, ideo ad hanc differentiam designandam facio mentionem de concupiscentia in peccato ejusque, et non de diabolo. Et re vera impossibile est, quod aliquid peccatum fiat ab homine sine tentatione concupiscentiæ modo exposito, quamvis possibile sit, et de facto contingat, quod aliqua peccata quandoque fiunt absque tentatione diaboli. Item á Job. 4. «Ecce, qui serviunt ei, non sunt stabiles, et in angelis suis reperit pravitatem: quanto magis hi, qui habitant domos luteas, qui terrenum habent fundamentum, consumerunt velut á tinea?» Ecce, loquitur Job ad litteram de peccato malorum angelorum, comparisonem inducendo inter ipsos, et fragilitatem hominum habitantium domus luteas corporum suorum, et fundamentum in terra habentium, et concludit, quod fragilitas hominum ad ruendum scilicet in peccatum, á quo postea velut á tinea consumuntur, est major. Cum igitur peccatum saltem primi angeli á nullo altero dæmone processerit, sed

à suo libero arbitrio, sequitur, quod ex hoc dicto ipsius Job detur intelligi, quod homo peccare possit solo suo libero arbitrio, remota etiam omni suggestione diaboli. Alioquin virtus, seu vis hominum esset major, quam primi illius angeli, quoniam hic angelus nullo alio impellente deficere potuit, et defecit; homo autem, secundum *Armenos*, nonnisi diabolo impellente, cadere posset. Quasi ergo per conclusionem dicat Job: In aliquo saltem angelorum reperit pavitatem, ex solo ejus libero arbitrio provenientem, quanto magis in hominibus habitantibus corpora fragilia pravitatem ex solo humano arbitrio provenientem poterit reperire, atque, attenta eorum majori fragilitate, reperiet? Dicunt itaque scripturæ præmissæ virtualiter, quod diabolus non est causa directa omnium peccatorum, sicut é contrario *Armeni* dicebant. *Tertio* habes: quomodo per rationem ostendas, Conc. *Triden.* sess. quinta, merito virtualiter sensisse, quod diabolus est indirecta causa omnium delictorum. Hoc autem sic sentire se monstravit, quando pronitatem illam ad peccata ex peccato originali etiam dimisso in nobis relinqui notificavit. "Manere, inquit, in baptizatis concupiscentiam, vel fomitem hæc sancta synodus fatetur, ac sentit: quæ quidem, cum ad agonem relicta sit, nocere non consentientibus, et viriliter per Jesu Christi gratiam repugnantibus non valet, quinimo, qui legitime certaverit, coronabitur. Hanc concupiscentiam, quam Apostolus aliquando peccatum appellat, sancta synodus declarat, Ecclesiam Catholicam numquam intellexisse peccatum appellari, quod vere, et proprie in renatis peccatum sit, sed quia ex peccato est, et ad peccatum inclinat. Si quis autem contrarium senserit, anathema sit." De tali concupiscentia habituali, seu fomite, quod non sit vere, et proprie peccatum, concordat decret. de cons. dist. 4. *Per baptismum Christi.* Quarto hinc ex Concilio vides, propositionem illam esse suspectam, scandalosam, et erroneam, qua *Erasmus*, ut refert *Jacob Lop. Stunica*, post suum itinerrarium dicit. «Non audio, qui mihi dicat, sædam illam pruriginem, et Veneris stimulos, non à natura, sed à peccato, profectam.» Dicit enim Concilium, quod illa ex peccato est, et damnat contrarium.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse dictum à scripturis, quod dæmones mediantibus signis magnis, atque mirandis per homines aliquos sua ipsorum virtute factis seducunt multos. Hoc autem dictum est Matth. 24. "surgent pseudochristi, et pseudoprophetæ, et dabunt signa magna, et prodigia ita, ut in errorem inducantur, si fieri potest, etiam electi," et quod talia signa sint virtute dæmonis, patet *Apocal.* 13. ubi dicitur, et vidi de mari bestiam ascendentem, habentem capita septem, et cornua decem, et infra, et dedit illi draco virtutem suam, et potestatem magnam, et infra: vidi aliam bestiam ascendentem de terra, et habebat cornua duo similia agni, et loquebatur, sicut draco, et potestatem prioris bestię omnem faciebat, etc. et fecit signa magna, ut etiam ignem faceret de cælo descendere in terram in conspectu hominum, et seduxit habitantes in terra propter signa, quæ data sunt illi facere, etc. De quo et c. 20. dicitur, quod diabolus ab angelo habente clavem abyssi catena magna ligatus est, et quod postea solvetur, et exiens seducet gentes Gog, et Magog, etc." Secundo habes: quomodo per rationem scripturas hujusmodi, pro quanto per miranda facta dæmones seducere dicunt hominem, et intelligas, et probes, et cum aliis scripturis contrarium apparenter dicentibus concordas. Circa hanc tamen hic narratam seductionem cavere semper memento sensum illum malum, quo accipiunt quidam seductionem hanc pro seductione omnino irreparabili. Nam sanctus Doctor ita sumit hic seductionem, ut hi, qui sic seducuntur, possint etiam, si voluerint, dum vivant, per pœnitentiam reparari, et contrarium sentire est hæresis *Bartholomæi Janovesii*, dicentis, ut infra: Antichristus ita pervertet omnes Christianos habentes usum liberi arbitrii, ut suis erroribus immobiliter inhaerentes nulla ratione deinceps possint ad fidem converti. Item: Antichristus tantæ efficacię characterem in perversos ab ipso imprimit, ut immobiliter in erroribus perdurantes, sint certo tandem damnandi, et per ignem é cælo missum corporaliter morituri. Item: per Antichristum *Judæi*, *Sarraceni*, et quicumque infide-

les, tam parvuli, quam adulti, subvertendi post ipsius Antichristi mortem, sive interitum, omnes ad fidem Christi convertentur. At sic non erit de adultis Christianis ab eodem Antichristo seducendis. In his autem tribus *Janovesius* à dæmone est deceptus, ut ostendetur, sicut et in ista sua phantasia, videlicet, Antichristi discipulos apparituros per universum orbem die Pentecostes, anno Domini 1360. Error enim iste ejus per experientiam convictus est temeritatis, atque damnatus. Tres autem primæ hæreses damnantur ab Apocal. 11. "viderunt illos nimici eorum, et in illa hora factus est terræmotus magnus, et decima pars civitatis cecidit, et occisa sunt in terræmotu nomina hominum septem millia, et reliqui in timorem sunt missi, et dederunt gloriam Deo cæli." Ecce, Apocalypsis ad literam loquitur de seductis ab Antichristo, vide capitulum, inimicis sanctorum Enoch, et Helie occisorum ab eodem, et dicitur, quod reliqui à 7000. hominum timore bono concussi *dederunt gloriam Deo cæli*, scilicet pœnitendo de malis suis. Vide finem 9. c. etc. ex eo dic.: Ergo potuerunt, qui adoraverant demonia, etc. facere pœnitentiam, alioquin non viderentur incusandi, quod non egerunt de hoc pœnitentiam. Vide contra hujusmodi negantes spatium pœnitentiæ vivis etiam antea gratia donatis sub q. 48. art. 4. Item à Conc. Trid. Sess. 6. c. 14. "Qui ab accepta justificationis gratia exciderunt, rursus excitante Deo justificari poterunt," item canon. 29. "Si quis dixerit, eum, qui post baptismum lapsus est, non posse per Dei gratiam resurgere; Anathema sit." Nota, quod libellus prædictarum hæresum, *Bartholomæo* ipso ipsas hæreses abjurante, combustus est, ut dicit *Prateolus* titulo suo. *Tertio* vides: quomodo ex prædictis vicissim Angelica doctrina præsens declaratur, atque confirmetur.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito à B. Papa Gregorio, in epistola *Leandro Episcopo Spalensi* (De his. et similibus supra, et infra adductis, vide corpus Conciliorum in vitis singulorum Pontificum Rom.) fuisse dictum. "Quia antiqui hostis insidias scitis, quoniam bellum durius contra victores proponit, nunc ergo circa eundem filium suum solertius sanctitas vestra evigilet, ut benecepta perficiat, necesse de perfectis bonis operibus extollat, ut fidem cognitam vitæ quoque meritis teneat, et quia æterni regni, cuius sit, operibus ostendat, quatenus post multa annorum curricula de regno ad regnum transeat." Ubi patet, quod dæmon acrius contra victores insurgit. Et quod tunc maior vigilantia recompensatio fienda est magis scilicet opitulante Deo, ut in *ad secundum*. Item Papa ad Secundinum inclusum inquit. "Non dubito, maiores te insidias hostis callidi perpeti, qui maiora contra eum bella preparasti. Tanto quippe ille deceptionis molimina ardentius exquirat, quanto te celesti patriæ ferventius inhiare cognoscit. Et infra. Antiquus hostis mox, ut ociosam mentem invenerit, ad eam sub quibusdam occasionibus locuturus accedit, et quædam ei de gestis præteritis ad memoriam reducit, audita quondam verba indecenter cogitationi resonat, et, si qua dudum turpiter acta sunt, eorum species oculis cordis apponit, ut, quem de præsentibus non valet inquinare, de malis transactis violet." Ubi vides, quod victorem iterum aggreditur, sed, sive ille idem numero dæmon, sive alius, non explicit Pontifex. Idem Papa in epist. ad Recaredum Regem, ait. "Vigilanti sunt inter hæc studio antiqui hostis insidiæ cavendæ, qui, quanto maiora in hominibus dona conspicit, tanto hæc auferre subtilioribus insidiis exquirat. Neque enim latrunculi in via capere viatores vacuos expetunt, sed eos, qui auri vascula, vel argenti ferunt. Via quippe est vita præsens. Unde tanto quisque necesse est, ut insidiantes spiritus caveat, quanto maiora sunt dona, quæ portat, et infra. Sæpe malignus spiritus, ut bona destruat, quibus prius adversari non valuit, ad operantis mentem post peractam operationem venit, eamque tacitis cogitationibus in quibusdam suis laudibus excutit ita, ut decepta mens admiretur ipsa, quam sint magna, quæ fecit. Quæ dum per occultum tumorem apud semetipsam extollitur, ejus, qui donum tribuit, gratia privatur." Ubi vides tale quid, quod prius. *Secundo* habes: quomodo per rationem præmissa decreta Papæ, pro quanto dæmonem insinuant non arceri totaliter à tentando victorem prius, et recte intelligas, et declares, et probes. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica doctrina declaratur, atque confirmetur.

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA-
QUINTA,

DE ACTIONE CORPORALIS CREATURÆ
IN SEX ARTICULOS DIVISA.

Consequenter considerandum est de
actione corporalis creaturæ, et fato,
quod aliquibus corporibus attribuitur.

Circa actiones corporales quæruntur sex.
Primo, utrum aliquod corpus sit acti-
vum.

Secundo, utrum in corporibus sint ali-
quæ seminales rationes.

Tertio, utrum corpora cœlestia sint cau-
sa eorum, quæ hic per inferiora cor-
pora fiunt.

Quarto, utrum sint causa humanorum
activum.

Quinto, utrum eorum actionibus dæ-
mones subdantur.

Sexto, utrum cœlestia corpora imponant
necessitatem his, quæ eorum actioni-
bus subdantur.

ARTICULUS I.

Utrum aliquod corpus sit activum.

Videtur quod nullum corpus sit ac-
tivum.

1. Aug. dicit, quod *in rebus inveni-
tur aliquid actum, et non agens, sicut
sunt corpora. Aliquid agens, et non ac-
tum, sicut Deus. Aliquid agens, et actum,
ut substantiæ spirituales.* Unde patet
quod corpori non attribuitur esse acti-
vum.

2. Infra substantiam corporalem non
est aliqua alia substantia, quæ sit recep-
tiva actionis ipsius corporis. Ergo sub-
stantia corporalis non est activa.

Antec, prob., quia substantia corpo-
ralis tenet ultimum locum, et gradum in
entibus.

Conseq., quia omne agens, excepto
primo, in suo opere indiget subjecto,
quod sit susceptivum suæ actionis.

3. Substantia, quæ includitur quanti-
tate, non est activa. Sed omnis substan-
tia corporalis includitur quantitate. Ergo
nulla substantia corporalis est activa.

Maior prob., quia quantitas impedit

substantiam á motu; et actione, quia
comprehendit eam, et in eam mergitur:
sicut impeditur aër nubilosus á percep-
tione luminis. Et hujus signum est, quod
quanto magis accreverit quantitas cor-
poris, tanto est ponderosius, et gravius
ad hoc, ut moveatur.

4. Quod est remotissimum á primo
activo, non est activum. Sed corpus est
remotissimum á primo activo. Ergo cor-
pus non est activum.

Maior, quia omne agens habet vir-
tutem agendi ex propinquitate ad pri-
mum activum.

Minor, quia primum activum est sim-
plicissimum, corpora vero sunt maxime
composita.

5. Si corpus est activum, aut sua ac-
tione producit formam substantialem,
aut formam accidentalem. Sed neutrum
potest dici. Ergo corpus non est acti-
vum.

Minor, quoad utramque partem prob.
Accidens non potest esse causa formæ
substantialis. Sed in corporibus non in-
venitur aliud principium activum, nisi
accidens, scilicet aliqua qualitas activa.
Ergo corpus non potest facere formam
substantialem.

Maior hujus, quia causa est potior
suo effectui; accidens autem est poterius
substantia.

Non potest producere formam acci-
dentalem, quia accidens non se extendit
ultra suum subjectum, ut August. dicit
9. de Trinit. cap. 4.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Dionys. dicit c. 15. cœl. Hierar. In-
ter cæteras proprietates corporei ignis,
quod *ad susceptas materias manifestat
sui ipsius magnitudinem, activus, et
potens.*

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Aliqua corpora sunt
activa.

Prob. quia hoc sensibilibiter apparet.

Errores, qui fuerunt circa modum actionis corporum.

Sed circa corporum actiones tripliciter aliqui erraverunt. Quidam enim totaliter corporibus actiones subtraxerunt: et hæc fuit opinio Avicbron in lib. fontis vitæ, ubi per rationes, quæ tactæ sunt, probare nititur quod nullum corpus agit.

Sed quia ut dictum est, experimur aliqua corpora agere, respondebat ipse, quod actiones, quæ videntur esse corporum, sunt actiones non corporum, sed cujusdam virtutis spiritualis, quæ penetrat per omnia corpora, ita quod ignis secundum eum non calefacit, sed virtus spiritualis penetrans per ipsum ignem.

Unde ortum habuerit hæc opinio.

Opinio hæc videtur derivata esse ab opinione Platonis. Plato enim posuit duo genera formarum, scilicet separatarum à materia, et in materia existentium. Inter quas dicebat esse hanc differentiam, quod formæ, quæ erant separata à materia, erant absolutæ, et quasi universales; formæ vero in materia existentes, erant participatæ, determinatæ et contractæ ad hanc materiam; et quod formæ universales, et separatæ erant causa formarum particularium, in materia corporali existentium. Ponebat igitur Plato humanitatem duplicem, scilicet separatam, et illa erat humanitas per se, universalis et absoluta: et humanitatem existentem in Petro, quæ erat contracta, et determinata: et dicebat quod humanitas separata erat causa humanitas in materia existentis.

Et eodem modo Avicbron ponebat formam in materia existentem, individuatam per quantitatem, et hæc erat corporalis forma, quæ quia est quasi colligata, et arctata per quantitatem, non potest se extendere ad agendum aliquid aliud, et quod propterea necesse erat ponere in corpore formam non materialem, sed spiritualem, quæ non sit coar-

tata quantitate, quæ propterea erat activa.

Opinionis Platonis et Avicbronis convenientia.

Ex quo patet quod Plato, et Avicbron conveniunt in hoc, quod uterque negavit actionem à corporibus, et quod principium actionum in corporibus erat aliqua forma extrinseca à corpore, quæ forma secundum Platonem, erat idea separata, sive forma universalis, et secundum Avicbron erat forma spiritualis.

Differentia inter has opiniones.

Differentia autem fuit inter Platonem et Avicbron in hoc, quod Avicbron posuit formas activas spirituales, tam substantiales, tum accidentales: sicut enim posuit formam substantialem spiritualem in homine, ut hominem generare posset, ita posuit calorem spiritualement in igne, quo posset calorem alium causare. Plato autem posuit solummodo formas substantiales separatas activas, formas autem accidentales reposuit in genere causarum materialium, et quod aliquo modo agerent ut modo dicitur.

Reprobatio harum opinionum.

Sed hujusmodi opiniones stare non possunt. Nam etiamsi admittatur sententia Platonis de formis separatis, in qua etiam fundatur opinio Avicbron, eorum ratio, non solum non concludit quod corpus non agat, sed ex eadem ratione sequitur oppositum. Ratio enim adducta ab ipsis, quare forma in materia, quæ erat participata à forma separata, non ageret, erat quia hujusmodi forma erat coarctata per quantitatem et per materiam. Ex quo sic deducitur intentum contra ipsos.

Quotiescumque participatur aliquid, necesse est ut etiam participetur id, quod est ei proprium: sicut quantum participatur de lumine, participatur de ratione visibilis, quia visibile est de ratione luminis. Sed agere est proprium ipsius formæ, et actus: eo quod agere nihil

aliud sit, quam facere aliquid actu, quod est proprium actus, et formæ. Ergo participans formam necessario participat quod est sibi proprium, scilicet esse activum.

Tunc ultra. Sed forma in materia existens est participata à forma separata, secundum Platonem. Ergo forma in materia est etiam activa.

Unde eorum ratio non concludit quod forma in materia non habeat rationem activi, sed solum hoc, quod non sit agens universale. Igitur, sicut si esset forma ignis separata, secundum Platonicos, esset causa universalis omnis ignitionis, ita hæc forma ignis est causa hujus particularis ignitionis.

Avicennæ sententia.

Avicennas autem non negavit omnem activitatem à corporibus, sed posuit quod agentia corporalia agunt secundum formas accidentales, disponendo materiam ad formam substantialem, sed quod ultima perfectio, quæ est per introductionem formæ substantialis, erat à principio immateriali, scilicet ab intelligentia. Quæ opinio in primo dicto conveniebat cum Platone, qui et ipse posuit accidentales formas esse dispositive activas. In altero vero dicto, licet convenient in hoc quod forma substantialis est à principio extrinseco: tamen differunt, quia Plato dicebat eas esse à formis per se subsistentibus. Avicennas vero à formis in intellectu existentibus.

Reprobatio.

Hæc Avicennæ sententia adducta est secundo loco superius, quæst. 65. art. 4. et ibidem fuit reprobata.

Opinio Democriti.

Democritus autem posuit corpus esse activum per hunc modum. Dixit enim, actionem corporum esse per effluxionem atomorum à corpore agente, et passionem esse receptionem eorundem atomorum in poris corporis patientis.

Reprobatio.

Opinionem Democriti improbat Arist. 1. lib. de Generat. à tex. 57. usque ad 76. Per hoc, quia sequeretur quod corpus passivum non pateretur per totum, et quod corpus activum in agendo diminueretur, quæ sunt manifeste falsa.

Vera sententia.

2.^a CONCLUSIO. Corpus agit secundum quod est actu in aliud corpus, secundum quod est in potentia.

Prob. Quod participat de aliquo, participat quod est ei proprium. Sed corpus participat de actu, cujus proprium est agere. Ergo etiam participat esse activum, et hæc est ratio inducta contra sententiam Avicbron.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod dictum August. est intelligendum de tota natura corporali simul accepta, et sensus ejus est, quod in rebus invenitur aliquod agens, sed non actum, scilicet Deus, qui nullum superius habet, quod in ipsum agat. Invenitur aliquod agens, et actum, quia natura angelica movetur à Deo, et movet aliam naturam inferiorem, scilicet corpoream. Et aliquod actum non agens quia natura corporea non habet aliam naturam sub se, quam possit movere: cum quo tamen stat, quod unum corpus possit aliud movere, prout est in potentia ad recipiendum aliquid ab eo, quod est in actu in movente.

Ad 2. Similiter dicitur ad antec. Quod infra corporalem substantiam non est alia natura inferior susceptiva actionis corporeæ creaturæ, est tamen unum corpus suscipiens actionem alterius corporis, quatenus, scilicet unum corpus est in potentia ad recipiendum aliquid ab altero, sicut lignum est susceptivum actionis ipsius ignis, quatenus lignum est in potentia ad calorem, qui est actu in igne.

Avicbron instantia.

Sed contra hanc responsionem instat

Avicbron. Datur unum movens, quod nullo modo movetur, scilicet primus factor rerum. Ergo debet dari ex opposito aliud, quod sit motum nullo modo movens. Sed hoc motum non movens, non potest esse nisi corpus quod est infimum inter omnes naturas rerum. Ergo corpus nullo modo est activum.

Solutio.

Respondetur concedendo antecedens, et primam consequentiam, datur enim aliquid, quod est passivum, et nullo modo activum. Sed negatur subsumptum. Nam hoc pure passivum, et nullo modo activum, non est corpus, quia corpus est actu, et per consequens activum, sed est materia prima, quæ sicut nullo modo est in actu, nullo modo est activa.

Ad 3. Neg. maior. Et ad prob. dicitur, quod quantitas non impedit omnino formam corporalem ab actione, sed impedit eam, ne sit agens universale, ut in corpore dictum est.

Signum autem, quod inducitur de ponderositate corporum, non est ad propositum. Primo, quia additio quantitatis non est causa gravitatis, ut probatur 4. de cælo, et mundo tex. 9.

Secundo, quia falsum est quod ponderositas faciat tardiozem motum, immo quanto aliquid est gravius, tanto velocius movetur motu proprio.

Tertio, quia actio non fit per motum localem, ut dicebat Democritus fieri, sed per hoc, quod aliquid reducitur de potentia in actum,

Ad 4. Neg. minor. Corpus enim non maxime distat à Deo, quia participat aliquid de similitudine divini esse; secundum formam quam habet, sed id, quod maxime distat à Deo, est materia prima, quia nullo modo est in actu, et per consequens nec activa. Ad prob. dicitur, quod quamvis corpora sint maxime composita, tamen quia habent actum non dicuntur maxime distare à Deo nisi respectu eorum, quæ magis habent

de actualitate, ut sunt substantiæ separatae.

Ad 5. Neg. minor. Corpus enim agit ad formam substantialem, et accidentalem. Ad primam prob. dicitur ad maiorem, quod accidens licet virtute propria non possit agere ad formam substantialem tamen virtute formæ substantialis agit ad formam substantialem: sicut calor naturalis, inquantum est instrumentum animæ, agit ad generationem carnis; ad producendam vero formam accidentalem agit propria virtute. Ad cujus improbationem dicitur, quod accidens non excedit proprium subiectum in essendo, potest tamen ipsum excedere in agendo.

ARTICULUS II.

Utrum in materia corporali sint aliquæ rationes seminales.

Pro negativa. == Videtur quod in materia corporali non sint aliquæ rationes seminales.

1. Spirituale non est in corporali materia. Sed rationes important quoddam spirituale. Ergo rationes non possunt esse in materia corporali.

Maior, quia unumquodque est in aliquo, secundum modum ejus in quo est. Unde omne, quod est in materia corporali, est corporaliter, et non spiritualiter in ea.

2. Semina, quæ inveniuntur in elementis, sunt corpora. Ergo non debent dici rationes.

Antec. prob. Quod movetur motu locali, est corpus. Sed semina, quæ sunt in elementis, moventur localiter. Ergo hujusmodi semina sunt corpora.

Minor hujus. Quia August. dicit 3. de Trin. c. 8. quod *dæmones quædam opera faciunt adhibendo occultis motibus quædam semina, quæ in elementis cognoscunt*, quæ adhiberi profecto non possunt nisi per localem motum.

3. Principium activum non potest esse in materia corporali. Sed semen est

principium activum. Ergo semen non potest esse in materia corporali.

Maior prob., quia materiæ non competit agere, ut dictum est art. præced. ad 2.

4. In materia corporali sunt quædam causales rationes distinctæ a rationibus seminalibus. Ergo superfluum est, et inconvenienti ponere in ea rationes seminales.

Antec. quoad illud, quod sint distinctæ, prob., quia præter seminales rationes fiunt miracula, non autem præter causales rationes.

Conseq., quia rationes causales sufficientiunt ad rerum productionem.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

August. dicit 3. de Trinit. cap. 8. quod omnium rerum, quæ corporaliter, visibiliterque nascuntur, occulta quædam semina, in istis corporeis mundi hujus elementis, latent.

Determinatio.

Quid nomine seminalium rationum significetur.

Per seminales rationes Aug. intelligit omnes virtutes activas et passivas, quæ sunt principia generationum, et motuum naturalium.

Quomodo rationes seminales diversimode in diversis inveniantur.

Virtutes activæ et passivæ, quæ seminales rationes dicuntur, in multiplici ordine considerari possunt.

Primo, et principaliter, et originaliter sunt in ipso Verbo Dei secundum ideales rationes.

Secundo sunt in elementis mundi, ubi simul ab ipso principio productæ sunt, sicut in universalibus causis.

Tertio sunt in his, quæ ex universalibus causis secundum successiones temporum producuntur, sicut in hac planta, et in hoc animali, tamquam in particularibus causis.

Quarto sunt in seminibus, quæ ex

animalibus, et plantis producuntur, quæ iterum comparantur ad alios effectus particulares, sicut comparantur primordiales causæ universales ad primos effectus producendos.

CONCLUSIO. Rationes seminales sunt in materia corporali.

Prob., quia sunt in elementis, ut in causis universalibus. In his vero, quæ temporum successione producuntur ut in causis particularibus. Et in seminibus, quæ ex animalibus, et plantis generantur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, et ad ejus prob. quod etsi hujusmodi virtutes activæ, et passivæ rerum non possint dici rationes, prout sunt in materia corporali, ratione inducta, tamen possunt dici rationes, per comparisonem ad earum originem, secundum quod deducuntur a rationibus idealibus in Verbo existentibus.

Ad 2. Neg. antec. ad prob. neg. minor. Ad cujus probationem dicitur, quod rationes istæ non moventur localiter per se, sed ideo localiter moveri dicuntur, quia sunt in aliquibus partibus corporis, quæ partes dum a dæmonibus adhibentur per localem motum ad aliquos effectus complendos, dicuntur semina adhiberi per dæmones. Unde non rationes ideales, sed partes corporis, in quibus rationes illæ sunt, localiter moventur: sicut anima movetur moto corpore.

Ad 3. Neg. maior. Ad prob. dicitur, quod materiæ quidem non competit agere, tamen in materia actuata potest esse aliquid activum, ut dictum est: semen igitur prout est in mare est activum, et prout est in femina, est passivum.

Ad 4. Dicitur ad antec. quod ex verbis Aug. de hujusmodi rationibus seminalibus loquentis, satis accipi potest, quod ipsæ rationes seminales sunt etiam rationes causales, sicut, et semen est quædam causa. Dicit enim in 3. de Trinit. c. 9. quod *sicut matres gravidæ sunt*

fatibus, sic ipse mundus est gravidus causis nascentium. Sed tamen rationes ideales possunt dici causales, non autem proprie loquendo seminales, quia semen non est principium separatum: et præter hujusmodi rationes non fiunt miracula. Similiter etiam neque præter virtutes passivas creaturæ inditas, ut ex ea fieri possit, quicquid Deus mandaverit. Sed præter virtutes activas naturales et potentias passivas, quæ ordinantur ad hujusmodi virtutes activas, dicuntur fieri miracula, dum dicitur quod fiunt præter rationes seminales.

ARTICULUS III.

Utrum corpora cælestia sint causa eorum, quæ hic in inferioribus fiunt.

Pro negativa. = Videtur quod corpora cælestia non sint causa eorum, quæ hic in inferioribus fiunt.

1. Dicit Damasc. lib. 2. cap. 7. *Nos autem dicimus, quoniam ipsa, scilicet corpora cælestia, non sunt causa aliquis eorum, quæ fiunt, neque corruptionis eorum, quæ corrumpuntur, signa autem sunt magis imbrum, et aeris transmutationis.*

2. In istis inferioribus invenitur materia patiens, et inveniuntur etiam contraria agentia, scilicet calidum et frigidum, et hujusmodi. Ergo hæc, quæ hic inferius fiunt, non causantur a corporibus cælestibus.

Conseq. prob., quia ad faciendum aliquid, sufficit agens, et materia.

3. Ea, quæ in his inferioribus fiunt, non sunt similia corporibus cælestibus. Ergo non causantur a corporibus cælestibus.

Antec. prob., quia ea, quæ in his inferioribus fiunt, calefiunt, infrigidantur, humectantur, et desiccantur, et aliis hujusmodi qualitatibus alterantur, quæ non inveniuntur in corporibus cælestibus.

4. Corporis sexus non causatur ex corporibus cælestibus. Ergo corpora cælestia non sunt causa rerum corporalium, quæ hic fiunt.

ARTIC. III.

Antec. prob., duorum enim geminorum, qui profecto sub eadem constellatione concepti sunt, unus est masculus, et alter femina.

Conseq. prob., quia Aug. dicit 5. lib. de Civit. Dei cap. 9. *Quod nihil est magis corporeum, quam corporis sexus.*

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Aug. dicit lib. 3. de Trin. c. 4. *Quod corpora crassiora et inferiora, per subtiliora, et potentiora quodam ordine reguntur.* Et Dionys. dicit 4. c. de div. nom. *Quod lumen solis ad generationem sensibilium corporum confert, et ad vitam ipsa movet, et nutrit, et auget, et perficit.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Motus corporum inferiorum reducuntur ad motum corporis cælestis, tamquam in causam.

Prob. Quanto magis aliqua sunt immobilia, tanto magis sunt causa eorum quæ sunt mobilia. Sed corpora cælestia sunt inter alia corpora magis immobilia, quæ non moventur nisi motu locali, et motus horum inferiorum sunt multiformes et varii. Ergo motus horum inferiorum corporum reducuntur ad motum corporis cælestis, sicut in causam.

Maior prob. Omnis multitudo est ab unitate. Sed quod est immobile, uno modo se habet: quod vero movetur, se habet multipliciter. Ergo omnis motus ab immobili procedit, et sic, quæ sunt magis immobilia, sunt causa mobilium.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod dictum Damas. intelligendum est quod corpora cælestia non sunt primo causa generationis, et corruptionis eorum quæ hic fiunt, sicut dicebant illi, qui ponebant corpora cælestia esse Deos.

Ad 2. Neg. conseq. ad prob. respondetur, quod agens et patiens sufficiunt ad agendum, si verè sit agens: si autem

non sit vere agens, non sufficit. Et talia sunt principia activa in istis inferioribus. Principia enim activa in istis inferioribus sunt qualitates activæ elementorum, quæ sunt calidum et frigidum, et huiusmodi, quæ non sufficiunt ad agendum, eo quod huiusmodi qualitates se habent sicut materiales dispositiones ad formas substantiales naturalium corporum. Unde necesse est ponere aliud principium activum movens materiam, mediantibus his dispositionibus ad formam substantialem; quod principium activum, non sunt species separatæ ut Plato posuit, quia cum illæ sint omnino immobiles, nulla esset variatio circa generationem et corruptionem inferiorum corporum, quod est manifeste falsum. Sed necesse est ponere aliquod principium activum movibile, quod per suam præsentiam, et absentiam causet variationem, circa generationem et corruptionem, et huiusmodi sunt corpora cœlestia, ut ostendit Arist. in 2. de Gener. tex. 56.

Ex quibus sequitur quod quicquid in istis inferioribus generat, et movet ad speciem, est sicut instrumentum cœlestis corporis, secundum quod dicitur in lib. 2. Physic. tex. 26. quod *sol et homo generant hominem*.

Potest brevius dici ad antecedens, quod illa principia activa, quæ inveniuntur in his inferioribus non sufficiunt cum sint materiales dispositiones, et propterea necesse est ponere principium aliud activum, quæ sunt corpora cœlestia, ut est probatum.

Ad 3. Dicitur ad antec, quod corpora cœlestia inferioribus non sunt similia, similitudine speciei, sed sunt eis similia, inquantum sua universali virtute continent, quicquid in inferioribus generatur. Secundum quem modum dicimus omnia Deo esse similia, scilicet analogica similitudine.

Ad 4. Neg. antec. ad prob. dicitur, quod actiones corporum cœlestium reci-

piuntur in inferioribus corporibus diversimode, secundum materiæ diversam dispositionem: et quia contingit aliquando materiam non esse totaliter, sed secundum partem solum dispositam ad masculinum sexum, hinc fit quod una pars formetur in masculum, et alia in feminam. Unde August. lib. 5. de civ. Dei c. 6. per hoc repellit divinationem, quæ fit per astra, quia effectus astrorum, etiam in rebus corporeis, variantur, secundum diversam materiæ dispositionem.

ARTICULUS IV.

Utrum corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.

Pro affirmativa.—Videtur quod corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.

1. Corpora cœlestia agunt virtute spiritualium substantiarum, à quibus moventur, tamquam instrumenta. Ergo videtur quod corpora cœlestia possint imprimere in animas nostras, et sic causare humanos actus.

Conseq. prob. Quia substantiæ spirituales sunt superiores animabus nostris.

2. Omne multiforme debet reduci in aliquod uniforme principium. Sed actus humani sunt varii, et multiformes. Ergo videtur quod reducantur in uniformes motus. Sed isti sunt motus cœlestium corporum. Ergo humani actus reducuntur ad corporum cœlestium motus.

3. Astrologi frequenter vera nuntiant de eventibus bellorum, et aliis humanis actibus, quorum principia sunt intellectus et voluntas. Ergo corpora cœlestia sunt causa humanorum actuum.

Probatur consequentia. Quia hoc non possent facere, nisi essent corpora cœlestia causa actuum humanorum.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Damascenus dicit libro 2. orthod. fid.

cap. 7. Quod corpora cœlestia humanorum actuum nequaquam sunt causa.

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Corpora cœlestia non sunt humanorum actuum causa,

Prob. Primo. Ea, quæ non possunt agere nisi in corpora, vel in his, quæ sunt actus corporalis organi, non possunt esse causa humanorum actuum. Sed corpora cœlestia non possunt agere nisi in corpora et in his, quæ sunt actus corporis organi. Ergo corpora cœlestia non sunt causa humanorum actuum.

Maïor, quia actus humani sunt ab intellectu et voluntate, quæ non sunt potentia affixæ organo corporeo, sicut quidam arbitrati sunt, ponentes nullum esse discrimen inter sensum et intellectum, secundum quos necessarium erat dicere, corpora cœlestia esse humanorum actuum causa.

Minor, quia corpora cœlestia directe, et per se, in corpora solum agere possunt imprimendo in ipsis. Indirecte vero, et per accidens possunt agere etiam in sensum, quia actus potentiarum, quæ sunt affixæ organo, necesse est ut impediantur, secundum impedimenta organorum. Sicut oculus turbatus non potest bene videre. In intellectum vero et voluntatem, à quibus humani actus procedunt, nihil imprimere possunt.

Secundo prob. eadem concl. Si corpora cœlestia essent causa humanorum actuum, sequeretur primo quod homo naturali instinctu ageretur ad suas actiones, sicut cætera animalia, in quibus non sunt nisi vires animæ corporeis organis alligatæ.

Secundo sequeretur ex hoc, quod homo non esset liberi arbitrii; quæ sunt manifeste falsa, et humanæ conversationi contraria.

Conseq. prob. quia quod fit in istis inferioribus ex impressione corporum cœlestium, naturaliter agitur.

2.^a CONCLUSIO. Corpora cœlestia quam-

vis directe non possint esse causa nostræ intelligentiæ, et electionum, quasi directe aliquid in intellectum, et voluntatem nostram imprimentia: indirecte tamen aliquid operantur, ad intelligentiam nostram, et aliqua occasio, per ipsa, nostris electionibus præstatur.

Prob. et primo, quod aliquid indirecte faciant ad opus intellectus. Intellectus enim operatio compleri non potest, sine operatione virtutum corporearum, quæ sunt imaginatio, et vis memorativa, et cogitativa: et inde est quod impeditis earum virium operationibus, propter aliquam indispositionem corporis, impeditur operatio intellectus, ut patet in phreneticis.

Et iterum bonitas dispositionis corporis humani facit aptum ad bene intelligendum, inquantum ex hoc prædictæ vires fortiores existunt.

De voluntate autem ostenditur. Operantur enim cœlestia corpora occasionaliter in nostras electiones multipliciter, vel ex impresionibus, quas faciunt in corpora exteriora: sicut quando ex impressione corporis cœlestis aer infrigidatur, tunc nos eligimus calefieri ad ignem. Vel per hoc quod imprimunt aliquid in corpora nostra; sicut cum ad corporum nostrorum immutationem insurgunt aliqui motus, vel efficimur habiles ad aliquas passiones, ut cholerici ad iram. Vel cum, quando ægrotamus eligimus medicinam. Ex quibus omnibus patet, quod corpora cœlestia immutando corpora nostra, vel extrinseca, possunt esse occasio nostræ electionis: et hoc est, quod corpora cœlestia agunt in intellectionibus nostris.

3.^a CONCLUSIO. Impressio cœlestium corporum, secundum quam immutari possunt inferiores vires, minus pertinet ad voluntatem, quæ est proxima causa humanorum actuum, quam ad intellectum.

Prob. Quia intellectus ex necessitate accipit ab inferioribus viribus apprehen-

sivis. Unde turbata vi imaginativa, vel cogitativa, aut memorativa, ex necessitate turbatur actio intellectus. Voluntas autem non necessario sequitur inclinationem appetitus inferioris: licet enim passionibus quæ sunt in irascibili et concupiscibili habeant quamdam vim ad inclinandam voluntatem, tamen in potestate voluntatis remanet, sequi passionibus vel eas refutare: et per hoc patet quod impressiones corporum cœlestium minus pertingunt ad voluntatem quam ad intellectum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ab antecedens, quod corpora cœlestia virtute substantiarum separatarum non agunt in intellectum et voluntatem, sed solum in corporalia: et ratio est, quia substantiæ separatæ agunt in intellectum, non mediantibus corporibus cœlestibus, sed immediate ipsum illuminando: in voluntatem autem non agunt nec mediate, nec immediate: non immediate cum ipsam immutare non possint, ut superius dictum est: nec mediantibus corporibus cœlestibus nisi occasionaliter, et valde indirecte, ut dictum est in corpore hujus articuli.

Ad 2. Conceditur, quod in primo syllogismo concluditur, scilicet quod actus humani debeant reduci in aliquod uniforme; sed negatur id quod subsumitur, scilicet quod hoc uniforme, ad quod debent reduci actus humani, sit motus corporum cœlestium: nam multiformitas rerum corporalium, verum est quod reducitur in uniformitatem cœlestium motuum; sed multiformitas actuum, qui sunt ab intellectu et voluntate, reducitur in principium uniforme, quod est intellectus et voluntas divina.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod ratio quare astrologi possunt, ut in pluribus, vera prædicere, non est, quia corpora cœlestia sint causa humanorum actuum; sed quia cum corpora cœlestia occasionaliter operentur ad inclinationem voluntatis,

et pauci sint sapientes, qui hujusmodi occasionalibus inclinationibus resistent; hinc fit ut astrologi judicantes secundum hujusmodi cœlestes occasionales inclinationes, ut plurimum vera dicant. Non quidem in particulari, sed in communi: nam nihil prohibet hominem per liberum arbitrium resistere cœlestibus inclinationibus: unde et ipsi astrologi dicunt quod sapiens dominabitur astris: inquantum suis passionibus dominatur.

ARTICULUS V.

Utrum corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones.

Pro affirmativa. = Videtur quod corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones.

1. Dæmones, secundum certa augmenta lunæ, aliquos homines vexant, qui et propter hoc lunatici dicuntur, ut patet Matth. 4. et 17. Ergo Dæmones subjacent actionibus cœlestium corporum.

Consequentia probatur, quia hoc non esset, nisi cœlestibus corporibus subjacerent.

2. Necromatici observant certas constellationes ad invocandos dæmones. Ergo dæmones subjacent actionibus corporum cœlestium.

Consequentia prob., quia talis observatio non fieret, nisi ipsi dæmones subjacerent ipsis cœlestibus corporibus.

3. Dæmones subduntur actionibus inferiorum corporum. Ergo multo magis subduntur actionibus corporum cœlestium.

Consequentia probatur, quia corpora cœlestia virtuosiora sunt quam corpora inferiora.

Antecedens probatur, quia dæmones arcentur quibusdam inferioribus corporibus, scilicet herbis, lapidibus, quibusdam sonis certis ac vocibus, et figurationibus atque figmentis, ut à Porphyrio dictum, Augustinus introducit lib. 10. de civitate Dei cap. 11.

Argumentum sed contra.

Dæmones, ordine naturæ, sunt superiores corporibus cælestibus. Ergo dæmones non subjiciuntur actionibus corporum cælestium.

*Determinatio.**Peripateticorum opinio.*

Peripatetici posuerunt dæmones non esse. Et ad id quod ipsis objici poterat quod dæmones per artem necromanticam multa faciunt, respondebant, quod ea quæ dæmonibus attribuuntur secundum artem necromanticam non erant a dæmonibus, sed fiebant virtute corporum cælestium, ut Augustinus lib. 10. de civitate Dei cit. introduxit dixisse Porphyrium. Et secundum hanc opinionem respondendum esset quæsito negative, scilicet quod corpora cælestia nihil imprimunt in dæmones, quia dæmones non sunt in natura.

Reprobatio.

Sed hæc positio est manifeste falsa.

Probatur, quia experimento scitur multa per dæmones fieri, ad quæ nullo modo virtus corporum cælestium sufficeret; puta quod arreptitii loquuntur lingua ignota, quod recitant versus et auctoritates quas numquam sciverunt: quod necromantici faciunt statuas loqui, moveri, et similia.

Platonicorum sententia.

Platonici posuerunt dæmones esse animalia corpore aërea, et animo passiva; ut dixisse Apuleium refert Augustinus 8. de Civitate Dei cap. 16. Et movebantur Platonici ad hoc asserendum, ratione inducta ad improbandam primam sententiam.

Et secundum hanc sententiam Platonicorum respondendum esset quæsito affirmative, scilicet quod corpora cælestia imprimunt in dæmones, eo modo quo dictum est de hominibus.

Reprobatio.

Sed hæc sententia ex dictis quæst. 51 art. 1. ubi probatum est angelos non

habere corpora naturaliter unita, apparet falsa.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Corpora cælestia non possunt imprimere in ipsos dæmones.

Probatur. Corpora cælestia non possunt aliquid imprimere in substantias, quæ non sint corpora, vel saltem corporibus unitæ. Sed dæmones non sunt corpora, nec corporibus uniti. Ergo corpora cælestia in dæmones non possunt imprimere.

Maiores patet ex dictis articuli præcedentis, in quo ostensum est quod corpora cælestia directe agunt in corpora, indirecte et per accidens in viribus sensitivis, et occasionaliter in voluntate, quatenus scilicet agunt in corpus: unde cum dæmones nullo modo sint corporibus uniti, nullo modo subjiciuntur actioni corporum cælestium. Minor vero patet ex his quæ dicta sunt in quæst. 51. art. 1.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur consequentia; dæmones enim non vexant secundum augmenta lunæ, quasi ipsi aliquo modo corporibus cælestibus subjiciantur; sed propter alias rationes, quarum una est, quod hoc faciunt, ut infament Dei creaturam, scilicet lunam, quasi concurrat ad auxilium eorum in malum, ut Hieronymus in cap. 4. Matth. et Chrysostomus Hom. 58. in Matth. dicunt.

Secunda. Quia cum dæmones non possint operari nisi mediantibus naturalibus virtutibus rerum, ut dictum est quæst. præced., in suis actionibus considerant corporum aptitudines ad effectus quos intendunt. Et quia cerebrum, in quo vires animales perficiuntur, cum sit humidissimum, maxime subjicitur operationi lunæ, cuius proprium est humores movere; propterea dæmones ad suas operationes aliquando lunæ augmenta observant, et in his operantur, quando scilicet materia est magis disposita ad eorum actiones recipiendas.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod dæmones advocati in certis constellationibus, non ideo veniunt, quasi per illas constellationes cogantur, et eorum actionibus subdantur, sed veniunt propter duo. Primo quidem, ut homines in hos errores inducant, quod credant aliquid numen esse in stellis. Secundo, quia considerant, secundum aliquas certas constellationes, materiam corporalem magis esse dispositam ad effectus, pro quibus advocantur.

Ad 3. Negatur antecedens. Ad probationem dicitur. Quod sicut Augustinus dicit libro 21. de Civitate Dei, c. 6. *Dæmones alliciuntur per varia genera lapidum, herbarum, lignorum, animalium, carminum, rituum, non ut animalia cibis, sed ut spiritus signis*, in quantum scilicet hoc eis exhibetur in signum divini honoris, cuius ipsi sunt cupidi.

ARTICULUS VI.

Utrum corpora caelestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.

Pro affirmativa.—Videtur quod corpora caelestia imponant necessitatem his quæ eorum actioni subduntur.

1. Posita causa sufficienti, necesse est poni ejus effectum. Sed corpora caelestia sunt causa sufficiens suorum effectuum. Ergo cum corpora caelestia cum suis motibus et dispositionibus ponantur, sicut ex necessitate entia, videtur quod effectus eorum ex necessitate consequantur.

2. Effectus agentis, cujus tanta est virtus, ut possit subjicere sibi totam materiam in quam agit, ex necessitate sequitur. Sed virtus corporum caelestium tanta est, ut subjiciant sibi totam materiam horum inferiorum. Ergo effectus corporum caelestium ex necessitate sequitur ex ipsis, et recipitur in materia.

Minor probatur, quia corpora caelestia sunt excellentiora his inferioribus.

3. Si aliquis effectus caelestis corporis non ex necessitate proveniat, hoc erit propter aliquam causam impediens, ne proveniat talis effectus. Sed ista causa impediens necesse est ut et ipsa reducatur in aliquod caeleste principium; cum corpora caelestia sint causa omnium, quæ hic fiunt. Ergo hoc impedimentum erit necessarium, et sic omne proveniens ex corporibus caelestibus erit ex necessitate, eo quod corpus caeleste sit necessarium principium.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Aristoteles libro de somno et vigilia cap. 2. dicit, quod *neque eorum quæ in corporibus sunt signorum caelestium velut aquarum et ventorum, inconveniens est multa non evenire*. Ergo non omnes effectus caelestium corporum ex necessitate eveniunt.

Determinatio.

Distinctio. Ea quæ fiunt in his inferioribus, sunt in duplici differentia. Quædam sunt à corporibus caelestibus sic, quod subduntur etiam voluntati humanæ: ut sunt inclinationes, de quibus in 4. articulo hujus quæstionis dictum est, cujus occasione voluntas aliquando sic operatur, quod tamen potest non operari. Alia vero sunt, quæ proveniunt à corporibus caelestibus, quæ non subduntur voluntati humanæ, et ista sunt omnia alia, præter prædictas.

In quo sit quæstionis hujus difficultas.

Quantum ad ea quæ sunt à corporibus caelestibus, et subduntur voluntati, facile est satisfacere quæstioni huic: nam ex his quæ dicta sunt art. 4. hujus, manifeste patet respondendum esse negative hac conclusione.

1.^a CONCLUSIO. Corpora caelestia non imponunt necessitatem his quæ subduntur humanæ voluntati.

Probatur. Voluntas non ex necessitate sequitur inclinationes causatas à corporibus caelestibus, ab intrinseco vel ab extrinseco. Ergo nihil prohibet per

voluntariam actionem impediri effectum cœlestium corporum, non solum in ipso homine, sed etiam in aliis rebus ad quas hominum operatio se extendit.

Quoad alia vero quæstio hæc difficilis apparet quia non invenitur in rebus naturalibus tale principium: quod habeat libertatem sequendi vel non sequendi impressiones cœlestes.

Quorundam sententia.

Quidam dixerunt quod effectus corporum cœlestium, qui non subduntur voluntati, ex necessitate eveniunt quod, probabant supponendo duo.

Primum est quod omne quod est, habeat causam.

Secundum est, quod posita causa, ex necessitate ponatur effectus.

Ex quibus duobus manifeste sequitur eorum intentum in hunc modum.

Posita causa, ponitur de necessitate effectus. Sed omnium quæ hic fiunt naturaliter, ponitur causa, scilicet ipsa corpora cœlestia. Ergo ex necessitate omnia hæc eveniunt.

Reprobatio.

Sed hæc positio dupliciter repellitur ab Aristotele in 6. Metaph. tex. 5. juxta duo quæ supponit. Primo igitur apparet falsa hæc sententia, quia secundum quod supponit, est falsum: non enim est verum quod posita quæcumque causa, necessario debeat poni effectus. Nam sunt quædam causæ quæ non semper necessario ordinantur ad suos effectus, sed ut in pluribus quæ quoadque deficient in minori parte.

Insufficiencia hujus reprobationis.

Sed hæc reprobatio est insufficiens: licet enim non sit verum quod posita quacumque causa, necessario sequatur effectus; tamen in proposito, quando sermo est de causa naturali deficiente, ut in paucioribus, videtur quod illa propositio sit vera: nam causæ naturales deficientes ut in paucioribus, deficient propter aliquod impedimentum. Sed hoc impedimentum ex necessitate contingit,

alioquin non impediret naturalem causam. Ergo et iste effectus erit necessarius.

Alia reprobatio.

Aliter igitur reprobat prædicta sententia, dicendo quod primum suppositum ipsorum est falsum, scilicet quod omne quod sit de novo, habeat causam. Ea enim quæ fiunt, sunt in duplici differentia. Quædam sunt per se, ut album et musicum: quædam vero sunt per accidens, ut album musicum. Quæ sunt per se, habent causam, cum hujusmodi sint vere ens et vere unum: quæ vero sunt per accidens, non habent causam, quia non sunt vere ens, nec vere unum. Musicum igitur habet causam, album habet causam. Sed album musicum quod est per accidens, non habet causam. Et quia concursus causæ impeditis, cum causa quæ ordinatur ad suum effectum, ut in pluribus, accidit ipsi causæ impeditæ, ideo ipse concursus non habet causam. Et quod ex tali concursu sequitur, non reducitur in aliquam causam præexistentem, ex qua de necessitate sequatur. Sicut quod aliquod corpus terrestre igitum in superiori parte aëris generetur, et deorsum cadat, habet causam aliquam, scilicet ipsam virtutem cœlestem. Et similiter, quod in superficie terræ sit aliqua materia combustibilis, potest reduci in aliquod cœleste principium. Sed quod ignis cadens huic materiæ occurrat et comburat eam, non habet causam cœleste corpus, sed est per accidens. Ea igitur quæ sunt per accidens, non habent causam. Unde primum suppositum universaliter est falsum.

Vera sententia.

2.^a CONCLUSIO. Corpora cœlestia non imponunt necessitatem omnibus naturalibus, etiam quæ non subduntur voluntati.

Prob. Quia ea, quæ sunt per accidens, non reducuntur in aliquam causam, ex qua necessario proveniant, ut dictum est immediate supra.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod quamvis corpora cœlestia secundum se sint causæ necessariæ; tamen quia agunt in his inferioribus mediantibus causis particularibus, ad productionem effectuum, et istæ possunt deficere in minori parte, hinc fit ut et ipsa corpora cœlestia, respectu aliquorum effectuum aliquando deficient.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod licet corpora cœlestia sint tanta virtutis, ut subijciant sibi totam materiam horum inferiorum; tamen quia eorum virtus non est infinita, sed limitata, re-

quirit determinatam dispositionem in materia ad inducendum suum effectum, et quantum ad distantiam loci, et quantum ad alias conditiones. Unde deficientibus his conditionibus, potest etiam effectus deficere.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod causa impediens aliam causam, reducitur quidem et ipsa in aliam causam, puta in corpus cœleste; tamen concursus causæ impediens cum causa impedita, cum sit per accidens, non reducitur in aliquam causam, ut dictum est.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 115.^a QUESTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem rejicias errorem *Saracenorum* (hic refertur ab *Averroe 12. met. tex. 18. et lib. 9. tex. 7.*) ponentium, quod nulla res producta agit, sed solus Deus ad earum præsentiam facit actiones has, vel illas. Puta humectatio (secundum istos) non erat actio aquæ, quasi quod aqua esset corpus activum immutationis, sed erat opus solius Dei, quasi quod ipse solus ad præsentiam tamen aquæ ageret humectationem. Talis error fuit etiam *Maurorum*, ut refert *D. Thom. lib. 3. cont. Gen. c. 69. Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has recte damnari à Scriptura *Genes. 1. « Germinet terra herbam virentem, et facientem semen, lignumque pomiferum faciens fructum, etc. et protulit terra herbam virentem, et facientem semen, et semen juxta genus suum, lignumque faciens fructum, et habens unumquodque sementem secundum speciem suam, et infra: Producant aquæ reptile animæ viventis, et volatile super terram, et infra: Benedixitque eis dicens: Crescite, et multiplicamini, etc. »* Similiter et ad hominem dixit. Ecce, quod Scriptura tribuit actiones rebus creatis, dum ait, « germinet terra herbam: protulit terra herbam, item et facientem semen, et lignum pomiferum faciens fructum, item producant aquæ reptile, item crescite, et multiplicamini. » Verum quidem est, quod Deus in omni aliquid operante operatur, *q. 103. ar. 5. ad quod significandum ibi dicitur: « Creavit Deus cete grandia, et omnem animam viventem, atque motabilem, quam produxerant aquæ. »* Non tamen ex hac veritate, scilicet, quod Deus in eis operatur, debet quis deducere falsitatem hanc, scilicet quod ipsæ res non operentur active opera sua. Non enim ex hoc, quod Deus creavit cete grandia, etc. negat Scriptura, quod aquæ, etc. producant, immo ambo asserit præmittens jussionem Domini, ut patet in textu recitato. *Producat* (inquit) *terra, etc.* ut designet, quod Deus dat virtutem creaturis, ut agent effectus proprios, in quarum tamen actionibus omnibus ipsemet coagit. Quis enim nesciat, quod causa prima influit, immo et magis, in effectum causæ secundæ, quam ipsamet causa secunda? Quis vero blasphemet, etiam in philosophia, quod Deus quicquam agit frustra? At Deum benedixisse creatis, inquit Scriptura, et Dei benedictio (secundum *Gregorium*) est beneficiorum collatio, ac virtutum multiplicatio, et, quia benedicendo dixit: *Crescite, et multiplicamini*, consequenter dicendum est, quod per hoc significatur colla-

tio virtutis activae, qua animata sese individualiter multiplicarent. Ne igitur ista virtus creatis sit collata in vanum, et consequenter Deus dicatur aliquid agere frustra, fateri cogimur ex illo textu sacro, quod res creatae virtutibus cuique propriis activis agunt effectus suos. Ceterum *Saracenis*, et *Mauris* praedictis occurrerant quaedam dubitationes in hac materia, etiam quod forsán scirent id, quod naturalis ratio dicat, videlicet, quod Deus nihil agit frustra: et ideo propter illas dubitationes, cum eas nescirent solvere, relictá veritate, amplexati sunt errorem praedictum. Ex ignorantia ergo vera, scilicet nesciendi solvere contraria, in aliam maiorem ignorantiam ceciderunt, quod est novam falsitatem, quam dubia contraria nova suadebant, et pro veritate imbibere, et veritati jam agnitae praeferre, et propter hanc noviter receptam, antiquam veritatem falsitatem nominare. Vide socordiam, contra omnem regulam etiam Philosophi. Regula quippe Philos. lib. 1. *Physicor. tex. 2.* est, quod á notis procedere debeamus ad ignota, et hunc ordinem naturaliter nobis comparatum asserit. Ex regula igitur hac habetur, secundum ipsum, quod nota non debent relinqui propter ignota, nec notiora propter ignotiora, item, quod ex notis nobis debemus glossare ignota, et non ex ignotis velle commensurare nota. Hoc est, descendendo ad practicam: Quando nobis agnita jam aliqua veritate occurrit aliquod dubium in contrarium, nos, non obstante novi hujus dubii occursu, inconcusse priori veritate retenta, debemus per illam solvere, aut saltem quaerere solvere, aut saltem velle solvere, aut saltem scire, quod haec est via solvendi dubium occurrens, et non per dubium ipsum involvere, intricare, in ambiguum vocare, vel quod pejus est, negare veritatem illam prius agnitam. Debemus, inquam, tunc ex veritate jam nota dubium adveniens illustrare, et non ex dubio adveniente offuscare, vel quod deterius est, relinquare veritatem praecognitam: Quod si aliter procedatur, fit contra ordinem naturalem, ut innuebat ibi Philosophus. Si Philosophi viam hanc in scientia procedendi *Saraceni* illi servassent, et *Mauri*, addo, et haeretici tum praeteriti, tum praesentis temporis, atque futuri, veritatem illam naturaliter dictatam, *Deus nihil agit frustra*, retinuissent, eaque ducti, et ab errore suo praedicto non obstantibus novis dubiis abstinuissent, et dubia illa solvissent, vel saltem solubilia esse dixissent, et pro veritate dubitationes illas non acceptassent. Quod autem dubitationes illae sint solubiles, atque solvantur, vide D. Thom. 1. 3. *cont. gent. c. 69.* Supradictam regulam servemus diligentissime omnes, maxime in rebus fidei, ne quando illusionibus diabolicis, hominumque pravorum sophisticis bubis mens alienjus nostrum pateat, sed, ut in veritate catholica praesertim radicati, et fundati super Christo propitio, ad imitationem prophetae *inimicos nostros ventilemus cornu*, et in ejusdem virtute *spernamus insurgentes in nos*, Ps. 43. Tertio habes: quomodo per rationem Scripturas praemissas Genesis, pro quanto aliquod corpus dicunt esse activum, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem subtiliori modo quodam intelligas intellectum declares, declaratum probes, dictum Deut. 32. illud: *Dei perfecta sunt opera*. Hoc est: Operibus suis Deus dedit virtutes activas, atque passivas, seu rationes seminales, quibus possint generare sibi simile, seu naturaliter moveri ad illud. Nam perfectum tunc unumquodque dicimus, quando potest facere tale alterum, quale ipsum est. 4. *Met. tex. 19.* Ad hoc autem, quod fiat aliquid ab altero, quale ipsum est, opus est concurrere principia activa, et passiva. Nisi enim principia generationum activa reperirentur, nulla res posset generare, et, nisi passiva, nulla res posset generari. Dixit ergo Scriptura, quod Deus operibus suis dedit illis ipsis requisita, et consequenter, quod virtutes activas, et passivas dedit generabilibus per hoc, quod dixit: *Dei perfecta sunt opera*. Nec has virtutes non esse á Deo in rebus, infert hoc, quod diabolus illarum virtutibus cognitis utitur ad faciendum malum, sive opera quaedam, ut dicitur ex Augustino in *arg.* 2. quoniam, sicut Dei bonitas malis aliorum ab eis factis utitur in bonum, ex eis scilicet bonum eliciendo, ita diaboli malitia bonis utitur ad malum, et hoc facit ini-

micus Dei, ut creata á Deo, et, ut reor, creatorem etiam infamet, quasi per id, quod ad malum eis utitur, velit homini suadere, vel quod Deus eas non creavit, sed ipse, vel quod Dei opera non sunt bona. De hujusmodi infamatione vide *art. 5. ad primum*. De usu rerum bonarum in malum á diabolo, vide *q. 111. art. 3. 4. et constitutionem Papæ Sixti V. in q. 115. art. 4. 5. et q. 116. art. 1, app.* Circa usum tamen harum virtutum activarum, vel passivarum cavendum est ab errore *Petri Abaylardi*, ut refert. B. Bernardus, dicentis: tentationes dæmonum in nobis fieri contactu lapidum, et herbarum, prout illorum sagax malitia novit harum rerum vires diversas diversis incitandis, et incendendis vitiis convenire. Hic error excluditur ab August. *in arg. 2. recitato per ly quædam*. Non enim omnia opera faciunt dæmones habebitis seminibus, seu virtutibus rerum occultis, sed quædam, et consequenter nec opus istud suum, quod est tentare, *114. ar. 2.* faciunt semper adhibendo vires herbarum, lapidum vel similium, ut velle videtur *Abaylardus*. Velle, inquam videtur quoniam prædicta ejus positio recensetur á D. Bernardo, *epist. 190.* inter errores *Petri Abaylardi*, et tamen in alio sensu ab illo, quem nunc diximus, sumpta non videtur error. Diabolus namque sciens, spiritum nostrum á concupiscentia carnis tentari, et carnis variam complexionem esse fomenta carni juxta complexionem cujusque adhibere studet, tamquam principalis tentator ipsa, ut instrumento, utens *q. 114. art. 2.* ut faciliori modo spiritus hominis á carne deiciatur. Quid facit? Prius complexionem uniuscujusque, inquit Gregorius, antiquus adversarius perspicit, et tunc laqueos apponit: Alius namque lætis, alius timidus, alius elatis moribus existit. Quo ergo occultis adversarius facile capiat, vicinas complexionibus deceptiones parat. Quia enim lætitiæ voluptas juxta est, lætis moribus luxuriam proponit. Et, quia tristitia in iram facile labitur, tristibus discordiæ poculum porrigit. Quia timidi supplicia formidant, paventibus terrores intentat, et, quia elatos extolli laudibus conspiciat, eos, ad quæque voluerit, blandis sermonibus trahit. Singulis igitur hominibus vitiis convenientibus insidiatur. » Hæc ille, exponens illud *Job 38. Dividitur æstus super terram*. Cum ergo dæmon hominem varie juxta diversam ejus complexionem tentet, fatendum restat, illum posse, immo de facto tentare hominem per lapidum, vel herbarum contactum, cum multæ sint vires lapidum, atque herbarum, quæ diversæ diversis hominum complexionibus quadrant. Sicut enim smaragdus, et topazion, ut dicitur, ad mitigandos libidinis ardores valet, et pyropus cordialem mærorem expellit, ita contrariarum virium lapidem, vel herbam reperiri, possibile crediderim. Quod autem dæmon omnes has rerum vires naturales agnoscat, nemo ambigit. Quocirca nec error videtur dicere, dæmonem per illarum rerum applicationem, et contactum posse tentare homines, et de facto sic eos tentare, si á Deo permittatur. Cæterum quod nulla fiat tentatio á dæmone sine adminiculo herbarum, et lapidum, est error, et á B. Bernardo inter errores, ut supra videtur computatus. Damnavit hoc pro errore olim Scriptura *Genes. 3.* quando primam tentationem diaboli factam non mediis lapidibus, vel herbis, sed medio serpente, narravit. Item *Job 1.* quando Satan tentaturum Job introducit petere licentiam á Deo non adhibendi vires lapidum, vel herbarum, sed auferendi ipsi Sancto omnia. Item *1. Corinth. 11. Satan as transfiguratur se in angelum lucis*. Certe ad transfigurandum se in angelum lucis, ut facilius decipiat, non indiget vi lapidum, aut herbarum. Item in tentatione de spiritualibus vitiis, idest, superbia, et invidia, quid faciunt herba, vel lapides? *Secundo* vides: quomodo ex Deuteronomio vicissim Angelica doctrina hæc declaretur, etc.

Ex *art. 3.* habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito esse á philosopho insinuatam, quod corpora cælestia sunt causa eorum, quæ in inferioribus fiunt. Hoc autem ab eo insinuatum est, quando *2. de Generation. tex. 56. ait.* « Sol, et alia corpora cælestia in adveniando, et prope esse generant, et in recedendo, et longe fieri, corrumpunt, et sic multoties adveniando generant, et multoties recedendo corrumpunt, et in aequali tempore est corruptio, et generatio, quæ est secundum naturam. » Dicendo enim Philosophus, quod *adveniando*, etc., *vel generant*,

vel corrumpunt, utique docet, quod ipsa cœlestia corpora sunt horum inferiorum causa. Idem insinuat 4. de cœl. tex. 23. « semper corpus, quod superius est, ad id, quod est sub ipso, ut species ad materiam se habet. » Hoc etiam dictum Philosophi manifestat tibi magis id, quod in *ad quartum* respondebatur nunc. Idem et 9. Met. tex. 17. ubi, postquam de corporibus cœlestibus dixerat ly « Quæ sunt necessaria, sunt prima, nam, si hæc non essent, nihil utique esset, » postea subintulit dicens, « semper sol agit, et astra, et totum cœlum, et non est timendum, quod quandoque stent, neque laborant hæc agentia : non est enim potentia contradictionis in ipsis. Vide quam assidua actione ipsum cœlum secundum philosophum sit causa eorum, quæ in inferioribus sunt. Item in libro de proprietatibus elementorum, qui ab aliquibus Arist. adscribitur, idem cap. 8. insinuat sic : « Generatio, et corruptio non invenitur in orbe cœlesti, sed in eo creator posuit causam generationis, et corruptionis. Nec ex eo, quod nominaverit creatorem, neges, istum librum esse Aristotelis, quoniam et ipse Aristoteles creationem tenuit, ut alibi ostensum est, sed forsitan aliunde suus esse á nonnullis negatur. *Secundo* habes : quomodo per rationem prædictas auctoritates philosophi, pro quanto cœlestia corpora causam ponunt eorum, quæ sunt in inferioribus, et intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 4. habes *primo* : quomodo per rationem conclusionis *primæ* et *tertiæ* interimas hæreses *Algazelis* (Direct. inquis. 2. p. q. 4.) dicentis, quod motus voluntatis subsunt corporibus cœlestibus, item, quod corpora cœlestia, et dispositiones eorum, in quibus incipinus operari, dirigunt operationes nostras á principio usque in finem per tantum, et per totum, ita, quod illa constellatio solum, in qua, et sub qua opus incipiunt, quantumcumque opus sit voluntarium, dominatur á principio usque in finem. Item, quod ex conditione corporum cœlestium futura pendent in tantum, quod si quis totam conditionem cœlestis harmoniæ haberet, plenè cognosceret tam præterita, quam futura. Item hæresim *Bassi* dicentis, in septem astris, et 24. literis rerum omnium perfectionem, vitam denique, et generationem omnium hominum consistere. Vita ergo hominum, secundum istum erat alligata astris. *Secundo* habes : quomodo per eandem rationem *primæ* et *tertiæ* scilicet conclusionis, ostendas, has merito esse damnatas á, etc. q. 70. ar. 2. Item á, etc. q. 82. á 1. et q. 83. á 1. 2. et q. 48. ar. 4. In harum enim trium questionum articulis damnantur tollentes, et labefactantes liberum arbitrium, et consequenter omnes hi, qui cœlestia corpora dicunt esse causam actionum humanarum, ut enim probatio *primæ* conclusionis agebat, tales de medio tollunt liberum arbitrium. consequenter, dic tu, merita, demerita, virtutes, peccata, penarum justitiam, præmiorum condignam retributionem, consiliorum vim et efficaciam, et, ut semel dicam, totum convictum humanum adinvicem, quorum omnium illatio patet per singula consideranti. Vide et q. 116. ar. 1. appen. cum locis ibi citatis. Item á Papa *Sixto Quinto* in sua constitutione anno 1586. nonis Januarii facta contra exercentes astrologiæ judiciariæ artem, et alia quæcumque divinationum genera, librosque de eis legentes, ac tenentes, sic : « Nec vero ad futuros eventus, et fortuitos casus prænoscentes, futuris eventibus ex naturalibus causis necessario vel frequenter provenientibus, quæ ad divinationem non pertinent, duntaxat exceptis, «ullæ sunt veræ artes, aut disciplinæ, sed fallaces, et vanæ improborum hominum astutiæ, et dæmonum fraudibus introductæ, ex quorum operatione, consilio, vel auxilio omnis divinatio dimanat, sive quod expresse ad futura manifestanda invocentur, sive quod ipsi pravitate sua, et odio in genus humanum occulte etiam præter hominis intentionem se ingerant, et intrudent vanis inquisitionibus futurorum, ut mentes hominum perniciosis vanitatibus, et fallaci contingentium prænuntiatione implicentur, et omni impietatis genere depraventur. Quæ quidem ipsis cognita sunt, non divinitate aliqua, nec vera futurarum rerum scientia, sed naturæ subtilioris acumine, et aliis quibusdam modis : quos hominum obtusior intelligentia ignorat. Quamobrem dubitandum non est, in huiusmodi futurorum contingentium, et fortuitorum eventuum inquisitione, et præcognitione diaboli opera-

tionem se fallaciter immiscere, ut sua fraude, ac dolis miseros homines á via salutis avertat, et laqueo damnationis involvat. Quæ cum ita sint, nonnulli hæc fideliter, et religioso (ut debent) non attendentes, sed curiosa sectantes, graviter Deum offendunt: errantes ipsi, et alios in errores mittentes. Tales in primis sunt Astrologi, olim mathematici, genethliaci, et planetarii vocati: qui vanam, falsamque siderum et astrorum scientiam profluentes, divinæque dispositionis ordinationem suo tempore revelandam prævenire audacissime satagentes, hominum nativitates, seu genituras ex motu siderum, et satrorum cursu metiuntur, ac judicant futura, sive etiam præsentia, et præterita occulta, atque ex puerorum ortu, et natali die, sive quavis alia temporum, et momentorum vanissima observatione, et notatione, de uniuscujusque hominis statu, conditione, vitæ cursu, honoribus, divitiis, sobole, salute, morte, itineribus, certaminibus, inimicitiis, carceribus, cædibus, variis discriminibus, aliisque prosperis, et adversis casibus, et eventibus præcognoscere, judicare, et affirmare, temere præsumunt, non sine magno periculo erroris, et infidelitatis, cum Sanctus Augustinus præcipuum Ecclesiæ lumen eum, qui hæc observat, qui attendit, qui in domum recipit, qui interrogat, Christianam fidem, et baptismum prævaricasse affirmet, ut illos merito Apostolus arguat, atque increpet illis verbis: dies observatis, et menses, et tempora, et annos: timeo, ne forte sine causa laboraverim in vobis. Hi igitur levissimi, et temerarii homines in miserandam animarum suarum ruinam, grave fidelium scandalum, et Christianæ fidei detrimentum, futuros rerum eventus, et quæcumque prospere, vel adverse obventura sunt, ac actus humanos, ea denique, quæ ex libera hominum voluntate proficiuntur, astris, sideribusque adscribunt, eisque eam facultatem, vim, seu virtutem, et efficaciam tribuunt significandi futura, et ad præcognita ita inclinandi, ut sic omnino, nec aliter eventura sint: atque ob eam causam judicæ de iis rebus omnibus facere, prognostica, prædictiones, et præcognitiones sibi assumere, et palam venditare non dubitant, quibus non pauci rudes et imperiti, alique nimis creduli, et imprudentes tantam fidem præstant, ut ex hujusmodi judiciorum, et prædictionum præscripto aliquid certo esse credant, aut sperent. Quorum sane et mendacium magistrorum temeritas, et infelicium discipulorum credulitas, magnopere deploranda est, qui vel divinis literis admoniti, non intelligunt hominis præstantiam, qui coeli, et stellæ, et clarissima coeli sidera, sol, et luna (Deo ita disponente) non imperant, sed inserviunt. Sic enim Moyses populum Dei ut hunc errorem caveret, præmonebat. Ne forte, elevatis oculis ad coelum, videas solem, et Lunam, et omnia astra coeli et errore deceptus adores ea, et colas, quæ creavit Dominus Deus tuus in ministerium cunctis gentibus, quæ sub coelo sunt. Sed quid sidera mirandum est homini servire? Nonne nobilissimæ intelligentiæ, Angeli ipsi, omnes sunt administratorii spiritus in ministerium misssi, propter eos, qui hæreditatem capiunt salutis? Nam rationales oves ita diligit Deus, ut non solum episcopos (quemadmodum á S. Ambrosio scriptum est) ad tuendum gregem ordinaverit: sed etiam Angelos destinaverit. Præclare etiam S. Hieronimus ait: magna dignitas animarum, ut unaquæque habeat ab ortu nativitatis in custodiam sui angelum delegatum. Quid si Angeli homines custodiunt, quid adversus angelorum custodiam, et tutelam astra moliri, aut efficere poterunt, quæ cum ipsis Angelis nullo modo sunt comparanda? (et *infra*) Nos igitur, qui pro nostro pastoralis officii munere, fidei integritatem inviolatam conservare debemus, et animarum salutem prospicere, quantum (divina gratia adjutrice) possumus, ex paternæ charitatis visceribus, optamus: damnautes, et reprobantes omne genus divinationum, quæ diabolo auctore ad fidelium deceptionem á prædictis curiosis, vel perditis hominibus fieri solent: cupientes præterea, sanctam illam Christianæ religionis simplicitatem, præsertim de summa creatoris Dei potestate, sapientia, et providentia, ab omni erroris labe integram, atque incorruptam (ut par est) retineri, et *infra*, Hac perpetuo valitura constitutione Apostolica auctoritate statuimus, et mandamus, ut tam contra astrologos, mathematicos, et alios quoscumque dictæ judiciaræ astrologiæ artem (præterquam circa agricul-

turam, navigationem, et rem medicam) in posterum exercentes, aut facientes iudicia, et nativitates hominum, quibus futuris contingentibus, successibus, fortuitisque casibus, aut actionibus ex humana voluntate pendentibus aliquid eventurum affirmare audent, etiamsi id se non certo affirmare asserant, aut protestentur, quam contra alios utriusque sexus, qui supradictas damdatas, vanas, fallaces, et perniciosas divinandi artes, sive scientias exercent, profitentur, et docent, aut dicunt, quive hujusmodi illicitas divinationes, sortilegia, superstitiones, veneficia, incantationes, ac praemissa detestanda scelera, et delicta, ut praefertur, faciunt aut in eis se quomodolibet intromittunt, cujuscumque dignitatis, gradus, et conditionis existant, tam episcopi, et Praelati, superiores, ac alii locorum ordinarii, quam inquisitores haereticae pravitatis ubique gentium deputati (etiamsi in plerisque ex his casibus ante non procedebant, aut procedere non valebant) diligentius inquirent, et procedant: atque in eos severius Canonici poenis, et aliis eorum arbitrio, animadvertant; prohibentes omnes, et singulos libros, opera, et tractatus hujusmodi judiciariae astrologiae, geomantiae, hydromantiae, aeromantiae, pyromantiae, enomantiae, chiromantiae (*et infra*) Et nihilominus eadem auctoritate statuimus, et mandamus: ut contra scienter legentes, aut retinentes libros hujusmodi, seu in quibus talia continentur, similiter idem Inquisitores libere, et licite procedant, ac procedere, et poenis condignis punire et coercere possint: non obstantibus constitutionibus, et ordinationibus Apostolicis, ceterisque contrariis quibuscumque; «Haec ille ibi. Adduxi hanc pontificiam sanctionem ad longum, et, quia ad multa pro summa Sancti Tomae valet (ut supra in *ad secundum*) et ut videant omnes, quam (ultra quod falsa est) detestetur Apostolica sedes hanc insaniam, quod scilicet corpora coelestia sint causa humanarum actionum. *Tertio* vides: quomodo ex his vicissim Angelica doctrina praesens declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 5. habes *primo*: quomodo per rationem interimas haeresim *Menandri*, qui magiae tantum tribuit, ut angelos nullo pacto aliter vinci posse asseruerit, quam magicæ cuiusdam artis disciplina. Haeresis enim est: quia, ultra alias falsitates, ponit, liberum arbitrium daemonum posse cogi à constellationibus, sub quibus observatis magicæ artis professores invocant daemonia. Simile quid inferre voluit, opinor, *Carpocrates*, quando magicam artem palam esse exercendam docuit, amores, cæteraque conficiendo per somniorum visiones, et daemones assessores, Quod si voluit, habes, quomodo per rationem articuli ipsum rejicias. Cæterum mathematicorum, et maleficiorum errores, et scelera multa vide in Gabriele Prateolo tit. *Mathematici*, et *C. de malefici. et mathematic.* et in Constit. Papæ *Sixti Quinti*, sup. à 5. ap. et à *præsent*, ut nunc dicetur, et q. 116. ar. 1. app. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, quatenus supponunt, daemones non cogi per coelestia corpora, infrascriptas auctoritates merito damnare prædictos errores. Videlicet. Auctoritatem Lev. 19. «Non declinetis ad magos, nec ab ariolis aliquid seiscitemini, ut polluamini per eos. Item ibi c. 20. Anima, quæ declinaverit ad magos, et ariolos, et fornicata fuerit cum eis, ponam faciem meam contra eam, et intericiam illam de medio populi sui, Item à multis conciliis in libro decretorum, 26. q. 2. 3. 4. 5. sub nomine, vel magorum, vel mathematicorum, vel ariolorum vel sortilegorum, vel, etc. Item à Papa *Sixto V.* in sua Constit. ut supra ar. 4. prænuemerando magias diversorum, daemones per corpora, vel alias stringi, ut sit quasi declaratio amplior *secundi, tertii*que argumenti in litera, credentium, quod sic. «Sunt etiam inanes quidam homines, et curiosi, vel impii, et irreligiosi, qui futurarum, et occultarum aliarum rerum notitiam adeo anxie habere student, ut ob eadem præcognoscenda, et invertiganda in divine legis offensionem multipliciter incurrant. Alii enim geomantiae, hydromantiae, aeromantiae, pyromantiae, enomantiae, chiromantiae, necromantiae, aliisque sortilegiis, et superstitionibus, non sine daemonum saltem occulta societate, aut tacita pactione, operam dare seu illis, ac sortibus illicitis taxillorum, granorum triticeorum, vel fabarum jacta uti non verentur. Alii vero

aliquæ pristinæ, et antiquatæ, ac per crucis victoriam prostratæ idololatriæ reliquias reinventes quibusdam auguriis, aruspiciis, similibusve signis, et vanis observationibus ad futurorum divinationem intendunt. Alii item sunt, qui cum morte sædus ineunt, et pactum faciunt cum inferno, qui similiter ad occultorum divinationem, ad inveniendos thesauros, vel ad alia facinora perpetranda, etiam expressa cum diabolo pactione facta, in manifestam suarum perniciem animarum, nefarias magicæ artis incantationes, instrumenta, et veneficia adhibent, circulos, et diabolicos characteres describunt; demones invocant, aut consulunt, ab eis responsa petunt, aut accipiunt eis preces, et thuris aut aliarum rerum suffimenta, seu suffumigationes, aliave sacrificia offerunt, candelas accendunt aut rebus sacris, vel sacramentis, aut sacramentalibus sacrilege abutuntur, adorationis, genuflexionis, aut quævis alia impietatis obsequia præstant, cultum, venerationemve tribuunt, aut annulum, vel speculum, aut parvas phialas sibi fabricant, aut fabricari curant, ad demones in eis alligandos, seu includendos, ut putant, ad responsa ab ipsis inde petenda, aut habenda. Alii præterea etiam in corporibus obsessis, vel lymphaticis, et phanaticis mulieribus, demones de futuris, vel occultis rebus, aut factis exquirunt, ut merito ab eis, quos, Dominus in Evangelio tacere imperavit, vanas, mendacesque referant responsoes. Alii quoque præstigiatores, frequentius vero mulierculæ quædam superstitionibus deditæ, in phialis, seu vasculis aqua plenis, vel in speculo accensis candelis, etiam benedictis sub nomine angeli sancti, et alibi, diabolum omnium malorum satorem supplices adorantes, vel in unguibus, aut palma manus, quandoque etiam oleo perunctis, eundem omnium fallaciarum architectum, orant, ut similiter futura, vel occulta quævis per spectra, et apparentes imagines, seu phantasticas visiones, sibi ostendat, aut ab eodem patre mendace diabolo aliis incantationibus, aut variis superstitionis observationibus, futurorum, et occultorum hujusmodi veritatem quærunt, et hominibus prædicere contendunt. Quorum omnium, quos supra enumeravimus, consimilis impietas parem exitum habet nimirum quod demonis præstigiis ac dolis, tum qui divinant, tum qui divinationem expetunt, illusi, ac delusi miserrime reperiuntur. Itaque cum futuro eventus in seipsis considerare, antequam fiant, sit Dei proprium, illud necessario consequitur, ut astrologi, et alii prædicti, qui hujusmodi futura prænunciare, aut prænoscere quocumque modo (nisi Deo revelante) audent, injuste, atque impudenter, quod Dei est, sibi assumant, et usurpent. Sic fit, ut, dum ab eis, quod solius est creatoris, perperam creaturis tribuitur, divina Majestas graviter lædatur, fidei integritas violeitur, et animabus pretioso Christi sanguine redemptis pestis, atque exitium importetur (*et infra*) Nos igitur, qui pro nostro pastoralis officii munere, etc. (*ut sup. à 4.*) Volentes quoque prædictæ falsæ credulitati, ac hujusmodi illicitarum divinationum, et superstitionum detestabili studio, et execrandis flagitiis, atque impuritatibus occurrere, ut de Christiano populo merito dici possit, quod de antiquo Dei populo scriptum est: Non est augurium in Jacob, neque divinatio in Israel, hac perpetuo valitura constitutione Apostolica auctoritate statuimus, etc. (*ut sup. à 4.*) Prohibentes omnes, et singulos libros etc. (*ut sup. ibi*) necromantiæ, artis magicæ, aut in quibus sortilegia, veneficia, auguria, auspicia, execrabiles incantationes, ac superstitiones continentur (*ac ut supra in memorato indice, vide de hoc indice q. 116. à 1. ap.*) interdictos sub censuris, et penis in eo contentis à quibuscumque Christi fidelibus legi, aut quomodolibet retineri sed illosepiscopis, et ordinariis locorum, vel inquisitoribus prædictis præsentari, et consignari debere. Et nihilominus eadem auctoritate statuimus, et mandamus, ut contra scienter legentes, etc. (*ut sup. à 4.*) Adducta volui ad longum prædicta, tum, quia ad multa valent singillatim ponderata, tum, quia sic facilius videre quisque potest, et quantum noceat credere, demones cogi per astra, vel similia posse, et quantum hujusmodi noxiam credulitatem jure abominetur thronus Apostolicus. Facient etiam prædicta ad 2. 2. qu., 96. ar. etc. ubi de superstitione multiplici tractatur, et ad questionem ibi de idololatria quoniam superstitio, ac magia fundatur super idololatriam, ut ex literis Papalibus supra

colligitur. *Tertio* habes: quomodo per rationem præmissas auctoritates pro quanto dæmones non posse per corpora constringi, idest actioni illorum (ut sic) non subdi, indicant, et intelligas, et declares, et probes. *Quarto* vides: quomodo ex his vicissim Angelica doctrina præsens declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 6. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim Joannis Wiclef dicentis: omnia de necessitate absoluta evenire. Non tantum enim in rebus voluntariis hoc falsum comprobatur in præsentī: sed etiam in rebus aliis, ad quas operatio hominis se extendit, et in rebus ex concursu per accidens duarum causarum contingentibus. *Secundo* habes quomodo per rationem ostendas, hanc merito damnari á, etc. q. 19. á. 8. et q. 22. á. 4. Item *tertio* habes: quomodo per rationem ostendas, philosophum jure significasse nobis, quod non imponunt necessitatem corpora cælestia omnibus his quæ ipsorum actioni subduntur, hoc autem significavit in li. de som. et vig. c. 2. sic: «Neque eorum, quæ in corporibus sunt, signorum cælestium, velut aquarum, et ventorum, inconveniens est multa non evenire.

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA SEXTA,

DE FATO, IN QUATUOR ARTICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de fato.

Et circa hoc quærentur quatuor.

Primo, an fatum sit.

Secundo, in quo sit.

Tertio, utrum sit immobile.

Quarto, utrum omnia subsint fato.

ARTICULUS I.

An fatum sit aliquid.

Pro negativa.—Videtur quod fatum nihil sit.

1. Gregorius dicit in Homilia Epiphaniæ. *Absit á fidelium cordibus, ut fatum esse aliquid dicant.*

2. Si fatum esset aliquid, et res fato agerentur, excluderetur casus et fortuna á rebus: quod est falsum, cum multa á easu eveniant et á fortuna.

Conseq. prob., quia quæ fiunt á fato, non sunt improvisa, sed prælocuta, ut Augustinus dicit 5. de civitate Dei. cap. 9, quæ vero sunt á fortuna et casu, sunt improvisa.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Quod definitur, est aliquid. Sed fatum definitur. Ergo fatum est aliquid.

Major probatur, quia quod non est, non potest definiri.

Minor, quia Boëtius libro 4. de con-

solatione prosa 4. definit fatum, dicens: *fatum est inhærens rebus mobilibus dispositio, per quam providentia suis quæque necit ordinibus.*

Determinatio.

In quo consistat difficultas hujus quæstionis.

Difficultas hujus quæstionis ex duobus ortum habet. Primum est, quod in rebus inferioribus, quædam eveniunt á casu et á fortuna, et hoc ad sensum est manifestum. Alterum est, quod contingit quandoque quod aliquid ad inferiores causas relatum, est fortuitum vel casuale: quod tamen relatum ad causam superiorem, est per se intentum, sicut patet de occursu duorum servorum in foro, uno nesciente de altero: qui concursus est casualis, respectu utrisque servi, non tamen respectu Domini qui eos misit. Si igitur hæc quæ eveniunt á casu et fortuna in his inferioribus, non reducantur in aliquam superiorem causam, fatum omnino nihil erit; si vero in aliquam superiorem causam reducantur, fatum erit aliquid.

Tullii sententia.

Fuerunt igitur aliqui, qui hujusmodi casualia et fortuita, quæ in his inferioribus accidunt, in nullam superiorem causam reducere voluerunt. Ex qua sententia sequitur quod fatum et providen-

tia nihil sint. Et propterea hi qui hanc sententiam sustinuerunt, negaverunt fatum et providentiam, ut Aug. refert de Tullio lib. 5. de civit. Dei, c. 9.

Reprobatio.

Sed hæc sunt contra ea quæ dicta et probata sunt superius quæst. 22. art. 1. et 2. in quo 2. articulo reprobata est hæc sententia.

Aliorum sententia.

Quidam vero omnia fortuita et casualia quæ in istis inferioribus accidunt, sive in rebus naturalibus, sive in rebus humanis, reducere voluerunt in superiorem causam, id est in corpora cœlestia. Ex qua sententia sequitur quod fatum nihil aliud sit quam dispositio siderum, in qua quisque conceptus est vel natus.

Reprobatio.

Sed hoc stare non potest propter duo.

Primo, quantum ad res humanas. Nam causa fatalis necesse est quod sit causa directe, ac per se ejus quod agitur: quia causa fatalis habet ordinationem super ea quæ fato aguntur. Sed humani actus non subduntur actioni corporum cœlestium, nisi indirecte et per accidens, ut jam probatum est in quæst. præcedenti art. 1. Ergo respectu casualium et fortuitorum quæ in actibus humanis eveniunt, non potest fieri reductio in corpora cœlestia, tamquam in causam.

Secundo, non potest stare illa sententia, etiam respectu omnium aliorum quæ casualiter eveniunt in rebus naturalibus: nam omnis actio naturæ terminatur ad aliquid unum. Sed ea quæ per accidens fiunt, non sunt proprie ens neque unum. Ergo impossibile est quod id quod est per accidens, sit effectus per se alicujus principii naturalis agentis. Sed corpora cœlestia naturaliter agunt, et eorum effectus sunt naturales. Ergo impossibile est quod aliqua virtus activa cœlestis corporis sit causa eorum quæ hic aguntur per accidens. Igitur præfata sententia neque in voluntariis,

neque in naturalibus verificatur, sed undequaque ruit.

Vera sententia.

1.^a CONCLUSIO. Ea quæ hic per accidens aguntur, sive in rebus naturalibus, sive humanis, reducuntur in aliquam causam præordinantem, quæ est providentia divina.

Habet conclusio hæc duas partes. Una est, quod ea quæ hic aguntur per accidens, reducuntur in aliquam causam præordinantem. Altera est, quod ista causa sit ipse Deus agens per suam providentiam.

Probatur, quoad primam partem. Intellectus potest apprehendere, et etiam potest efficere, quod est per accidens. Ergo quæ sunt per accidens, possunt reduci in aliquam causam intellectualem præordinantem.

Antecedens probatur, quia intellectus potest formare hanc propositionem: fodiens sepulchrum, invenit thesaurum; et potest etiam idem efficere, si aliquis sciens in quo loco sit thesaurus absconditus, et instiget aliquem rusticum hoc ignorantem, ut ibi fodiat sepulchrum; tunc efficit hoc per accidens, scilicet rusticus fodiens sepulchrum, invenit thesaurum.

Consequentia est manifesta: nam si intellectus potest apprehendere, et efficere ea quæ sunt per accidens, profecto ea in intellectualem causam reduci possunt.

Quoad aliam partem, probatur conclusio, scilicet quod ista intellectualis causa, in quam reducuntur casualia et fortuita, sit divina providentia.

Probatur. Quia solus Deus potest mutare humanam voluntatem, ut superius ostensum est quæst. 106. et 112.

Responsio ad quæsitum.

2.^a CONCLUSIO. Fatum est ipsa divina providentia, præordinans et præloquens omnia quæ hic aguntur.

Hæc ex immediate dictis patet.

Ad 1. Dicitur, quod licet divina providentia, ut ordinans et præloquens ea quæ hic per accidens fiunt, fatum dici possit: tamen quia infideles, hoc quod divinæ providentiæ convenit, virtuti sideram attribuerunt, hæc ratione Gregorius loco citato negat fatum esse aliquid. Unde et Augustinus dicit lib. 5. de Civitate Dei cap. 1. Si propterea quisquam res humanas fato Dei tribuit, quia ipsam Dei voluntatem vel potestatem fati nomine appellat, sententiam teneat et linguam corrigat.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod ea quæ fiunt fato, sunt prævisa à prima causa, et ideo non sunt respectu primæ causæ casualia vel fortuita: sed tamen quia à causis proximis non sunt prævisa, respectu earum casualia esse dicuntur. Sunt igitur huiusmodi, quæ præter intentionem accidunt, casualia et fortuita, respectu causarum secundarum, non autem respectu divinæ providentiæ.

ARTICULUS II.

Utrum fatum sit in rebus creatis.

Pro negativa.—Videtur quod fatum non sit in rebus creatis.

1. Dei voluntas et potestas non est in creaturis, sed in ipso Deo. Sed fatum est ipsa Dei voluntas et potestas, ut Augustinus dicit lib. 5. de Civitate Dei, cap. 8. et 9. Ergo fatum non est in creaturis, sed in Deo.

2. Ratio causæ universalis eorum quæ hic per accidens aguntur, non est in creatura, sed in solo Deo, qui solus est universalis causa horum. Sed fatum comparatur ad ea quæ fato aguntur, ut causa universalis eorum ut ipse modus loquendi ostendit. Ergo fatum est in Deo, et non in creaturis.

3. Si fatum est in creaturis, aut est substantia, aut accidens. Sed neutrum horum dici potest. Ergo fatum non est in creaturis.

Minor prob., quia si fatum sit in

ARTIC. II.

creaturis, sive sit substantia, sive accidens, oportet ut multiplicetur secundum creaturæ multiplicationem, eo quod tam accidens quam substantia multiplicetur secundum creaturarum, in quibus sunt multiplicationem; fatum autem est tantum unum.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Boët. dicit 4. de cons. prosa 4. quod *fatum est dispositio rebus mobilibus inhærens.* Ergo fatum est in creaturis.

Determinatio.

CONCLUSIO. Fatum est in causis creatis, inquantum sunt ordinatæ à Deo ad effectus producendos.

Probatur. Ordo causarum mediarum ad effectus producendos, est in ipsis causis creatis. Sed fatum est ordo causarum mediarum, quo per divinam providentiam ad producendos effectus ordinantur. Ergo fatum est in ipsis causis creatis.

Utraque præmissa simul probatur. Nam divina providentia per causas medias suos effectus exequitur. Ipsa igitur ordinatio effectuum et causarum producendorum per divinam providentiam, potest dupliciter considerari. Uno modo, ut est in ipso Deo; et sic talis ordinatio vocatur providentia: alio modo, ut est in ipsis secundis causis mediis, et sic vocatur fatum.

Maiores igitur patet per hoc quod hæc est differentia inter providentiam et fatum, quia illa ordinatio, prout est in Deo dicitur providentia; et prout est in causis mediis, dicitur fatum.

Minor vero patet, tum ex dictis articuli præcedentis, tum ex hoc quod divina providentia exequitur suas actiones ordinando medias causas ad productionem effectuum quos intendit.

Et confirmatur hæc conclusio auctoritate Boëtii lib. 4. de consol. prosa 4. dicentis, quod *sive famulantibus quibusdam providentiæ divinæ spiritibus fatum exercetur seu anima, seu tota serviente*

natura, sive celestibus siderum motibus. seu angelica virtute, seu dæmonum varia solertia, seu aliquibus eorum, seu omnibus fatalis series texitur. De quibus omnibus per singula in præcedentibus dictum est. Sic ergo est manifestum, quod fatum est in ipsis causis creatis, inquantum sunt ordinatæ á Deo ad effectus producendos.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod Dei voluntas et potestas dicitur fatum non essentialiter: nam fatum essentialiter est ipsa dispositio, seu series et ordo secundarum causarum. Sed est fatum causaliter. Unde fatum causaliter est in Deo, essentialiter est in creatis.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod fatum in tantum habet rationem causæ, inquantum ipsæ causæ secundæ participant á prima causa rationem causandi, et ipsa ordinatio fatum vocatur, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad maiorem, quod illa causæ dispositio, quæ dicitur fatum, non est substantia, sed relatio: quæ si comparatur ad suum principium, quod est unum, una est, et unum fatum dicitur: si vero comparatur ad effectus vel ad ipsas causas medias, sic multiplicatur, et sunt plura fata: per quem modum Poëta dixit, *te tua fata trahunt.*

ARTICULUS III.

Utrum fatum sit immobile.

Pro negativa. = Videtur quod fatum non sit immobile.

1. Boëtius dicit libro 4. de consolatione prosa 4. *Uti est ad intellectum ratiocinatio: ad id quod est, id quod gignitur; ad æternitatem, tempus; ad punctum medium circulus; ita est fati series mobilis ad providentiæ stabilem simplicitatem.*

2. Quod inest rebus mobilibus, movetur. Sed fatum inest rebus mobilibus ut Boëtius ibidem dicit. Ergo fatum non est immobile.

Maior patet., quia Philosophus 2.

Topic. cap. 3. dicit, quod *motis nobis, moventur quæ in nobis sunt.*

3. Si fatum esset immobile, sequeretur quod nihil esset contingens in rebus, sed omnia ex necessitate evenirent quod est falsum.

Probatur consequentia: nam si fatum esset immobile, ea quæ fato subduntur, quæ sunt omnia, quæ contingenter eveniunt, necessario evenirent.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Boëtius dicit libro 4. de consolatione prosa 4. *Quod fatum est immobilis dispositio.*

Determinatio.

Distinctio. Dispositio secundarum causarum, quam fatum dicimus, potest dupliciter considerari. Uno modo, per respectum ad ipsas causas secundas, sic dispositas et ordinatas: alio modo, per relationem ad primum principium, á quo ordinantur, scilicet Deum.

Diversorum opiniones.

Prima. Quidam igitur posuerunt ipsam ordinationem causarum secundarum secundum se, idest, ut refertur ad ipsas secundas causas, esse necessariam, ita ut omnia ex necessitate contingerent.

Et hoc probare nitebantur per illa duo supposita, scilicet quod omnis effectus haberet causam, et quod posita causa, necesse erat poni effectum, et concludebant fatum esse immobile.

Reprobatio.

Sed hæc sententia cum sua ratione jam reprobata est in præcedenti quæstione, articulo ultimo.

Aliorum opinio.

Secunda. Alii vero posuerunt fatum esse mobile, etiam secundum quod á divina providentia dependet. Unde Ægyptii dicebant, quibusdam sacrificiis fatum posse mutari.

Reprobatio.

Sed hoc exclusum est in quæst. 23. art. 8. per hoc, quia immobilitati divinæ providentiæ repugnat.

CONCLUSIO. Fatum, ut est in causis secundariis, absolute mobile est, sed secundum quod subest divinæ providentiæ immobilitatem sortitur, non quidem absolutæ necessitatis, sed necessitatis conditionatæ.

Declaratur ultima particula. Necessitas enim conditionalis est, secundum quod dicimus, hanc conditionalem esse veram: Si Deus præscivit hoc, futurum erit.

Probatur conclusio auctoritate Boëtii lib. 4. de consol. prosa 4. qui dicit primo, fati seriem esse mobilem, et post pauca subjungit: *quæ tamen ab immobilis providentiæ proficiscatur exordiis, ipsamque immutabilem esse necesse est.* Mobile dixit, quatenus est in secundis causis: immobile vero, ut est á prima causa immobili.

AD ARGUMENTA.

Ex dictis enim patet responsio ad omnia argumenta.

Ad 1. Enim dicitur, quod fati series est mobilis, quatenus refertur ad secundas causas.

Ad 2. Idem dicitur, quod est mobile in secundis causis consideratum.

Ad 3. Negatur consequentia. Nam quia fatum in secundis causis est mobile, contingentia non tollitur.

ARTICULUS IV.

Utrum omnia fato subdantur.

Pro affirmativa.—Videtur quod omnia fato subdantur.

1. Boëtius dicit 4. de consolatione prosa 4. quod *series fati cælum et sidera movet, elementa in se invicem temperat, et alternam format transmutationem. Eadem nascentia occidentiaque omnia, per similes fætuum seminumque renovat progressus. Hæc actus fortunasque hominum indisolubili causarum connexionne constringit.* Nihil ergo excipi videtur quod sub fati serie non contineatur.

2. Voluntati divinæ omnia subdantur, ut dicit Augustinus 3. de Trinitate c. 4. Sed *fatum est aliquid, secundum*

quod ad voluntatem et potestatem Dei refertur, ut dicit Augustinus 5. de Civitate Dei c. 4. Ergo fato omnia subdantur.

3. In omnibus mobilibus est fatum ut Boëtius dicit loco citato. Sed omnes creaturæ sunt mobiles, et solus Deus immobilis, ut dictum est supra quæst. 9. art. 1. Ergo in omnibus creaturis est fatum, et omnia fato subdantur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Boëtius dicit 4. de consolatione prosa 4. quod *quædam quæ sub providentiâ locata sunt, fati seriem superant.*

Determinatio.

CONCLUSIO. Non omnia subdantur fato.

Probatur ratione et auctoritate. Ratio: quæ subdantur fato, subsunt causis secundis. Sed non omnia subsunt causis secundis. Ergo non omnia subdantur fato.

Maior probatur, quia fatum est ordinatio secundarum causarum ad effectus divinitus prævisos. Unde necesse est ut quæ subdantur fato, subdantur etiam secundis causis ordinatis per divinam providentiam ad hos effectus.

Minor, Quia multa immediate sunt á Deo, et hæc non subdantur causis secundis: ut sunt creatio, glorificatio spiritalium substantiarum, et alia hujusmodi.

Secundo probatur auctoritate: Boëtius enim dicit, quod ea quæ sunt primæ divinitati propinqua, stabiliter fixa, fatalis ordinem mobilitatis excedunt.

Corol. Ex quo patet quod quanto aliquid longius á prima mente discedit, nexibus fati maioribus implicatur.

Probatur, quia id quod magis distat á prima mente, magis subjicitur necessitati secundarum causarum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur, quod omnia illa quæ ibi tanguntur, fiunt á Deo, mediantibus causis secundis: Et ideo sub fati serie

continentur. Sed non est eadem ratio de omnibus aliis, ut supra dictum est.

Ad 2. Dicitur ad minorem, quod factum refertur ad voluntatem et potestatem Dei, sicut ad primum principium. Unde non oportet quod quicquid subijcitur voluntati divinæ vel potestati, subijciatur fato, ut dictum est.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod quamvis omnes creaturæ sint aliquo modo mutabiles; tamen non omnes creaturæ mutabiles subduntur fato, sed solum illæ quæ sunt à Deo, mediantribus causis mutabilibus, et ideo non omnia fato subijciuntur.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRECED. 116.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem interimas hæresim *Bardassenis*, sive *Bardessanis* cujusdam, teste *August.* de hæres. dicentis, fato conversationes humanas esse attribuendas. Item hæresim *Atheorum* dicentium, fato omnia agi, nullamque esse Dei providentiam. Item hæreses *Priscillianorum*, et aliorum, supra q. 70. ar. 2. et q. 57. ar. 3. q. 115. ar. 4. recitatorum. Hi enim omnes fati nomine à Divo Thoma post Beatum *Gregorium*, et *Augustinum* reprobato, non autem approbato, utuntur in suis prædictis positionibus, et ideo inibi errant. Secundo habes: quomodo per rationem ostendas, merito damnari (ut patet) illas ab omnibus scripturis, atque Conciliis, quæ liberi arbitrii esse hominem statuunt, ut in q. 70. ar. 2. et q. 82. ar. 2. et q. 83. ar. 1. 2. et q. 84. ar. 4. et q. 115. a. 4. appendicibus. Noveris tamen, quod in q. 70. ar. 2. taxatur *Bardassenes* de hæresi absque limitatione hac, scilicet, teste *Augustino*, quæ limitatio est subintelligenda, quoniam non ab omnibus iste *Bardassenes* male audit de tali re. Quod autem dico hic de *Bardassene*, intelligendum volo de omnibus universaliter: quod scilicet nulli prorsus de meo impingo hæreses, nec hæresim in tota ista summa, sed à quopiam, vel aliquibus, ab Ecclesia saltem non improbat, quod sciam, auctoribus, relatas cum earum patronis refero. Unde, si forsan de aliquo alicujus hæresis, vel erroris patrono dissentiant aliqui, non mihi est imputandum, sed allegati videantur auctores, et ipsis, quantum fas est, circa hujusmodi fides adhibeatur, vel derogetur. Item habes: quomodo per rationem eandem ostendas. jure has damnari à Papa *Leone primo*, in epist. ad *Asturiensem* Episcopum, sic: «Undecima ipsorum (de *Priscillianistis* loquitur) blasphemiam est, qua fatalibus stellis et animas hominum, et corpora opinantur adstringi, per quam amentiam necesse est, ut omnibus paganorum erroribus implicari, et faventia sibi, ut putant, sidera colere, et adversantia studeant mitigare. Verum ista sectantibus nullus in Ecclesia catholica locus est: quoniam, qui se talibus persuasionibus dedit, à Christi corpore totus abscessit.» Hæc ille. Item à Concilio *Bracarense* 1. can. 9. «Si quis animas, et corpora humana fatalibus stellis credit adstringi, sicut Pagani, et *Priscillianus* dixerunt: anathema sit.» Et can. 10. «Si quis duodecim signa, idest sidera, quæ Mathematici observare solent, per singula animæ, vel corporis membra dissipata credit, et nominibus Patriarcharum adscripta dicit; sicut *Priscillianus* dixit; anathema sit.» Item à Concilio *Toletano primo*, de reg. fidei catho. c. 21. «Si quis Astrologiæ, vel Mathesi existimat esse credendum, anathema sit.» Item à Papa *Sixto V.* in Constit. contra exercentes astrologiæ, etc. ut q. 115. ar. 4. sic: «Nec sane hoc loco prætereunda est eximii Ecclesiæ Doctoris, et Beatissimi Pontificis Magni *Gregorii* sententia, qui *Priscillianistas* hæreticos, unumquemque hominem sub constitutionibus stellarum nasci putantes, magno rerum, et verborum pondere confutat. Absit (inquit) à fidelium cordibus, ut aliquid esse factum, dicant: vitam quippe ho-

minum solus conditor, qui hanc creavit, administrat. Neque enim propter stellas homo, sed stellæ propter homines factæ sunt: et si stella fatum hominis esse dicitur, ipsis suis ministeriis subesse homo perhibetur. Utinam insani homines hæc saperent, et intelligerent, ac Dei monitis obtemperarent in Levitico dicentis: á magis, nec ab ariolis aliquid sciscitemini, ut polluamini per eos. Neque enim, quæ Christiana, et vera pietas repellit, ac damnat, tanto studio investigarent, iisdemque misere se decipi, atque irretiri paterentur. (Et infra) Et licet jampridem regulis iudicii librorum prohibitorum, ex decreto sacri Concilii Tridentini generalis confecti, illud inter cetera constitutum fuerit, hoc in regula nona est, ut Episcopi diligenter providerent, ne huiusmodi astrologiæ judiciariæ libri, tractatus, et indices legerentur, vel haberentur, qui de futuris contingentibus, successionibus, fortuitisque casibus, aut iis actionibus, quæ ab humana voluntate pendent, aliquid certo eventurum affirmare audent, permissis tamen iudiciis, et naturalibus observationibus quæ navigationis, agriculturæ, sive medicæ artis gratia conscripta fuissent, etc. Vide prohibitos libros supra q. 115. a. 4. 5. «non tamen errorum, corruptelarum, delictorum, abusu prædictorum extirpationi usque adeo provisum est: quin, etc. divinationum, superstitionum variorum, sortilegiorum, omnia in nonnullis locis plena esse in dies detegantur. Nos igitur, qui pro nostro pastoralis,» etc. Vide q. 115. ar. 4. 5. Se enim invicem juvant hic articulus, et nunc dicti. Item damnari á Veritatibus aureis super, etc. ut q. 70. ar. 2. ad primum, et a 1. 2. articulorum num. 60. et a 2. 2. articulorum num. 509. 511. -

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem (quatenus medias causas in executione ordinis rerum ponit) ostendas, merito etc. *qu. 22. ar. 4. append. et qu. 103. d. 9. appen.* Vide ibi: et applica, quantum sufficit. *Secundo* habes, etc. ut ibi, applicando, quantum sufficit. *Tertio* vides: quomodo ex his (ibi scilicet dictis: et quantum decet, applicatis) vicissim Angelica, etc.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, etc. vel interimas errores, etc. ut supra q. 9. art. 1. 2. *appen. et q. 14. ar. 7. 15. appen.* Vide ibi appendices *quatuor* illas: et bene ad propositum istud applica, quantum sufficit, et inter hæc notabis etiam, quod tanta est Dei immobilitas; ut creata quoque, inquantum ad ipsum, modo hic dicto, relationem habent, immobilitatem paricipent, licet in seipsis mutabilia sint. *Secundo* habes, etc. ut ibi: bene applicando ad propositum, quantum sufficit.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *quorundam* dicentium, fato omnia agi; etiam quod per hoc nomen fatum intelligerent siderum dispositionem, tamquam causam secundam, ut *ar. 3. declaratum est*. Nam, etiam sic accepto nomine fati, probatur in isto articulo, quod non omnia fato subduntur, et sic omni ex parte Angelicus Doctor urget hæreticos. Dixi ly «etiam quod per hoc nomen fatum intelligerent siderum dispositionem, tamquam causam secundam:» quoniam re vera intelligebant illam tamquam causam primam, quia mox huic dicto iungebant, nullam esse Dei providentiam. Similiter dic de *Priscillianistis*, et aliis sup. *ar. 1. damnatis ab Ecclesia*, quod scilicet aut causam primam ponebant, dispositionem siderum esse fatum, aut isti dispositioni, etiam si eam, velut causam secundam, posuissent, subiciebant non subiicienda. Propter unum ergo istorum duorum damnatæ ab ea sunt omnes illæ hæreses: vel propter utrumque simul. Consequenter ergo et habes hinc: quomodo per rationem confundas omnes ibi in *art. 1. appen.* recitatos errores. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has omnes hæreses cum illa *Pharisæorum* in notatione immediata post conclusionem ibi narrata, merito fuisse damnatas á, etc. ut in *art. illius primi Appendice.* Vide ibi; et omnia loca in eodem loco citata. *Tertio* habes: quomodo per rationem præmissas et ibi, et locis cit. auctoritates, pro quanto non omnia fato subjici dicunt, et intelligas, et declares, et probes.

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA
SEPTIMA,DE HIS QUÆ PERTINENT AD ACTIONEM
HOMINIS, IN QUATUOR ARTICULOS
DIVISA.

Postea considerandum est de his, quæ pertinent ad actionem hominis, qui est compositus ex spirituali, et corporali creatura. Et primo considerandum est de actione hominis. Secundo de propagatione hominis ex homine.

Circa primum quærentur quatuor.

Primo, utrum unus homo possit docere alium, causando in ipso scientiam.

Secundo, utrum unus homo possit docere angelum.

Tertio, utrum homo per virtutem suæ animæ possit immutare materiam corporalem.

Quarto, utrum anima hominis separata possit movere corpora motu locali.

ARTICULUS I.

Utrum unus homo possit alium docere.

Pro negativa. == Videtur quod unus homo non possit alium docere.

1. Qui potest alium docere, potest esse magister. Sed homo non potest esse magister. Ergo unus homo non potest alium docere.

Maior, quia docere est proprium magistri.

Minor, quia esse magistrum pertinet ad divinum honorem proprie. Unde dicit Hieronymus super illud Math. 23. *Nolite vocari Rabbi: ne divinum honorem hominibus tribuatis.*

2. Si unus homo alium doceret, sequeretur quod scientia esset qualitas activa: quod est falsum.

Consequentia probatur. Qualitas per quam aliquis agit ad faciendum sibi simile, est activa. Sed si homo alium docet, hoc non est nisi inquantum agit per scientiam suam ad causandum scientiam in illo. Ergo si homo alium doceret, scientia esset qualitas activa.

3. Unus homo non potest causare in alium lumen intelligibile, nec speciem

rei intellectæ. Ergo non potest illum docere.

Antecedens probatur, quia lumen intelligibile est à Deo, et species intelligibilis est ab objecto.

Conseq. probatur, quia ad scientiam requiritur lumen intelligibile, et species rei intellectæ.

4. Qui proponit alteri solum signa, non potest ipsum docere. Sed doctor nihil agit in discipulum, nisi quod proponit ei quædam signa, vel vocibus aliquid significando, vel nutibus. Ergo unus homo non potest alium docere causando in eo scientiam.

Maior probatur, quia aut proponit signa rerum notarum, aut rerum ignotarum. Si rerum notarum; ille cui signa proponuntur, jam habet scientiam illarum rerum, et eam non acquirit à magistro. Si rerum ignotarum, per huiusmodi signa nihil addiscit. Sicut si aliquis proponeret alicui latino verba Græca, quorum significationem ignoraret, per hoc eum docere non posset. Unde nullo modo potest homo alium docere.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Apost. dicit 1. ad Tim. cap. 2. *In quo positus sum ego prædicator, et apostolus doctor gentium in fide et veritate.*

Determinatio.

Diversæ opiniones, et primo Averrois.

Circa hoc diversæ fuerunt opiniones. Averroes enim 3. de anima tex. 5. comment. 3. Posuit intellectum possibilem omnium hominum esse unum, ut dictum et reprobaturum est supra q. 76. art. 1. et 2. et q. 79. art. 4. et 5. Ex quo sequebatur quod species intelligibiles omnium hominum essent eadem numero, sicut et intellectus possibilis.

Quid respondendum quæsito secundum hanc opinionem.

Secundum quam sententiam respondendum esset quæsito, quod unus homo docet alium, non quidem causando in eo scientiam aliam ab ea quam ipse docens

habet; sed communicando ei eamdem scientiam quam ipse habet, per hoc quod movet eum, ad ordinandum phantasmata in anima sua, ad hoc ut sint disposita convenienter ad intelligibilem comprehensionem, id est ad recipiendam scientiam quæ est in docente.

Judicium hujus sententiæ.

Opinio Averrois vera est, quantum ad hoc quod ponit eamdem scientiam in discipulo et magistro: si tamen consideretur unitas scientiæ ex parte rei sciæ non ex parte subjecti, in quo est scientiæ. Ex parte enim rei sciæ est eadem scientia magistri et discipuli; quia eadem rei veritas est, quam cognoscit discipulus et magister. Sed quantum ad hoc quod ponit scientiam esse eamdem in magistro et discipulo, etiam ex parte subjecti, per hoc quod ponit unum esse intellectum possibilem omnium hominum, et easdem species intelligibiles, differentes solum secundum diversa phantasmata, falsa est ejus opinio, ut locis citatis superius est ostensum.

Platoniorum opinio.

Platonici posuerunt quod scientia inest á principio animabus nostris, per participationem formarum separatarum; sed quod anima ex unione corporis impeditur, ne possit considerare libere ea quorum scientiam habet, ut habitum est supra qu. 84. art. 3. et 4.

Quid respondendum quæsito secundum opinionem Platoniorum

Et secundum hanc opinionem respondendum est quæsito, quod discipulus á magistro non acquirit scientiam de novo, sed ab eo excitatur ad considerandum ea quorum scientiam jam habet: et sic addiscere nihil aliud est quam reminisci: secundum quem modum ponebant etiam quod agentia naturalia solummodo disponunt materiam ad suspensionem formarum, quas acquirit ip-

sa materia corporalis per participationem specierum separatarum.

Reprobatio.

Sed hæc Platoniorum opinio superius reprobata est in qu. 76. art. 1. et 79. art. 4. et 5. ubi ostensum est quod intellectus possibilis animæ humanæ est in pura potentia ad intelligibilia, secundum quod Arist. 3. de anima tex. 14. ostendit.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Homo potest alium docere causando in eo scientiam, per hoc quod reducit addiscentem de potentia ad actum.

Probatur primo autoritate Aristotelis libro 8. Physic. tex. 32. ubi hanc conclusionem docet.

Secundo probatur ratione. Ducens aliquem ex his quæ novit in cognitionem eorum quæ ignorabat, docet ipsum; et causat in eo scientiam, reducendo ejus intellectum de potentia ad actum. Sed unus homo potest alium ex his quæ novit, in cognitionem eorum quæ ignorabat, ducere. Ergo unus homo potest alium docere, causando in eo scientiam per hoc quod reducit intellectum addiscentis de potentia ad actum.

Maiores declaratur, et postea probatur.

Sciendum igitur quod effectus sunt in duplici differentia. Quidam qui producantur in aliquo subjecto solum ab exteriori principio; sicut est forma domus quæ causatur in materia, solum á principio extrinseco, scilicet ab arte; quidam vero sunt, qui producantur á principio intrinseco. Sed isti effectus sunt in duplici differentia. Quidam producantur solum, et semper á principio intrinseco: ut sunt proprietates rerum naturalium, quæ semper et solum sunt á forma, cujus sunt proprietates: quidam vero sunt, qui possunt aliquando produci á solo principio intrinseco, et aliquando ab intrinseco et extrinseco; ab intrinseco quidem ut á principali producente; et ab extrinseco, ut coadjuvante

et ministrante. Sicut est sanitas; aliquando enim sanitas est causata tantum à natura, ut patet in eo qui absque medicamentis sanatur. Aliquando autem est à natura et ab arte; à natura quidem, ut à principali; ab arte vero, ut à coadjuvante et ministrante. Natura enim sanat alterando, digerendo et expellendo materiam, quæ est causa morbi: ars vero coadjuvat illud, interius principium sanans, confortando ipsum et ministrando ei instrumenta et auxilia quibus natura possit uti ad sanitatem producendam, ut sunt cibus, medicina, etc.

Ex quibus patet quod sanitas causatur per hoc quod corpus animalis reducitur de potentia ad actum, vel à solo principio intrinseco, scilicet à natura, vel simul à principio intrinseco et extrinseco: ab intrinseco, ut à principali, et ab extrinseco, ut ab adjuvante et ministrante.

Scientia est effectus qui producitur à principio intrinseco, et potest etiam produci, à principio extrinseco, ut adjuvante intrinsecum: inest enim unicuique homini naturale principium scientiæ, scilicet lumen intellectus agentis, per quod cognoscuntur statim naturaliter quædam universalia principia omnium scientiarum. Unde quando quis ex his universalibus principiis applicatis ad aliqua particularia, quorum experimentum et memoriam habet, pervenit in cognitionem eorum quæ prius ignorabat, acquirit scientiam per seipsum, et hæc scientia est habita per inventionem, et à principio intrinseco tantum. Quando vero quis ex ipsis principiis notis lumine intellectus, ex aliquibus sibi propositis ab aliquo docente, in cognitionem ignotorum pervenit, talis scientia causatur à principio intrinseco et extrinseco: ab intrinseco, ut à principali, et ab extrinseco docente, ut ministrante et adjuvante.

Ex his omnibus probatur maior. Si-

cut se habent principium intrinsecum, scilicet naturæ; et principium extrinsecum, puta medicus, ad productionem naturalis effectus, puta sanitatis; ita se habent lumen naturale intellectus, et docens ad producendam scientiam. Sed principium intrinsecum et extrinsecum producant naturales effectus per hoc quod reducunt aliquid de potentia ad actum. Ergo et scientia producitur in aliquo per hoc quod à principio intrinseco, scilicet lumine intellectus, et à docente reducitur de potentia ad actum, quæ erat maior probanda.

Utraque præmissarum hujus rationis patet ex declaratione facta.

Confirmatur eadem maior autoritate Aristotelis, qui 1. Poster. dicit: quod *omnis doctrina, et omnis disciplina ex præexistente fit cognitione.*

Minor principalis rationis, scilicet quod docens ducat eum quem docet, de potentia ad actum, ostenditur.

Ducit enim magister discipulum ex præcognitis in cognitionem incognitorum dupliciter. Primo quidem proponendo ei aliqua instrumenta vel auxilia, quibus intellectus eius utatur ad scientiam acquirendam: puta cum proponit ei aliquas propositiones magis universales, quas tamen ex præcognitis, discipulus dijudicare potest, vel cum proponit ei aliqua sensibilia exempla, vel similia, vel opposita, vel aliqua hujusmodi, ex quibus intellectus addiscentis manuducitur in cognitionem veritatis ignotæ. Alio modo cum confortat intellectum addiscentis: non quidem aliqua virtute activa, quasi superioris naturæ, sicut supra dictum est de angelis illuminantibus, quia omnes intellectus humani sunt unius gradus in ordine naturæ. Sed in quantum proponit discipulo ordinem principiorum ad conclusiones, qui forte per seipsum non haberet tantam virtutem collativam, ut ex principiis posset conclusiones deducere. Et ideo dicitur 1. Postet. text. 5. Quod demonstratio

est syllogismus faciens scire. Unde ille qui demonstrat, confortat intellectum, et facit scientem auditorem.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod docere interius, dando lumen intellectus naturale, est Deo proprium sicut sanare intrinsece: dicitur enim de ipso, quod *docet hominem scientiam, et sanat omnes infirmos* nostras. Potest tamen homo docere solummodo per exterius ministerium, ut in corpore dictum est.

Ad 2. Negatur consèquentia. Ad probationem, dicitur ad maiorem. Primo, quod qualitas per quam agit quis ad faciendum sibi simile debet esse activa: si tamen agens agat per modum naturalis agentis, et non aliter. Tunc ad minorem dicitur, quod magister docendo non agit per modum naturalis agentis, sed solummodo per modum exterioris auxiliantis, et ideo non est necesse ut scientia per quam agit, sit principium et qualitas activa; sed est principium quo aliquis dirigitur in operando.

Ad 3. Negatur consequentia: dicitur enim quod magister non causat lumen intelligibile in discipulo, nec directe species intelligibiles; sed movet discipulum per suam doctrinam, ad hoc ut ipse per virtutem sui intellectus formet intelligibiles conceptiones, quarum signa proponit sibi exterius. Ad probationem autem dicitur, verum esse quod utrumque ad scientiam requiritur; sed utrumque est à docente intrinseco et principali.

Ad 4. Negatur maior, quod scilicet proponens alicui signa, non possit illum docere modo dicto, scilicet ut coadiuvans, ministrans et confortans. Ad probationem dicitur, quod signa quæ magister discipulo proponit, sunt rerum notarum in universali, et sub quadam confusione, sed ignotarum in particulari, et sub quadam distinctione: et ideo cum aliquis per seipsum scientiam acquirit, non potest dici docere seipsum,

ARTIC. II.

vel esse suiipsius magister, quia non præcessit in eo scientia completa, qualis requiritur in magistro.

ARTICULUS II.

Utrum homines possint docere angelos.

Pro affirmativa.—Videtur quod homines possint docere angelos.

1. Quibus innotescit aliquid per Ecclesiam, docentur ab hominibus. Sed angelis innotuit aliquid per Ecclesiam. Ergo angeli docentur ab hominibus.

Maior probatur, quia Ecclesia est congregatio hominum fidelium.

Minor. Apostolus ad Ephesios 3. dicit: *Ut innolescat principatibus et potestatibus per Ecclesiam multiformis sapientia Dei.*

2. Qui immediate à Deo de divinis sunt instructi, possunt angelos docere. Sed aliqui homines immediate de divinis sunt à Deo instructi. Ergo aliqui homines possunt angelos docere.

Maior. Quia ideo angeli superiores inferiores instruere possunt, quia immediate à Deo illuminantur, ut quæst. 106 dictum est.

Minor, quia Apostoli maxime fuerunt immediate per verbum Dei instructi, juxta illud ad Hebræos 1. 2.: *Novissime diebus istis locutus est nobis in filio.*

3. Qui sunt superiores angelis, possunt eos docere. Sed aliqui homines sunt superiores aliquibus angelis. Ergo aliqui homines possunt aliquos angelos docere.

Maior probatur, quia inferiores angeli à superioribus instruuntur. Minor, quia aliqui homines ad supremos ordines assumuntur, ut Greg. dicit Homilia 34. in Evang.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Omnes divinæ illuminationes perseverantur ad homines, mediantibus angelis, ut ait Dionys. 4. cap. de d. n. Ergo angeli non instruuntur per homines de divinis.

CONCLUSIO. Homines non possunt angelos docere, sed tantummodo eis loqui.

Probatur. Sicut se habent angeli inferiores ad superiores, ita se habent homines ad infimos angelos. Sed angeli inferiores non possunt illuminare superiores, sed solum eis loqui, manifestando eis suas cogitationes. Ergo homines non possunt angelos docere, sed solum eis loqui, manifestando eis suas cogitationes quæ a solo Deo sciri possunt, antequam manifestentur.

Maior probatur, quia Joannes Baptista, qui erat maior inter natos mulierum, erat minor minimo angelo, juxta illud Matth. 11. *Qui minor est in regno cælorum, maior est illo.*

Minor patet ex his quæ dicta sunt quæst. 107. art. 2.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur dupliciter. Primo, ut per ly Ecclesiam, non intelligitur Ecclesia terrena, sed cœlestis; et sensus est quod Sacramentum Incarnationis, quod prædicabat Divus Paulus, fuit absconditum a sæculis in Deo, non tamen ita absconditum quin a sæculis, idest a productione creaturarum, non fuerit notum principatibus et potestatibus per Ecclesiam, idest in Ecclesia cœlesti, ita ut ly per non denotet causalitatem, ut Ecclesia alteri notificaverit, sed notitiam inter eos qui sunt in Ecclesia: sicut dicimus: hoc scitur per civitatem. Et ex hac expositione non sequitur quod homines doceant angelos; sed solum quod angeli qui cœlestem ecclesiam constituunt, hoc mysterium sciverint ab initio ex divina illuminatione.

Secundo dicitur, concedendo quod per ecclesiam Divus Paulus intelligat ecclesiam terrenam, quod angeli cognoverunt mysterium incarnationis per ecclesiam, non quasi ecclesia eos docuerit. Sed quia videntes multa impleri, apparuerunt eis aliqua quæ prius erant eis

occulta; sed hoc non est quod angeli fuerint docti ab hominibus, sed docti fuerint a Deo ex ipsa rerum, quæ erant in mente divina, impletione.

Ad 2. Dicitur ad minorem, et ad ejus probationem, quod apostoli fuerint a verbo immediate instructi, non inquantum erat Deus, sed inquantum erat homo, et ideo non sequitur quod apostoli potuerint angelos docere.

Ad 3. Dicitur ad minorem, quod aliqui homines in statu viæ, de quo solummodo est sermo, sunt maiores aliquibus angelis, non actu sed virtute, inquantum scilicet habent tantam charitatem, ut possint mereri maiorem beatitudinis gradum, quam habeant aliqui angeli; sed per hoc absolute maiores dicendi non sunt, cum nec Joannes Baptista diceretur maior minimo angelo, teste Domino. Unde non sequitur ut angelos docere possint.

ARTICULUS III.

Utrum homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare.

Pro affirmativa.—Videtur quod homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare.

1. Facientes miracula ex potestate propria, possunt materiam immutare. Sed homines sancti faciunt miracula propria potestate. Ergo sancti possunt materiam immutare.

Maior, quia in operatione miraculorum fit aliqua immutatio materiæ corporalis.

Minor., quia Gregorius 2. Dialog. cap. 30. dicit, quod *sancti miracula aliquando ex prece faciunt, aliquando ex potestate, sicut Petrus qui Tabitham mortuam orando suscitavit; Ananiam et Saphiram mentientes morti increpando tradidit.*

2. Quidam habent oculos urentes qui solo aspectu inficiunt alios. Ergo homo per virtutem animæ potest materiam corporalem immutare.

Antecedens est Glossæ ordin. super

illud ad Gal. 3. *quis Vos facinavit, veritatem non obedire?*

Conseq. prob. quia hoc non esset, nisi virtus animæ posset corporalem materiam immutare.

5. Per apprehensionem animæ corpus humanum potest immutari ad calorem et frigus, ut patet in irascentibus et timentibus, et quandoque hæc immutatio est usque ad ægritudinem et mortem. Ergo multo magis anima potest immutari per suam virtutem corporalem materiam.

Consequentia probatur. Quia corpus humanum est nobilius quam alia inferiora corpora.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Materia corporalis soli Deo obedit ad nutum, ut Augustinus dicit 3. de Trinitate cap. 8.

Determinatio.

CONCLUSIO. Anima sua virtute non potest materiam corporalem immutare, nisi mediante aliquo corpore.

Probatur dupliciter. Primo materia non potest immutari, nisi à composito ex materia et forma, vel ab eo in quo virtualiter materia et forma præexistunt, tamquam in primordiali causa utriusque, qui est Deus. Sed anima nec est composita ex materia et forma, nec ea continet ut ipsorum causa primordialis. Ergo non potest immutare materiam sua virtute, nisi mediante aliquo corpore.

Maior probata est quæst. 110. art. 2.

Secundo. Angeli non possunt immutare materiam corporalem naturali eorum virtute, nisi applicando corpora, ergo multo minus hoc potest anima.

Antecedens probatum est quæst. 110. ar. 2.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod sancti dicuntur facere miracula ex potestate, non naturæ, sed gratiæ; et sic intelligendum est dictum Gregorii inductum in probatione: quod patet per id quod

ibidem subdit: Qui Filii Dei ex potestate sunt, ut Joannes dicit, quid mirum si signa facere ex potestate valeant? Sicut igitur potestas, qua aliquis Dei Filius fit, est gratiæ, non naturæ: ita et potestas faciendi miracula.

Avicennæ responsio.

Ad 2. Avicennas concedit quod concluditur in argumento dicit enim quod fascinatio est ex hoc quod materia corporalis magis nata est obedire spiritibus quam contrariis agentibus in natura, et ideo quando anima fuerit fortis in sua imaginatione, corporalis materia immutatur secundum eam, et hanc dicit esse causam oculi fascinantis.

Reprobatio.

Sed hoc stare non potest, quia supra in quæst. 110. art. 2. ostensum es, quod materia corporalis non obedit alicui substantiæ spirituali ad nutum, nisi soli creatori.

Vera responsio.

Aliter igitur respondetur dupliciter. Primo, negando consequentiam. Ad probationem dicitur. Quod illa fascinatio non fit ex hoc quod ex forti imaginatione animæ fascinantis sequatur immutatio immediate in corpore fascinati, sed mediate hoc modo: nam ex forti imaginatione animæ immutantur vitales spiritus, qui sunt conjuncti corpori fascinantis: quæ quidem spirituum immutatio maxime fit in oculis, ad quos subtiliores spiritus perveniunt: oculi vero, cum illis spiritibus vitalibus sibi conjunctis, inficiunt aërem usque ad determinatum spatium, et hoc modo inficiunt alia corpora: sicut videmus quod oculi menstruatæ inficiunt speculum, ut Aristoteles dicit in libro de somno et vigilia.

Cum igitur aliqua anima fuerit vehementer commota ad malitiam, sicut maxime in vetulabus contingit, commovetur eorum spiritus corporis conjuncti, et inficiunt aerem suo venenoso aspectu, et inficiunt maxime pueros qui corpus habent tenerum, et magis dispo-

situm ad recipiendum impressionem illam: unde non sequitur quod per virtutem animæ possit immutari materia, nisi mediante corpore, cui anima est conjuncta.

Vel dicitur secundo, quod ad fascinationem potest ex Dei permissione cooperari dæmon, aliquo facto occulto, per quemdam localem motum, cum quibus vetulæ sortilegæ aliquod fœdus habeant.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod anima nec proprium corpus, vel nec aliquid aliud potest formaliter per seipsam immutare; sed hoc semper facit, mediante aliquo alio corpore: anima enim, quæ est humano corpori conjuncta, habet appetitum sensitivum, qui aqualiter rationi obedit qui appetitus est in aliquo corporali organo. Ideo ad apprehensionem animæ humanæ commovetur appetitus sensitivus, cum aliqua corporali operatione, puta timore, quam operationem sequitur aliqua commotio humorum; et sic anima, mediante appetitu sensitivo et suo organo, immutat corpus proprium, et non immediate: corpora vero alia exteriora, non sibi conjuncta, non potest immutare, nisi mediante immutatione proprii corporis, ut dictum est in responsione ad 2.

ARTICULUS IV.

Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.

1. Substantiæ spirituali naturaliter obedit corpus ad motum localem, ut dictum est quæst. 110. art. 3. Sed anima hominis separata est substantia spiritualis. Ergo suo imperio potest localiter corpora exteriora movere.

2. Simon magus per magicas artes retinebat animam pueri à se interfecti, per quam magicas operationes efficiebat ut dicitur in itineralio Clementis, narrante Niceta ad Petrum. Sed hoc esse non potuisset sine aliqua corporum trans-

mutatione, ad minus locali, facta ab anima illius pueri. Ergo anima separata habet virtutem movendi corpora localiter.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

Philosophus dicit libro 2. de anima tex. 26. quod anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium.

Determinatio.

CONCLUSIO. Anima separata sua naturali virtute non potest movere aliquid corpus.

Probat. Anima conjuncta non potest movere nisi corpus à se vivificatum. Sed anima separata nullum corpus vivificat. Ergo anima separata virtute suæ naturæ non potest movere aliquid corpus, nisi aliquid ei virtute divina conferatur supra suam naturam.

Maior probatur. Quia videmus quod si aliquid membrum corporis vivificati mortificetur, tale membrum non obedit amplius animæ ad localem motum.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod duplex est substantia spiritualis. Quædam est cuius virtus non determinatur ad aliquid corpus; sicut sunt angeli, qui sunt naturaliter à corporibus absoluti: et his substantiis spiritualibus obediunt corpora ad localem motum. Quædam vero sunt, quorum virtutes sunt determinatæ ad movendum aliquid particulare corpus, ut sunt motores cælorum de quibus dicit Philosophus, quod motor inferioris cæli non posset movere corpus superius, et his non obediunt corpora ad localem motum, nisi ea ad quæ sunt determinata. Et quia anima est talis substantia, quod ejus virtus determinatur ad movendum solum corpus vivum sibi unitum; ideo separata nullum corpus potest naturaliter movere.

Ad 2. Dicitur, quod sicut dicit Augustinus 10. de civitate Dei cap. 11. et

Chrysostomus hom. 29. super Matth. frequenter dæmones simulant se esse animas mortuorum, ad confirmandum Gentilium errorem, qui hoc credebant.

Et ideo credibile est quod Simon Magus illudebatur ab aliquo dæmone, qui simulabat se esse animam pueri, quem ipse occiderat.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 117.^a QUESTIONE.

Ex art. 1. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito et Philosophum, et scripturam, et Concilia insinuas, quod homo potest docere alium hominem. Hoc autem insinuavit Philosophus libro primo de partibus animalium, cap. 1. sic. Hominis probe periti officium est, judicare perspicieret posse, quidnam recte ab eo, qui docet, exponitur. » Ecce quod, dum de homine docente alium loquitur, unum posse alium docere testatur. Item in secundo Rhetoricæ c. 10 sic. « Posse facite dicere, aut ingeniosi est, aut exercitati: docere autem doctrinæ, » alias forsitan *docti, est*. Hinc ipsemet Philosophus docendi munus esse dandum doctis non aliis quibusque pro suo libito, usus exemplo fistularum, ut facilius hoc percipiatur, determinat in 3. *Polit. lectio*. 10. *Divi Thomæ*, (vel *Petri de Alverneæ*, nam sanctus *Thomas* usque ad lectionem sextam progreditur tantum, secundum aliquos post *Petrus* insequitur) sic: « Danda non est prærogativa fistularum illi, qui sit nobilior, nihil enim minus caneret: sed oportet iis, qui in opere ipso præcellunt, illam tribuere. » Aureum certe documentum, tantoque Philosopho dignum: quo servato, facile proficient in literis incipientes; et quo perverso, seu neglecto, facile deficient etiam alias proficientes: quo servato, salus erit studiorum: quo inverso, ruina paulatim succedet literarum. Illud in appendicis principio dictum insinuavit etiam scriptura 1. *Timoth.* 1. « in quo positus sum ego prædicator, et Apostolus, et doctor gentium in fide, et veritate. » Ubi et Apostolus innuit, quod ipse docet ministerialiter, utpote á Deo ibi ad officium hoc positus: de quo docendi genere articulus præsens loquitur, ut patet in ad *primum*. Hoc ipsum tandem insinuavit Concilium *Lateranense* sub *Alexandro III.* parte prima cap. 18. sic. « Ne pauperibus, qui parentum opibus juvari non possunt legendi, et proficiendi oportunitas subtrahatur, per unamquamque Ecclesiam cathedralem magistro, qui clericos ejusdem ecclesiæ, et scholares pauperes gratis doceat, competens aliquod beneficium assignetur: quod docentis necessitas sublevetur, et discentibus via pateat ad doctrinam. » Item ibidem parte secunda, cap. 17. « Prohibeas attentius de cætero, etc. (Et infra.) Sane, si aliquis occasione hujus prohibitionis distulerit magistros congruos in locis congruis instituere, licet ibi de concessione nostra, omni contradictione, et appellatione cessante, ibidem viros providos, et discretos aliorum instructioni præficere. Item Concil. *Triden.* sessione 25. de reformat. « Omnes ii, ad quos universitatum, et studiorum generalium cura, visitatio, et reformatio pertinet, diligenter curent: ut ab eisdem universitatibus canones, et decreta hujus sanctæ Synodi integre recipiantur, ad eorumque normam magistri, doctores, et alii in eisdem universitatibus ea, quæ catholice fidei sunt, doceant et interpretentur, seque ad hoc institutum initio cujuslibet anni solemnî juramento obstringant. » Ex his Conciliis patet, cum doctor á doctrina, docens á docere dicatur unum hominem ab alio doceri posse. Ex iisdem Conciliis ergo, cum ea literas approbent, patet damnari errorem *Licinii* Imperatoris dicentis: quod literæ appellandæ sunt virus, ac pestis. Item *Quintini* dicentis, literas esse abjiciendas: et spiritum vivificantem sequendum. Sub prætextu enim boni hujus, scilicet sequendi spiritum vivificantem, cadebat *Quintinus* in errorem hunc, scilicet literas abjiciendas. Item ex his Conciliis damnari, ultra quod et á Concilio *Constantiensi* sess. 8. errorem *temerarium Joannis Wicleff* dicentis, quod studia generalia, universitates, collegia, graduationes, et magisteria, á Papa, vel Episcopis in Ecclesiam Dei sunt vana gentili-

tate introducta, et non plus Ecclesiæ possunt, quam diabolus. Vide aliquid de damnatione similium *q. 1. ar. 5.* Item *secundo* habes: quomodo per rationem prædictorum, scilicet Philosophi, scripturæ, conciliorum auctoritates, pro quanto unum hominem statuunt posse docere alium, et in vero sensu intelligas, et declares, et probes.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem, etc. ut sup. *q. 106. ar. 3.* Et quidem á fortiori. Si enim angelum inferiorem posse illuminare superiorem negatur, multo magis hominem posse illuminare, quod est, de divinis docere angelum, negatur. *Secundo* habes: quomodo per rationem illa omnia, pro quanto hominem non posse illuminare angelos innuunt, et intelligas et declares, et probes.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem rejicias errorem *Algazelis* (Direct. Inqu. 2. *p. q. q. 4.*) dicentis quod impressio animæ transit in corpus aliud ita, quod potest ipsum destruere, et interficere, per excitationem suam, atque fascinationem. *Avicenna* ejusdem videtur fuisse sententiæ, licet non omnino sub iisdem verbis, ut in ad *secundum*. Conveniunt enim ambo in fascinatione. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, has illorum positiones recte damnari ibi á *Direct.* Inquis. universaliter in principio questionis, cujus verba, quia jam multoties recitata fuerunt, nunc silentio prætermittuntur. Item á concilio, etc. ut *q. 110. ar. 2. app.* Quæcumque enim damnant, quod angelis materia corporalis obediat ad nutum, damnare etiam simul intelliguntur, ut colligitur ex ad *secundum*, quod homo per virtutem animæ suæ possit corporalem materiam immutare. Item ab ipsarum personarum fascinationem exercentium judiciaria confessione, ut in notatione post ad *secundum* patuit.

Ex art. 4. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum merito dixisse *l. 2. de anima, tex. 26.* quod anima non potest movere quodcumque corpus, sed solummodo proprium. Hoc enim in idem redit, ac si dixisset, quod anima separata non potest movere aliquid corpus localiter. Nam proprium tunc actum non habet, cum sit ab eo separata, et consequenter nec illud movere potest. Nullum ergo. Quod autem in idem redeat, etc. patet, quoniam anima separata ejusdem remanet naturæ, et virtutis naturalis, etc. dic, ut ad *primum*. Nec objicias, Philosophum non tenuisse separationem animæ intellectivæ, et consequenter non valere illud deductum, quoniam falsum est. Arist. ipsum non tenuisse separabilem esse animam intellectivam, et immortalem, ut *q. 75. a. 2. 6. appen.* dictum est. De hoc etiam vide aliquid *q. 76. a. 2. appen.* Adde quod Philosophus ipse loquens de forma ad litteram in *12. metaph. tex. 17.* ait, quæ autem est causa, ut ratio, scilicet forma, simul incipit cum re, si autem posterior aliqua forma manet, perscrutandum est. In quibusdam enim formis nihil prohibet, ut si est anima tale, non omnis, sed intellectus. Arist. ergo, postquam dicendo, quod forma omnis incipit cum re, cujus est forma, exclusit errorem ponentium animam intellectivam, vel plures, ut *Origenistarum* error habebat, supra *q. 65. ar. 2.* vel primi hominis saltem, ut *Joan. Episc. Hieros. q. 90. ar. 4.* præcessisse propria corpora, mox excludit errorem ponentium, animam non remanere separatam post corpus defunctum, ut *Arabicorum, Hermannii Rissuich, Sadducæorum*, sup. *q. 75. ar. 2.* dicendo ly “posterius aliqua forma manet, non omnis, sed intellectus.” Quid clarius, pro formæ intellectivæ immortalitate, secundum Philosophum? Tenuit ergo Arist. separatam dari animam, et consequenter in idem redit suum dictum sup. de anima conjuncta, et separata, ut ibi deducebatur. Sed dices instando adhuc, quod in illo textu apponitur ly *forsan*, legendo *sed forsan intellectus*. Et ego dico, quod in quodam libro textu eodem legi sine *forsan*, sic, *non omnis, sed intellectus*. Et dato, quod, sicut et ipse legi, apponatur ly *forsan*, hoc nihil penitus obstat proposito. Nam ly *forsan* ab Arist. ibi ponitur causa vel modestia, vel ut deferat ipse proprio tractatui de anima, ut egregie ibid. exponit S. Doct. non autem causa dubitationis. Et ob hoc in opinionem adducor, quod ille liber. de quo dicebam, sine *forsan*, ideo impressus est, ut nullam inesse menti Aristot. de hujusmodi sententia dubitationem, apertius ostenderet. Quasi diceret, per tale suum factum. Ly *forsan* dubitationem

nullam secundum Philosophum dicit, et ideo, sive apponatur, sive non, attenta hac ratione, scilicet dubitationis, nihil refert. Libri hujus allata ratio, quod, scilicet nullum est hic dubium apud Arist. licet verissima sit, tamen ob hanc non debuit alterare textum, si revera erat cum ly *forsan*, sed fideliter ad mentem Philosophi ipsum exponere cum D. Tho. Quod enim fidelissima menti Arist. sit S. Doct. expositio, satis constat ex ipsissimo textu. *Quibusdam*, inquit, *formis nihil prohibet*. Quid ergo non prohibet? "Quod, inquit antea, posterius maneat. Hoc erat, ait, perscrutandum de omnibus formis in materia receptibilibus, utrum sit aliqua illarum posterius," idest, postquam desiisse actu in materia, remaneat. Ecce textus nudus. Quid huic quaesito respondet Philosophus? *Quibusdam*, inquit, *formis nihil prohibet*. Vide in responsione hac nullam prorsus dubitationem. Pro constanti igitur tenet Philosophus, quod *quibusdam formis nihil prohibet*, scilicet, posterius manere. Hoc firmo fundamento a se jacto, mox perscrutatur, quanam sint illae formae, de quibus dixerat, quod *nihil prohibet* etc. et quaesitum terminans dicit. *Non omnis, sed forsán intellectus*. Ubi patet bene consideranti, quod impossibile est, quod accipiat ly *forsan*, dubitative. Alioquin, quomodo assertive dixisset, quod *quibusdam formis nihil prohibet*? Si enim certum est Philosopho, quod non omnis remanet, et est incertum, an intellectus remaneat, non est intelligibile, quomodo potuerit asserere, quod *quibusdam formis nihil prohibet*. Dixisset enim tunc quibusdam formis forsán nihil prohibet. Nulla enim est alia forma receptibilis in materia praeter omnem, et intellectivam. Unde, si dubitat quicquam de forma intellectiva, cum de nulla alia (teste ipso) verificari possit ly *quibusdam formis nihil prohibet*, patentissimum est, etiam protervientibus, si qui sunt, ex nudo contextu considerato, quod praedicere debuisset ly *quibusdam formis nihil forsán prohibet*, non autem ly *quibusdam formis nihil prohibet*. Ut si dicamus Aristoteli. Quomodo scis tu: quod quibusdam formis nihil prohibet? Et ipse respondeat. Inde hoc tantum scio, quia intellectus forsán remanet. Replicamus nos ei. Et quare dixisti prius assertive, quod *quibusdam formis nihil prohibet*, et non potius, stante responso tuo, dubitative, scilicet, quibusdam formis nihil forsán prohibet? Nam, si dubitabas de intellectu, an remaneret, de quo solum per te verificari potest, quod nullam habeat prohibitionem ad remanendum, quomodo non falsum dixisti tu, assertive fatendo, quod *quibusdam formis nihil prohibet*? Etenim de uno, et eodem prius sine vacillatione aliqua affirmare, quod nihil prohibet ipsum remanere, et postea in eadem sermonis textura mox dicere, quod dubitas, utrum aliquid prohibeat ipsum remanere, hoc, inquam, est patens mendaciosi, et falsi hominis signum, dignumque, quod illi homini nihil amplius credatur, immo etiam, quod prius credita illi revocentur in dubium, ut patet in constitutis judiciariis, seu a iudice factis, et testium de aliquo examinatione. Numquid non et tu, Aristoteles, docuisti in libro fallaciarum, quod redargutio (Hae sibi met non constat in dictis eodem verborum contextu) est in literario negotio non vulgare peccatum? Vide in quantas angustias te ipsum conjecisti, certificando prius id, de quo subinde, te non esse certum, dixisti? Respondeat Philosophus, et hac solum responsione, ex his tricis se noverit emersurum. Ego per ly *forsan* nil dubitationis de hoc apud me significare volui, sed tantum modestiae causa (qua pluries sub diversis verbis in doctrina mea utor) ly *forsan* attuli, et ut per hoc incitarem animos legentium ad perscrutandum tractatum proprium de hac re, a me factum, in suo loco, idest, in libris de anima. En verissima Philosophi mens, sibi constans, sibi fidem in suis dictis non derogans, sine ullo fallaciae vitio, a D. Thoma (anima Aristotelis a Graecis jure vocato) perspicacissime ibidem introspecta. Hunc locum pro immortalitate animae intellectivae, secundum etiam Aristotelem, si diligentemente servaveris, quantum hallucinentur contrarium, vel ambiguum de ejusdem mente somniantes, clara luce perspicies. Faciunt haec quoque pro quaest. 73 articulo secundo, sexto, append. Secundo habes: quomodo per rationem dictum Philosophi in principio hujus appendicis, pro quanto animam separatam non posse dicit movere corpora localiter, et intelligas, et probes.

QUÆSTIO CENTISIMA DECIMA
OCTAVA,

DE TRADUCTIONE HOMINIS EX HOMINE
QUANTUM AD ANIMAM, IN TRES AR-
TICULOS DIVISA.

Deinde considerandum est de traduc-
tione hominis ex homine. Et primo quan-
tum ad animam. Secundo quantum ad
corpus.

Circa primum quærentur tria.

Primo, utrum anima sensitiva traduca-
tur cum semine.

Secundo, utrum anima intellectiva.

Tertio, utrum omnes animæ fuerint si-
mul creatæ.

ARTICULUS I.

*Utrum anima sensitiva traducatur ex
semine.*

Pro negativa. == Videtur quod ani-
ma sensitiva non traducatur ex semine,
sed sit per creationem à Deo.

1. Omnis substantia perfecta quæ non
est composita ex materia et forma, si
esse incipiat, non incipit esse per gene-
rationem, sed per creationem. Sed ani-
ma sensitiva est substantia perfecta, non
composita ex materia et forma. Ergo
anima sensitiva non incipit esse per ge-
nerationem, sed per creationem.

Maior probatur, quia nihil generatur
nisi ex materia; unde quod non habet
materiam, generari non potest.

Minor, est substantia perfecta, quia
potest movere corpus: non composita ex
materia et forma, quia est forma corporis.

2. Principium generationis in rebus
viventibus est per potentiam generati-
vam. Sed anima sensitiva non potest
causari per vim generativam. Ergo non
habet esse per generationem.

Minor, potentia generativa est infe-
rior ipsa anima sensitiva. Ergo non po-
test animam sensitivam producere.

Consequentia hæc probatur. Quia
nihil agit supra suam speciem.

3. Anima sensitiva, nec aliqua pars
ejus est in semine. Ergo anima sensitiva
non causatur ex semine.

Antec. prob. anima sensitiva, vel ali-
qua ejus pars est in corpore, vel in ali-
qua corporis parte. Sed in semine non
est corpus generandum, nec aliqua ejus
particula; cum nulla pars corporis sit,
quæ non fiat ex semine: ergo anima sen-
sitiva, nec tota, nec ejus pars est in se-
mine.

Conseq. prob., quia forma generati
oportet ut sit in actu in causa generante,
ut generans generet sibi simile.

4. Si in semine est aliquod principium
activum animæ sensitivæ, aut illud prin-
cipium manet, generato jam animali, aut
non manet. Sed manere non potest, quia
vel esset idem cum anima sensitiva ani-
malis generati, et hoc est impossibile,
quia sic esset idem generans et genera-
tum, faciens et factum; vel esset aliquid
aliud. Et hoc etiam est impossibile, quia
supra ostensum est quod in uno animali
non est nisi unum principium formale,
quod est una anima: si autem non ma-
net, hoc etiam videtur impossibile, quia
sic aliquod agens ageret ad corruptio-
nem sui ipsius, quod est impossibile. Er-
go anima sensitiva non potest generari
ex semine.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Ita se habet virtus, quæ est in semi-
ne, ad animalia quæ ex semine genera-
ntur; sicut se habet virtus quæ est in ele-
mentis mundi, ad animalia quæ ex ele-
mentis mundi producuntur: sicut quæ
ex putrefactione generantur. Sed in hu-
jusmodi animalibus animæ producuntur
ex virtute quæ est in elementis, secun-
dum illud Gen. 1. *producant aquæ rep-
tile animæ viventis.* Ergo et animalium
quæ generantur ex semine, animæ pro-
ducuntur ex virtute quæ est in semine.

Determinatio.

Aliorum opinio.

Quidam posuerunt animas sensitivas
animalium à Deo creari. Quæ positio
vera esset, si anima sensitiva esset sub-
sistens, habens per se esse et operationem.

Reprobatio.

Sed possessio hæc stare non potest. Nam supra quæst. 75. ostensum est ejus radicem esse falsam: animæ enim sensitivæ non convenit per se esse, nec operari, eo quod corrumpatur corrupto corpore.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Anima sensitiva causatur á composito generante principaliter, et per virtutem seminis instrumentaliter.

Probatur quoad primam partem. Forma, cui non debetur esse, nisi quatenus est in composito, et per eam compositum existit, fit solum ab agente composito. Sed anima sensitiva est forma cui non debetur esse per se, sed solum dicitur esse, quia per ipsam compositum subsistens est, sicut sunt cæteræ formæ corporales. Ergo anima sensitiva fit á composito generante.

Maiores probatur. Quia unicuique rei sic convenit fieri, sicut et convenit esse. Unde formis quibus non convenit esse, nisi in composito, convenit tantum fieri ad productionem compositi. Compositum autem non fit nisi á composito, cum omne generans generet sibi simile. Ergo hujusmodi formis non convenit fieri nisi á composito.

Minor probatur. Quia anima sensitiva non est forma subsistens, ut loco superior citato ostensum est.

Secunda pars probatur. Corpora viventia possunt agere ad generandum sibi simile immediate et mediate. Ergo anima sensitiva producitur á composito vivente, mediante semine, tamquam per instrumentum.

Antecedens probatur, ex differentia quæ est inter agentia corporea viventia, et non viventia. Agentia enim corporea non viventia agunt ad producendum sibi simile solum immediate. Ignis namque generat ignem immediate, et non aliter: agens vero corporeum vivens agit immediate et mediate. Immediate quidem in actu nutritionis, in quo caro

generat carnem: mediate vero in actum generationis, quia ex anima generantis derivatur quædam virtus activa ad ipsum semen animalis, vel plantæ, sicut etiam á principali agente derivatur quædam vis motiva in instrumentum.

Ratio autem hujus differentie inter agens vivens et non vivens, est quia quanto agens est potentius, tanto potest diffundere suam actionem in magis distans: sicut quanto aliquod corpus est magis calidum, tanto ad remotius calefactionem producit. Sed corpora viventia agentia sunt suprema corpora, et per consequens virtuosissima inter cætera corpora agentia. Ergo possunt et immediate et mediate producere sibi simile.

Consequentia autem principalis rationis ad secundam conclusionis partem probatur, quia semen est instrumentum quo compositum producit sibi simile per generationem, ut de se patet.

Corol. Ex hoc sequitur quod nihil refert dicere, quod anima generati causeatur ab anima generantis, vel á virtute seminis, quæ est derivata ab ipsa anima generantis.

Manifestatur. Quia non refert dicere quod aliquid sit ab instrumento vel á principali agente.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad minorem, quod anima sensitiva non est substantia perfecta per se subsistens, et ideo ei non competit creari, ut dictum est qu. 75. art. 1. Movere autem corpus convenit ei, ut quo et non ut moventi principali.

Ad 2. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod virtus generativa non generat solum virtute propria, sed virtute totius animæ, et ideo virtus generativa plantæ generat plantam; et virtus generativa animalis, animal.

Ad 3. Dicitur ad antecedens, quod anima sensitiva non est actu in semine, nec aliqua ejus pars, sed virtute; secundum quem modum præexistendi in se-

mine, non exigit in eo aliquod organum ut quando est in actu. Unde negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod sufficit formam geniti esse in instrumento solum virtute.

Ad 4. Dicitur, quod virtus quæ est in semine, non manet, sed evanescit, formato animali per animam vegetativam et sensitivam. Ad cujus improbationem dicitur, quod non est hoc inconveniens quia virtus illa est in semine, non ut in principali agente, sed ut in instrumento, cujus actio cessare debet, effectu jam producto.

ARTICULUS II.

Utrum anima intellectiva causetur ex semine.

Pro affirmativa.—Videtur quod anima intellectiva causetur ex semine.

1. Quod egreditur de semine hominis, causatur ex semine. Sed anima intellectiva oritur ex semine hominis. Ergo anima intellectiva causatur ex semine.

Minor, quia Genes. 46. dicitur, *cuncte animæ quæ egressæ sunt de semine Jacob, sexaginta sex.*

2. Anima sensitiva in homine generatur ex semine. Ergo et anima intellectiva.

Antecedens probatur: quia Philosophus dicit 2. de generatione animalium cap. 3. quod *non simul fit animal et homo, sed prius fit animal habens animam sensitivam.*

Conseq. prob., quia in homine una et eadem est anima sensitiva et intellectiva, secundum substantiam, ut ostensum est supra quæst. 76. art. 3.

3. Corpus humanum formatur per virtutem seminis. Ergo anima humana intellectiva causatur per virtutem seminis.

Conseq. prob., quia unum et idem agens est, cujus actio terminatur ad materiam et formam. Sed anima intellectiva est forma corporis humani, quod

est ex semine. Ergo et actio seminis ad animam etiam terminatur.

4. Homo generat sibi simile secundum speciem. Ergo anima rationalis est ab homine generante.

Conseq. prob., quia species humana constituitur per animam rationalem.

5. Inconveniens est dicere quod Deus cooperetur peccantibus. Ergo animæ rationales non creantur à Deo.

Conseq. prob., quia si animæ rationales à Deo crearentur, Deus interdum cooperaretur adulteris, de quorum illicito coitu plures interdum homines generantur.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In libro de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 14. dicitur, quod *animæ rationales non seminantur per coitum.*

Determinatio.

1.^a CONCLUSIO. Anima intellectiva non causatur ex semine.

Probatur. Virtus activa quæ est in materia, non potest extendere suam actionem ad producendum immaterialem effectum. Sed virtus activa seminis est in materia: principium vero intellectivum in homine, est principium transcendens materiam. Ergo non potest principium intellectivum produci per virtutem seminis.

Minor quoad secundam partem, probatur, quia principium intellectivum habet operationem in qua non communicat corpus.

Probatur secundo. Virtus quæ agit virtute formæ existentis in materia, prout talis forma est in corpore, et secundum quod utitur corporeo organo, non potest attingere ad productionem principii intellectivi, in cujus operatione non communicat corpus. Sed virtus quæ est in semine, agit virtute animæ ipsius generantis, secundum quod anima generantis est actus corporis, utens ipso corpore in sua operatione. Ergo virtus quæ est in semine non potest causare

animam intellectivam, nec virtus intellectivi principii potest ad semen pervenire.

Maior probatur ex his quæ dicta sunt in prima ratione.

Et confirmatur ratio hæc, quia Aristoteles in libro de generatione animalium, cap. 3. hac ratione ductus, dixit: *Relinquitur intellectum solum de foris advenire.*

Probatur tertio. Forma immaterialis subsistens, habens propriam operationem vitæ, non potest causari per generationem, sed solum á Deo per creationem, ut dictum est quæst. 75. art. 2. Sed anima intellectiva est huiusmodi, ut ibidem dictum est. Ergo anima intellectiva non causatur virtute seminis per generationem, sed solum á Deo per creationem.

2.^a CONCLUSIO. Hæreticum est dicere quod anima intellectiva traducatur cum semine.

Probatur. Dicere quod anima rationalis cum corpore corrumpatur, est hæreticum. Sed dicere ipsam causari ex seminis virtute per generationem, est ponere ipsam cum corpore corrumpi. Ergo dicere quod sit ex semine, est hæreticum.

Minor, quia dicere animam intellectivam esse ex semine, est ponere ipsam non subsistentem, ut probatum est, et per consequens, quod cum corpore corrumpatur.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Negatur minor. Ad probationem dicitur, quod in autoritate illa ponitur pars pro toto; et est sensus quod animæ, idest homines qui egressi fuerant de semore Jacob.

Ad 2. Dicitur ad antecedens, quod si sit sermo de anima sensitiva quæ recipitur in embrione, ante introductionem animæ, conceditur ipsum antecedens, scilicet quod talis anima sensitiva generetur ex semine. Sed negatur consequentia. Ad probationem negatur assumptum: non enim est eadem anima

sensitiva, quæ præfuit in embrione, cum anima intellectiva: illa enim corrumpitur in adventu animæ intellectivæ. Si vero in antecedente sit sermo de anima sensitiva, quæ est in corpore humano, post introductam animam intellectivam, negatur antecedens. Nam cum anima sensitiva in homine sit eadem secundum substantiam, quod intellectiva; sicut intellectiva creatur, ita et sensitiva quæ continetur in intellectiva, ut trigonum in tetragono. Ad probationem antecedentis dicitur, quod sententia Philosophi non tangit hunc sensum: nam ipse expresse loquitur de anima sensitiva, quæ prævenit intellectivam in embrione.

Ad 3. Negatur consequentia. Ad maiorem probationis dicitur illam verificari de agentibus non subordinatis: si enim sint plura agentia non subordinata, impossibile est ut actio unius attingat et terminetur ad materiam, et actio alterius ad formam; sed non verificatur de agentibus subordinatis: nihil enim prohibet virtutem superioris agentis pertingere ad ultimam formam; virtutes autem inferiorum agentium pertingere solum ad aliquam materiæ dispositionem. Sicut virtus seminis in generatione animalis disponit materiam, virtus autem animæ dat formam. Et cum tota natura corporalis sit instrumentum creaturæ spiritualis, et maxime Dei, ut dictum est quæst. 110. art. 1. ideo nihil prohibet quin formatio corporis sit ab aliqua virtute corporali, et anima rationalis á solo Deo.

Ad 4. Dicitur ad antecedens, quod homo generat sibi simile, inquantum per virtutem seminis ejus, disponitur materia ad susceptionem talis formæ.

Ad 5. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod in actione adultorum, id quod est naturæ, bonum est scilicet generatio prolis, et huic cooperatur Deus: quod vero est inordinatæ voluptatis, malum est et huic Deus non cooperatur.

Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi.

Pro affirmativa.—Videtur quod animæ humanæ fuerint creatæ simul à principio mundi.

1. Deus requieuit die septimo ab omni opere quod patrarat. Ergo creauit simul tunc omnes humanas animas.

Consequentia probatur. Quia non requievisset Deus ab omni opere, si quotidie novas animas crearet.

2. Si animæ humanæ de novo crearentur, sequeretur quod mundus à principio fuisset imperfectus: quod est contra illud quod dicitur Genes. 1. *Deum complesse omne opus.*

Consequentia probatur. Quia substantiæ spirituales maxime pertinent ad perfectionem universi. Si igitur animæ crearentur de novo, dum corpora generantur, quotidie adderentur universo innumerabiles substantiæ spirituales.

3. Anima intellectiva remanet, destructo corpore. Ergo incipit esse ante corpus.

Conseq. probatur, quia finis respondet ejus principio.

PRO NEGATIVA.

Argumentum sed contra.

In libro de Ecclesiasticis dogmatibus cap. 18. dicitur, quod *simul anima creatur cum corpore.*

Determinatio.

Quorundam positio.

Quidam posuerunt animas hominum simul à principio cum angelis creatas. Et hoc ideo dixerunt, quia posuerunt accidere animæ intellectivæ uniri corpori, et quod erat ejusdem conditionis cum substantiis spiritualibus, quæ corporibus non sunt unitæ.

Reprobatio.

Hæc positio reprobatu primo, quantum ad radicem ex qua processit: secundo reprobatu in seipsa.

In ejus radice duo dicebantur. Primum quod animæ intellectivæ accidebat uni-

ri corpori. Secundum: quod anima intellectiva esset ejusdem conditionis cum angelis, et quoad utrumque improbatur. Et primum quoad primum.

Si animæ intellectivæ conveniret accidentaliter corpori uniri, sequeretur quod homo, qui ex ista unione constituitur esset ens per accidens; vel sequeretur quod anima esset homo: quod esse falsum, ostensum est supra qu. 75. art. 4.

Consequentia probatur, quia ex duobus quæ per accidens uniuntur, non potest resultare unum per se.

Quoad secundum, improbatur radix: nam quod anima humana non sit ejusdem naturæ cum angelis, ipse diversus inodus intelligendi ostendit, ut ostensum est supra qu. 55. art. 2. Homo enim intelligit à sensibus accipiendo, et convertendo se ad phantasmata, propter quod indiget uniri corpori, quo indiget ad operationem sensitivæ partis: quod de angelo dici non potest.

Secundo reprobatu ipsa positio in se. Si animæ sunt creatæ omnes simul in principio cum angelis, aut erat eis naturale uniri corpori, aut non naturale. Si dicatur quod erat naturale eis, corpori uniri; ergo erat contra earum naturam, quod non essent corpori unitæ; et sic sine corpore existentes non habebant perfectionem suæ naturæ. Hoc autem est inconveniens. Ergo inconveniens est animas fuisse ante corpora creatas.

Inconveniens probatur: Non enim fuit conveniens quod Deus ab imperfectis opus suum inchoaret, et ab his quæ sunt præter naturam. Er confirmatur, quia sicut Deus non fecit hominem sine manu aut pede, quia sunt partes humani corporis, multo minus debuit facere animam sine corpore.

Si autem dicatur secundum, scilicet quod animabus non est naturale corpori uniri, sed præter ipsarum naturam; tunc oportet inquirere causam quare corpori

uniantur: nam vel uniuntur corpori per voluntatem, aut præter voluntatem. Si dicatur quod uniuntur voluntate, tripliciter improbat.

Primo. Quia hæc earum voluntas esset irrationabilis, si non indigerent corpore, et vellent ei uniri: si enim indigerent, esset eis naturale uniri corpori, cum natura non deficiat in necessariis.

Secundo. Quia nulla ratio esset, quare animæ a principio mundi creatæ, post tot tempora voluntas accesserit; ut nunc corpori uniantur, cum spiritalis substantia sit supra tempus, et excedens revolutiones cœli.

Tertio. Quia videretur a casu esse, ut hæc anima huic corpori uniretur: cum ad hoc requiratur concursus duarum voluntatum, scilicet hominis generantis, et animæ advenientis.

Si vero dicatur, quod uniri corpori, est præter voluntatem ipsarum animarum, et præter naturam: oportet quod hoc sit ex causa inferente violentiam, et sic erit ei pænale et triste, uniri corpori; quod est error Origenis, qui posuit animas uniri corpori propter pœnam peccati, quod superius est improbatum.

Vera sententia.

CONCLUSIO. Animæ non sunt creatæ ante corpora, sed simul creantur dum corporibus infunduntur.

Prob. quia si aliter dicatur, accidunt præfata inconvenientia adducta contra positionem supradictam.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur Ad antec., quod Deus dicitur cessasse die septimo, non quidem ab omni opere, cum dicatur Joannis 5. *Pater meus usque modo operatur*: sed a novis rerum generibus, et speciebus condendis, quæ in operibus primis non aliquo modo præextiterunt. Sic enim animæ, quæ nunc creantur, præextiterunt secundum similitudinem speciei in primis operibus, in quibus anima Adæ creata fuit.

Ad 2. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod perfectioni universi, quæ consistit in numero specierum, nulla potest fieri additio, perfectioni autem quæ est ex numero individuorum, quotidie potest addi aliquid.

Ad 3. Neg. conseq. ad prob. dicitur, quod hoc, quod anima remanet sine corpore, contingit per corporis corruptionem, quæ consecuta est ex peccato. Unde non fuit conveniens quod ab hoc inciperent Dei opera, quia sicut scriptum est sapient. 1. *Deus mortem non fecit... sed impij manibus, et verbis accersierunt eam.*

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 118.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes primo: quomodo per rationem ostendas, philosophum merito sensisse, quod anima sensitiva, et vegetativa traducantur cum semine. Hoc autem dixi 2, de gener. animal capit. 3. sic. "Animam vegetalem, et sensualem in seminibus, et conceptibus haberi potentia statuendum est, non actu. Item ibi, extrinsecus eas animas venire, impossibile est." Item ibi declarare volens, quomodo semine causari possunt, ait. "Inest in semine omnium, quod facit, ut sæcunda sint semina, quod calor vocatur, idque non ignis, nec talis facultas aliqua est, sed spiritus, qui in semine, spumosoque corpore continetur, et natura, quæ in eo spiritu est proportionem respondens elemento stellarum. Item ibi. Solis calor, et animalium non movetur, qui in semine continetur, verum etiam, si quid excrementi sit, quamquam a natura diversum, principium habet vitale." Secundo habes: quomodo per rationem hæc dicta

Philosophi, pro quanto animas vegetativam, et sensitivam statuunt causari ex semine, et intelligas, et declares, et probando, á contrariis defendas.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem immo per rationes multas, interimas hæresim *Luciferianorum* dicentium, animam hominis propagatam esse de carnis substantia. Item *Tertulliani* dicentis. Animam filii ex anima patris, velut corpus ex corpore, generari. Item quorundam innominatorum sub aliis verbis dicentium: Anima hominis producit ex semine humano, sicut anima bruti. Item hæresim in idem quod prius, tandem redeuntem *Seleuci, Hermiæ, (Prat. Messaliani)* dicentium: Animas non creari á Deo. Item *Concordensium (Prat. Concordenses)* dicentium, Animas novas nec creari, nec infundi á Deo. *Secundo* habes: quomodo per rationem, immo per rationes multas, probes, has merito damnari ab omnibus illis Scripturis, atque Conciliis, quæ animam intellectivam determinarunt esse per se subsistentem, vel immortalem. Qua de re vide *q. 75. á. 2. 6.* Ut enim in articulo doctor sanctus deducit, ad positionem, quod anima humana sit ex semine, sequitur, quod anima ipsa non sit per se subsistens, nec immortalis. Ut autem alibi annotatum est, quando Scripturæ, et Concilia damnant unam positionem, tamquam hæreticam intelliguntur damnasse tunc eodem tenore omnes necessario illam sequentes, includentes, vel inferentes. Et hoc pro regula universali dictum tam apertissime á ratione naturali dictatur, ut id probare non necessarium, quinimmo tamquam supervacaneum judicetur. Item damnari ab omnibus illis, quæ creationem animarum intellectivarum á Deo ponunt, et animas ipsas multiplicari ad multiplicationem corporum, et ante corpora non extitisse. His enim omnibus stantibus, patet, esse necesse fateri, quod animæ novæ creantur á Deo, corporibusque infunduntur. Qua de re vide *q. 76. art. 2. et q. 90. art. 2. 3. 4. et q. 47. art. 2.* Item *tertio* habes: quomodo per rationem ostendas, Philosophum lib. 2. de Generat. animal. c. 3. merito dixisse: "mens sola extrinsecus accedit, eaque sola divina est: nihil enim cum ejus actione communicat actio corporalis. Ibi enim ad literam Philos. per mentem intelligit animam rationalem, quoniam in illo capitulo sermonem facit de animarum origine, et patet legenti, unde et præmisserat ly "animam vegetalem, et sensualem in seminibus haberi potentia, non actu, extrinsecusque eas animas venire impossibile est. Ex contextu ergo, quando in ibi sequitur ly *mens sola extrinsecus accedit*, etc. patet, et quod mens accipitur pro alia anima, scilicet intellectiva, et quod extrinsecus accedere est in seminibus non haberi neque acti, neque potentia, et consequenter neque ex semine causari, propagari traduci. *Quarto* habes: quomodo per rationem ostendas, prædictos errores merito damnari etiam ab ethnico sola ratione naturali ducto, et hoc in majorem confussionem illarum hæresum, licet nos fideles non credamus hoc, neque alia credibilia propter auctoritates philosophorum, sed propter firmiorem sermonem scilicet ecclesiæ sanctæ. «Cui benefacimus attendentes, et credentes, tamquam lucernæ fucenti in caliginoso loco, donec dies elucescat, et Lucifer oriatur in cordibus nostris.» Sic intellige semper, quando adducuntur philosophi stantes pro vide catholicæ credibilibus. Valent quidem hæc ad revicendum paganorum, et aliorum infidelium vanitatem, non ad eorum auctoritatem complectendum ex decretis *dist. 37. si quid veri*. Item merito condemnari hæreses illas á Veritatibus aureis super legem veterem, *Gen. 2. concl. 5. et Deuterono. 1. conclus. 1.* Item *quinto* vides quomodo ex his vicissim Angelica doctrina declaretur, atque confirmetur.

Ex art. 3. habes *primo*: quomodo per rationem interimas hæresim *Origenistarum et Priscillianistarum* dicentium: Animas humanas ante infusionem corporis peccasse et in corpora, tanquam in carceres, inclusas fuisse. Hæc pro tanto adducitur hic, pro quanto ponit animas fuisse ante corpora. Nam, si secundum illos ante peccarunt, ergo secundum illos, ante extiterunt. *Secundo* habes: quomodo per rationem ostendas, merito hanc damnari á concilio «Bracarensi 1. cano. 6. Si quis animas humanas dicit prius in cælesti habitatione peccasse, et per hoc in corpora humana interjectas, sicut Priscillianus dixit, Anathema sit.» Concilii hujus aucto-

ritas, sicut etc. quæ sequuntur pro tanto adducuntur, pro quanto animas ante corpora non fuisse asserunt. Quando adducuntur Concilia, maxime *Tridentinum*, aliquid loquendo circa illa, puta ostendendo per rationem, quod merito sic, vel sic dixerunt, quomodo illorum sententia per rationem probetur, declaretur, intelligatur, defendatur, aut aliquid aliud, hoc fit non ad corroborandum concilia ipsa, cum nostra corroborazione sint majora, sed (citra tamen nullum omnino interpretationis, commentarii, glossæ, annotationis, scholii genus super decretis ipsius concilii, seu conciliorum quocumque modo, nomine aut quæsito colore, editum) ad corroborandum fideles, eosque consolandum, et ad confundendum infideles. Quod veluti professionem quamdam, atque protestationem in omnibus, singulisque obedientialem erga concilium, maxime *Tridentinum*, et hic, et ubique sub quocumque tenore quorumcumque scriptorum meorum semper esse, ac intelligi debere prorsus intendo ne quando, quod Deus semper avertat, contra præceptum *Pii Quarti* in Bulla super confirmatione ejusdem concilii, egissem, aut agerem. Item merito damnari á Papa *Leone I.* in epistola ad Turibium Astur Episcopum, in qua *Priscillianistarum* errores damnavans, postquam quamdam eorum retulit errorem, quo dicunt, animas hominum prius in cælo fuisse, et inde fuisse propter peccata sua delapsas, humanisque corporibus interjectas, sic verbaliter subnectit. “Quam impietatis fabulam ex multorum sibi erroribus texuerunt, sed omnes catholica fides á corpore suæ unitatis abscindit, constanter prædicans, atque veraciter, quod animæ hominum, priusquam suis inspirarentur corporibus, non fuere, nec ab ullo incorporantur, nisi ab opifice Deo, qui et ipsarum est creator, et corporum.” Ubi nota, quod dicit, Deum esse creatorem animarum nostrarum, et á nullo, nisi ab ipso, inspirari, idest, infundi corporibus. Ergo non traducuntur ex semine, juxta fidem catholicam. Et hoc facit pro *articuli secundi append.* Item ab eodem *Leone*, in Epistola ad Julianum Episcopum Coensem contra *Eutichianæ* impietatis errorem, sic. “Unde, quod in Origene merito damnatum est, qui animarum, antequam corporibus insererentur, non solum vitas, sed et diversas fuisse actiones dicebat, necesse est, ut etiam in ista, nisi maluerit sententiam abdicare, plectatur.” Ubi damnatam merito ait phantasiam illam, quod animæ, antequam corporibus infunderentur, habuerint vitas, idest extiterint. Hic enim est ejus principalis scopus, quamvis etiam, ut totum *Origenis* errorem narret, qui est in hac parte damnatus, de diversis earum tunc actionibus ab eo positis mentionem faciat. In hujus signum est, quod præmiserat de *Eutychete* loquens, ista verba. “Arbitror, talia loquentem hoc habere persuasum, quod anima, quam salvator assumpsit, prius in cælis sit commorata, quam de M. Virgine nasceretur, eamque sibi Verbum in utero copularet. Sed hoc catholicæ mentes, auresque non tolerant, quia nihil secum Dominus de Cælo veniens nostræ conditiones exhibuit, nec animam enim, quæ anterior extitisset, nec carnem, quæ non materni corporis esset, accepit.” Ubi vides, illum facere vim in extitisse animas prius, per ly *nec animam, quæ anterior extitisset.* “Introducendo igitur post hæc verba *Origenis* positionem prædictam, intendit principaliter ipsam inducere, pro quanto animarum præexistentiam ponebat. Item merito damnari á Concilio *Constantinop.* 6. acti. 11. quando *Origenis Didymi*, et *Evagrii* discipulorum ejus meminuit, qui animas ante corporum constitutionem ajebant fuisse creatas, et hoc dixit esse hæreticum, et deliramentum impudens. Hæc ex summa Conciliorum. Item á, etc. ut sup. q. 65. ar. 2. et q. 117. ar. 4. *Tertio* habes: quomodo per rationem ostendas, Philosophum merito dixisse 12. Metaph. tex. 17. “quæ autem est causa, ut ratio simul incipit cum re.” Per ly *ratio* intelligit Philosophus formam. Unde subdit, “si autem posterius aliqua forma manet, perscrutandum est. Quasi apertuis dicat. Nulla forma est ante materiam suam sive ante rem, cuius est forma, idest, cum sua materia: si autem aliqua forma emanat post materiam non est sic clarum, sed est perscrutandum. *Quarto* habes: quomodo per rationem ostendas, prædictum errorem jure naturali fuisse damnatum ab ethnico, et consequenter, quantum confusibiles sint in hoc hujus erroris patroni: idem dicas de aliis, in qui-

bus per Philosophum poteris thæreses aliquas retundere, quæ quidem Philosophica multa sunt, licet paucula nos adduxerimus in toto opere, magis attendentes ad veritatem inconcusse roborandam per sacras scripturas, et concilia, quam ad pudore suffundendum facies errantium, atque mentes, in his tamen Philosophicis contra eos pro veritate adducendis, diligenter observabis notationis pro cautela fidelium supra factas *art. 2. append. in quarto loco.*

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA NONA,

DE PROPAGATIONE HOMINIS QUANTUM
AD CORPUS, IN DUOS ARTICULOS
DIVISA.

Deinde considerandum est de propagatione hominis quantum ad corpus.

Et circa hoc quaeruntur duo.

Primo, utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

Secundo, utrum semen, quod est humanæ generationis principium, sit de superfluo alimenti.

ARTICULUS I.

Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.

Pro negativa. = Videtur quod nihil de alimento transeat in veritatem humanæ naturæ.

1. Quod emittitur, non transit in veritatem humanæ naturæ. Sed totum nutrimentum emittitur. Ergo nihil de alimento convertitur in veritatem naturæ.

Minor prob., quia Matth. 13. dicitur, *omne quod in os intrat, in ventrem vadit, et per secessum emittitur.*

2. Quod convertitur in veritatem humanæ naturæ, pertinet ad speciem ejus. Sed alimentum non convertitur in aliquid spectans ad humanam speciem. Ergo alimentum non transit in veritatem humanæ naturæ.

Maior, quia id pertinet ad veritatem naturæ quod pertinet ad speciem ejus.

Minor, quia Arist. 1. de Gener. tex. 35. et sequentibus, distinguit carnem secundum speciem, et secundum materiam,

et dicit, quod *caro secundum materiam advenit, et recedit: et caro secundum speciem semper manet.* Sed caro, quæ generatur ex alimento, advenit et recedit. Ergo caro, quæ est ex alimento, non est caro secundum speciem.

3. Si alimentum converteretur in veritatem humanæ naturæ, sequeretur quod posset converti etiam in humidum radicale. Sed hoc est inconveniens. Ergo inconveniens est, quod alimentum transeat in veritatem humanæ naturæ.

Conseq. prob., quia humidum radicale pertinere videtur ad veritatem humanæ naturæ.

Inconveniens prob., quia sequeretur quod humidum radicale deperditum posset restitui, cujus contrarium medici dicunt.

4. Si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, sequeretur quod homo per sumptionem alimenti posset in perpetuum se contra mortem tueri, quod est falsum.

Conseq. prob., quia mors hominis non accidit, nisi per deperditionem alicujus: si autem alimentum transiret in veritatem naturæ, quidquid deperditur posset restaurari. Ergo numquam homo moreretur, si vellet.

5. Si alimentum transiret in veritatem humanæ naturæ, sequeretur quod non esset idem homo numero per totam vitam suam, quod est inconveniens.

Conseq. prob., quia si alimentum in veritatem humanæ naturæ transiret, nihil esset in homine non posset recedere, et reparari: cum omne quod est ex alimento, possit deperdi, et reparari. Er-

go si homo diu viveret; sequeretur quod nihil, quod in eo fuit materialiter in principio suæ generationis, finaliter remaneret in ipso, et sic non esset idem numero: cum in eo non maneat semper eadem numero materia.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Fabrica membrorum pertinet ad veritatem humanæ naturæ. Sed *alimenta in fabricam membrorum migrant*, ut Aug. dicit in libro de vera Relig. cap. 4. Ergo elementa transeunt in veritatem humanæ naturæ.

Determinatio.

Quid sit pertinere ad veritatem naturæ.

Illud pertinet ad veritatem humanæ naturæ alicujus, quod est de constitutione naturæ ipsius.

Et manifestatur hoc, quia *unumquodque ita se habet ad veritatem, sicut se habet ad esse*, ut ait Phil. Unde quod pertinet ad esse, pertinet ad veritatem. *Quot modis aliquid pertineat ad veritatem alicujus naturæ.*

Natura potest dupliciter considerari. Uno modo in communi, secundam naturam speciei. Alio modo, secundum quod est in hoc individuo.

Ad veritatem naturæ in communi pertinent forma, et materia ejus in communi accepta. Ad veritatem vero naturæ in particulari consideratæ, pertinent materia individualis signata, et forma individuata per hanc materiam. Sicut de veritate humanæ naturæ in communi est anima humana, et corpus: sed de veritate humanæ naturæ in Petro et Martino est hæc anima, et hoc corpus.

Quorumdam opinio.

Quidam respondebant huic quæsitio negative, dicentes quod alimentum non convertitur in veritatem humanæ naturæ.

Quam positionem prius probabant, deinde declarabant.

Probabant quidem supponendo unum, scilicet quod forma humana esset de-

genere illarum formarum, quæ non possunt salvari, nisi in una materia signata ut est forma solis, quæ non potest salvari nisi in materia, quæ actu sub ea continetur. Ex quo supposito manifeste sequitur quod forma humana non possit salvari nisi in illa materia, quam actualiter in primo parente. Ex hoc sequitur intentum, scilicet quod quidquid aliud, præter illud, quod à primo parente in posterum derivatur, additum fuerit per alimentum, non pertineat ad veritatem humanæ naturæ, et quod non accipiat formam humanæ naturæ.

Declaratur autem hæc opinio, quoad duo, quæ difficultatem ingerere possent. Primum est, quia cum illa materia, quæ actuata fuit in primo parente ab humana forma, fuerit solum una numero: dubium est, quomodo possint humanæ formæ, et individua multiplicari. Unde ipsi dicebant, quod quamvis illa materia in primo parente esset tantum una, tamen multiplicatur in seipsa, et sic multitudo humanorum corporum à primo parente derivatur.

Alterum dubium in hac opinione est. Quia non apparet, propter quid sit necessarium alimentum, stantibus supradictis, cum non pertineat ad ipsam naturam. Cui difficultati satisfaciebant dicendo, quod quamvis alimentum non possit converti in veritatem humanæ naturæ, erat tamen necessarium naturæ, ut esset eius fomentum, idest ut ipsa natura possit resistere actioni caloris naturalis, ne consumat humidum radicale, sicut plumbum, vel stannum adjungitur argento, ne consumatur per ignem.

Reprobatio.

Hæc opinio improbatur, quoad duo, in quibus fundatur.

Primo improbatur, quoad id quod supponit. Secundo quoad modum multiplicationis individuorum.

Suppositum est, quod forma humana sit forma, que non potest esse nisi in

una materia numero; et hoc duabus rationibus ostenditur falsum.

Primo forma, quæ potest deficere ab hac materia, potest etiam fieri in alia materia. Sed forma humana potest deficere ab hac materia. Ergo forma humana potest fieri in alia materia. Non ergo salvatur solum in una numero materia.

Maior prob., quia ejusdem rationis est, quod aliqua forma possit fieri in alia materia, et quod posit propriam materiam deserere: et hac ratione omnia generabilia sunt corruptibilia, et é converso.

Minor, quia si hæc forma humana non posset deserere hanc materiam, sequeretur quod corpus humanum non esset corruptibile, sicut est corpus solare, quod patet esse falsum.

Secundo improbat idem. Si forma humana non posset salvari nisi in una materia numero, sequeretur quod unum tantum esset humanum corpus individuum.

Prob. conseq., quia in omnibus, quorum materia tota continetur sub una forma, non est nisi unum individuum in una specie, ut patet in sole, luna, et hujusmodi.

Modus autem multiplicationis, quem ponunt scilicet quod materia una existens in primo parente, multiplicatur in seipsa, etiam duabus rationibus improbat.

Prima. Si materia, quæ fuit sub forma humana, in primo homine est multiplicata, aut fuit multiplicata per creationem novæ materiæ, aut per rarefactionem tantum, aut per conversionem alicujus in ipsam. Sed non potest dici quod fuerit multiplicata per creationem novæ materiæ nec per rarefactionem. Ergo remanet quod multiplicetur per additionem sive conversionem alicujus in ipsam.

Maior decl. Quia solum hi tres modi sunt imaginabiles, quibus materia multiplicetur. Nam vel multiplicatur mate-

ria per solam quantitatem, recipiendo scilicet maiores dimensiones, ut accidit in rarefactis. Corpus enim dum rarefit, multiplicatur solum secundum quantitatem. Vel multiplicatur secundum substantiam; et tunc cum substantia, si nihil addatur, semper remaneat eadem, et non multiplicata, necesse est dicere quod aliquid sibi addatur, quod potest fieri, vel per creationem novæ materiæ addendæ, vel per hoc, quod aliqua alia materia convertitur in ipsam materiam multiplicandam.

Minor prob. quoad singulas partes. Si enim multiplicaretur solum secundum rarefactionem, sequeretur quod corpus pueri esset perfectius, quam corpus hominis perfectæ ætatis; utpote minus rarefactum, quam corpus hominis.

Nec potest dici, quod per creationem novæ materiæ fuerit multiplicata: quia substantia materiæ tota simul creata fuit, ut Greg. dicit libr. 32. Moral. cap. 40. Unde relinquitur quod multiplicatio corporis humani non sit, nisi per hoc, quod alimentum convertitur in veritatem humani corporis.

Secundo idem improbat. Si materia, quæ fuit sub forma hominis in primo parente, multiplicaretur in seipsa, modo ab ipsis sic opinantibus exposito; sequeretur quod opus generativæ et nutritivæ in omnibus non solum hominibus, sed etiam animalibus esset opus miraculosum.

Conseq. prob., et primo, quod hoc sequatur. Secundo quod sequatur in omnibus viventibus.

Quod sequatur prob. dupliciter. Primo: una materia non se extendit naturaliter nisi ad certam quantitatem. Ergo si materia, quæ fuit in primo homine, se extenderet ad tot humana individua, absque additione alterius materiæ, vel conversione alicujus in ipsam, esset opus miraculosum.

Secundo: materia naturaliter non invenitur crescere, nisi per rarefactionem,

vel conversionem alicujus alterius materiæ in ipsam. Ergo si aliter crescat et multiplicetur, erit miraculosum.

Quod idem sequatur in omnibus viventibus, prob., quia secundum partem vegetativam homo non differt ab aliis animalibus et plantis. Ideo eadem est ratio de omnibus viventibus. Cum igitur humana forma non sit coarctata uni numero materiæ, ut est forma solis; et materia, quam primo informavit in primo parente, non sit multiplicabilis in plura individua, nisi per conversionem alicujus in ipsam, ut probatum est, manifeste apparet primam opinionem non posse subsistere.

Secunda aliorum opinio.

Alii dixerunt, quod alimentum convertitur quidem in substantiam nutriti, sed talis materia in quam alimentum convertitur, non pertinet ad veritatem naturæ humanæ, nisi secundario.

Quam opinionem declarant, et probant.

Declarant, inquam, sequentibus propositionibus.

Primo igitur dicunt, quod forma humana in communi potest de novo fieri in alia materia, ab ea in qua prius erat.

Secundo, quod forma humana hæc in hoc individuo existens, habet unam materiam determinatam, in qua fixa manet quam numquam deserit, quousque individuum per mortem corrumpatur: et hæc materia est illa, in qua primo imprimitur forma in termino generationis disposita per virtutem seminis.

Tertio. Quod hæc sola materia, in qua primo forma imprimitur, in instanti introductionis animæ in materia, pertinet ad virtutem humanæ naturæ principaliter.

Et hoc ostendunt, quia illa sola pertinet ad constitutionem, et ad esse individui.

Id autem, in quod convertitur alimentum, non est necessarium propter substantiam individui, sed propter ejus de-

bitam quantitatem. Materia enim illa, in qua imprimitur primo forma, sufficit ad esse individui, non autem ad quantitatem debitam et ideo ad ipsam acquirendam necessarium est alimentum.

Ex quo deducebant principale intentum, scilicet quod materia illa, quæ ex alimento fiebat, non spectabat ad veritatem naturæ, nisi secundario, quia scilicet non erat propter esse individui, sed solum propter ejus quantitatem, quæ secundario ad naturam spectat.

Reprobatio.

Sed hæc opinio tribus rationibus reprob.

Primo: si alimentum non converteretur in veritatem ipsius nutriti, sive aliti, sequeretur quod nulla esset differentia in generando inter viventia et non viventia. Quod est inconveniens, et falsum; eo quod excellentior sit generatio id viventibus, quam in non viventibus.

Conseq. prob. Nam inter generationem viventium, et non viventium, hæc est differentia, quod non viventia generant quidem sibi simile, sed non in eodem individuo. Ignis enim generat ignem, non in eodem numero igne, sed in alia materia, scilicet ignendo materiam juxta se positam. Viventia autem habent hanc excellentiam, quod non solum eorum virtus generativa potest generate sibi simile in diversis individuis, puta cum homo hominem generat: sed etiam in eodem individuo, dum virtus nutritiva producit carnes, et ossa in corpore sibi unito per alimentum: et hæc est excellentia conveniens viventibus, per virtutem nutritivam.

Hæc autem differentia non posset salvari inter viventia, et non viventia, stante opinione supradicta. Nam si alimentum non convertitur in id, quod spectat ad veritatem naturæ, nisi secundario: sequitur quod id, quod fit ex alimento, non sit simile ei, quod præexistit, et in quo forma fixa manet, sed erit solum positum juxta illud, quod ut dictum est, inconveniens est.

Secundo: virtus activa seminis potest facere, quod aliqua materia vere assumat formam naturæ humanæ, ita ut principaliter, et primo pertineat ad veritatem dictæ naturæ. Ergo multo magis poterit anima per potentiam nutritivam facere quod alimentum in nutrimentum conjunctum, formam naturæ humanæ assumat, ita ut vere, et principaliter pertineat ad veritatem dictæ naturæ.

Antec. patet ex his, quæ sustinentes opinionem præfatam dicunt, scilicet quod illa materia, quam primo anima informat, pertinet ad veritatem naturæ per se primo, quæ materia profecto est parata ex vi quæ est in semine.

Conseq. prob., quia cum vis seminis sit quædam impressio derivata ab anima generantis, non potest esse maioris virtutis in agendo, quam sit ipsa anima à qua derivatur. Id ergo, quod potest vis seminis, potest et multo magis anima ipsa, à qua est virtus seminis.

Tertio: nutrimentum est necessarium, non solum ad augendum, sed etiam ad restaurandum deperditum, quod pertinebat ad veritatem naturæ. Ergo quod ex nutrimento fit, pertinet ad veritatem humanæ naturæ.

Antec. prob., quia si nutrimentum esset necessarium solum ad augendum, sequeretur quod completo augmento debito, jam non esset amplius nutrimentum necessarium: quod ad sensum patet esse falsum.

Conseq. prob., quia si id, quod deperditum est, pertinebat ad veritatem naturæ: etiam id, quod loco ejus succedit, et ex alimento fit, pertinet ad veritatem humanæ naturæ.

Vera sententia.

CONCLUSIO: Alimentum vere convertitur in veritatem humanæ naturæ.

Prob. Caro, et ossa vere pertinent ad veritatem humanæ naturæ. Sed alimentum convertitur in carnem, et ossa vere, accipiendo speciem carnis, ossium, et

aliarum partium corporis. Ergo vere convertitur in veritatem humanæ naturæ.

Minor prob. ex Arist. 2. de anima tex. 45. dicente, quod *alimentum nutrit, inquantum est potentia caro.*

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Neg. minor, ad prob. dicitur dupliciter. Primo, quod Dominus non dicit, quod totum, quod in os intrat, per secessum emittatur; sed solum hoc, quod de quolibet cibo, aliquid impurum per secessum emittitur.

Dicitur secundo, ad eandem probationem, concedendo quod omne, quod intrat per os, emittatur; impurum quidem per secessum: quod autem convertitur in substantiam: tandem per calorem naturalem, per poros emittitur, et ex alio alimento aliud generatur.

Responsio aliorum.

Ad 2. Neg. minor. Ad prob. dicitur, quod quidam per carnem secundum speciem intellexerunt id quod primo accipit speciem humanam, quod sumitur a generante, idest illa prima materia quam primo anima informat, quæ materia (dicebat secunda opinio recitata) quod semper manebat, quousque durat individuum. Carnem vero secundum materiam dicunt esse illam, quæ generatur ex alimento, quam dicunt non semper permanere, sed quod sicut advenit, ita discedit.

Reprobatio.

Sed hæc interpretatio hujus distinctionis est contra intentionem Aristotelis. Nam Arist. loco citato in argumento dicit illam suam distinctionem habere locum etiam in rebus inanimatis: sic autem intellecta, non potest habere locum nisi in ipsis animatis.

Secundo patet falsitas hujus interpretationis, quia quod generatur ex alimento fit unum cum eo cui adjungitur per veram mixtionem: sicut aqua cum vino, ut Arist. dicit lib. 1. de Gen. tex. 88. Unde non potest aliqua ratio assign-

nari, quare unum per calorem naturalem consumatur, et aliud remaneat.

Vera responsio.

Aliter igitur est interpretanda Aristotelis distinctio, scilicet quod non est secundum diversas carnes, sed ejusdem carnis, secundum diversam considerationem. Per carnem secundum speciem intelligit carnem secundum id, quod est formale in ipsa. Per carnem secundum materiam intelligitur eadem caro, secundum id, quod est materiale in ipsa. Caro secundum speciem idest quoad id, quod est formale in ipsa, scilicet secundum ejus naturalem dispositionem, semper manet. Caro vero secundum materiam, non semper manet, sed paulatim consumitur, et de novo generatur alia in ejus locum: sicut senatus semper manet, et senatores, quoad ipsorum formale; quoad materiale vero non semper manent, quia senatores paulatim moriuntur, et alii in eorum locum succedunt.

Ad 3. Conceditur consequentia, et negatur id, quod sequitur, esse inconveniens. Convertitur enim alimentum etiam in humidum radicale. Ad probationem dicitur. Quod per humidum radicale duo intelligere possumus. Vel totum id, in quo fundatur virtus speciei; et hoc si totum simul deperditur in toto corpore, vel in parte corporis, puta in manu, vel pede, non potest amplius restaurari, ut medici dicunt. Cum quo stat, ut paulatim deperdi possit, cum consumatur per calorem naturalem, et aliud loco ipsius paulatim superadditur. Vel per humidum radicale, possumus intelligere humidum nutritiale quod nondum pervenit ad suscipiendum perfecte naturam speciei, sed est solum via ad hoc, sicut est sanguis et hujusmodi: et tale humidum si subtrahatur, remanet adhuc virtus speciei in radice, et potest reparari.

Ad 4. Neg. conseq. Ad prob. dicitur. Quod omnis virtus in corpore passibili per continuam actionem debilitatur, quia

hujusmodi agentia etiam patiuntur. Et ideo virtus conversiva in principio quidem tam fortis est, ut possit convertere, non solum quod sufficit ad restorationem deperditi, sed etiam ad augmentum. Postea vero non potest convertere nisi quantum sufficit ad restorationem deperditi: et tunc cessat augmentum. Demum nec hoc potest: et tunc fit diminutio. Deinde deficiente hujusmodi virtute totaliter, moritur animal. Sicut virtus vini convertentis aquam admissam, paulatim per admixtionem aquæ debilitatur, ut tandem totum fiat aquosum, ut Philos. exemplificat in 1. de Gener. cap. 1.

Ad 5. Neg. conseq. Ad prob. dicitur, quod sicut Philos. dicit in 1. de Gener. tex. 39. Quando aliqua materia per se convertitur in ignem, tunc dicitur ignis de novo generari. Quando vero aliqua materia convertitur in ignem præexistentem, dicitur ignis nutriri. Unde si tota materia simul amittat speciem ignis, et alia materia convertatur in ignem, erit alius ignis numero. Si vero paulatim combusto uno ligno, aliud substituitur, et sic deinceps, quousque omnia prima consumantur, semper remanet idem ignis numero, quia semper, quod additur, transit in præexistens: et similiter est intelligendum in corporibus viventibus, in quibus ex nutrimento restauratur id, quod per calorem naturalem consumitur.

ARTICULUS II.

Utrum semen sit de superfluo alimenti.

Pro negativa. = Videtur quod semen non sit de superfluo alimenti.

1. Id, ex quo aliquid generatur, pertinet ad substantiam generantis. Sed ex semine aliquid generatur. Ergo semen pertinet ad substantiam generantis, et non est de superfluo ejus.

Maior prob. Quia Damas. dicit, lib. 1. ort. fid. cap. 8. Quod generatio est opus naturæ, ex substantia generantis producens quod generatur.

2. Si semen esset de superfluo alimenti, sequeretur quod homo genitus non magis assimilaretur avo, atavo, et cæteris suis progenitoribus, quam cæteris hominibus, quod videtur falsum, cum magis his, quam cæteris assimilari deberet.

Conseq. prob. Quia filius propter hoc Patri assimilatur, quia aliquid accipit ab eo. Sed si semen ex quo est genitus filius, esset de superfluo alimenti, nihil acciperet filius ab avo, et præcedentibus progenitoribus, in quibus hoc alimentum nullo modo fuit. Ergo non magis assimilaretur avo, quam aliis hominibus.

3. Si semen esset superfluum alimenti, sequeretur quod aliquis homo maiorem affinitatem haberet cum bove et porco, quam cum patre, et aliis consanguineis.

Conseq. prob., quia alimentum generantis aliquando est ex carnibus bovis, porci et aliorum hujusmodi. Ergo si semen esset superfluum alimenti, maiorem affinitatem haberet homo genitus cum his animalibus, quam cum patre.

4. Aug. dicit 10. super Genes. ad lit. cap. 19. quod nos fuimus in Adam non solum secundum seminalem rationem, sed etiam secundum corpulentam substantiam. Sed hoc non esset, si semen esset ex superfluo alimenti. Ergo semen non est ex superfluo alimenti.

PRO AFFIRMATIVA.

Argumentum sed contra.

Philos. Libro de Gener. animalium cap. 19. dicit, quod semen est superfluum alimenti.

Determinatio.

Distinctio. Alimentum potest considerari in duplici statu. Primo, quando est in proxima potentia ad hoc, ut recipiat formam membrorum. Secundo, quando jam actu recepit formam membrorum, et partium corporis, et ad ipsa est actu applicatum.

Declaratur hæc distinctio. Nam dictum est in articulo præcedenti, quod in na-

TOM. II.

tura humana est virtus ad communicandum suam formam materiæ alienæ existentis non solum in alio, sed etiam in seipso, quatenus scilicet convertit alimentum in substantiam aliti. Ex quo patet quod alimentum in principio, idest ex quo incipit digestio, est dissimile, postea fit simile ipsi alito, sed imperfecte, et hoc quando est in proxima potentia ad hoc ut distribuatur per membra. Deinde est perfecte simile, et hoc est quando jam per membra est distributum, et ad ipsa est determinatum.

Et quod quando alimentum est reductum ad hoc ut in membra possit converti, et ad ipsa est in proxima potentia in communi, sit simile imperfecte ipsi alito, ostenditur: quia commune respectu proprii et determinati se habet sicut imperfectum et perfectum. Alimentum igitur est in primo statu, quando accepit per digestionem quamdam virtutem communem respectu omnium partium corporis. In secundo vero statu est, quando determinatur ad nutriendam hanc vel illam partem.

1.^a CONCLUSIO. Semen non est ex alimento determinato jam ad membra.

Probatur. Quia si semen desumitur ex alimento jam determinato ad membra, aut desumitur ex alimento determinato ad aliquam partem particularem solam, puta ex parte determinata ad epar, ad caput, etc. vel ex alimento determinato ad partes corporis in communi, idest ad omnia membra, ita ut desumatur ab alimento determinato ad omnia membra corporis. Non potest dici quod semen desumatur ab alimento determinato ad aliquam partem: quia vel illa pars unde sumitur semen, retinet naturam illius partis, vel non; sed amittit propriam naturam, puta si semen desumatur ab alimento determinato ad pedem, aut illa pars, scilicet pes, retinet naturam pedis aut amittit, dum ab ea accipitur semen. Non potest dici quod amittat, quia tunc ex semine non posset

generari aliquid simile illi ex quo fuit desumptum: quod probatur, quia per acceptionem seminis illa pars corrumpetur, et ideo non posset generari aliquid simile sibi. Hoc autem est inconveniens.

Si dicatur quod illa pars retinet propriam naturam, non potest stare; quia ex illo semine non posset generari nisi simile illi parti: et sic ex semine desumpto á pede, pes tantum generari posset.

Nec potest dici quod semen desumatur ab alimento determinato ad omnia membra: quia semen esset parvum animal actu: et sic generatio non esset nisi segregatio quædam, scilicet ipsius seminis á corpore unde desumitur.

Non potest igitur semen desumi ab alimento determinato, sive ad unam, sive ad omnes partes.

2.^a CONCLUSIO. Semen est superfluum alimentum.

Hæc conclusio deducitur ex dictis. Nam cum semen non possit desumi ab alimento quod est jam determinatum ad membra, sequitur quod desumatur ab alimento quod est in proxima potentia ad recipiendam formam membrorum; quod alimentum per virtutem nutritivam distribuitur per singula membra. Illud vero quod superest ad nutritionem et augmentum membrorum, administrat eadem vegetativa virtuti generativæ. Unde semen dicitur superfluum alimentum, inquantum est residuum in opere nutritivæ, scilicet in nutriendo et augendo: sed tamen est necessarium, inquantum eo indiget virtus generativa ad opus generationis.

Et confirmatur concl., quia secundum hoc verificatur quod nutritiva deserviat generativæ, quia scilicet alimentum quod est conversum á nutritiva, accipitur á generativa.

Secundo. Quia hujus veritatis signum est, ut Philosophus dicit lib. 7. de Hist. anim. c. 32. quod animalia magni corporis, quæ indigent multo nutrimento, sunt pauci seminis secundum quantita-

tem sui corporis, et paucæ generationis: et homines pingues sunt pauci seminis, propter eandem causam, quia scilicet post nutritionem parum remanet quod possit accipi á generativa. Et propterea semen est, quod superest de alimento ipsi virtuti nutritivæ.

AD ARGUMENTA.

Ad 1. Dicitur ad maiorem, quod id quod generatur, est ex substantia generantis, non propter hoc quod semen desumptum sit ex substantia generantis; sed propter hoc quod semen habet virtutem ex forma generantis, inquantum erat in proxima potentia ad substantiam ejus.

Ad 2. Negatur consequentia. Ad probationem dicitur, quod assimilatio generantis ad genitum non fit propter materiam, sed propter formam agentis, quod generat sibi simile. Unde non oportet ad hoc, ut aliquis assimiletur avo, ut materia corporalis seminis fuerit in avo; sed sufficit ut in semine sit aliqua virtus derivata ab anima avi, mediante patre.

Ad 3. Neg. conseq. Et ad prob. dicitur, quod affinitas non assumitur secundum materiam, sed secundum formam. Et quia semen, quod est ex quo cumque alimento, reducitur in proximam potentiam ad recipiendam formam generantis, propterea in eo est virtus, qua generatur aliquid simile generanti.

Ad 4. Dicitur, quod ad generationem duo concurrunt, scilicet ratio seminalis, et corpulenta substantia. Ratio seminalis est virtus activa, quæ est in semine patris generantis. Corpulenta vero substantia est semen ministratum á matre. Virtus igitur seminalis, et corpulenta substantia omnium hominum fuerunt in Adam non quidem actu, sed secundum originem. Nam materia, quæ ministratur á matre, quæ dicitur corpulenta substantia, fuit primo ab Adam derivata, quia Eva ex ipso fuit formata. Et similiter virtus seminalis propria omnium et

singulorum hominum est ab Adam: et sic intelligendum est verbum Augustini, scilicet quod nos omnes fuimus in Adam non solum secundum seminalem rationem, quatenus ex eo omnes sumus, sed etiam secundum corpulentam substantiam quatenus Eva etiam ex ipso fuit. Non quidem quod seminalis ratio, et corpulenta substantia propria hujus hominis fuerit actu in Adam, sed solum originaliter, ut dictum est. Et ideo non sequitur quod semen sit de substantia generantis nisi in potentia et virtute.

Christus autem Salvator noster fuit in Adam, secundum corpulentam substantiam, quia materia ministrata à Virgine matre, est derivata ab Adam sicut omnium aliorum hominum. Virtus autem activa, qua formatum est Corpus Christi, non est ab Adam, quia non fuit formatum virtute virilis seminis, sed fuit formatum mystico spiramine, scilicet operatione Spiritus Sancti. Talis enim parvus decebat eum, qui est super omnia benedictus Deus in sæcula.

UTILITAS PRO ECCLESIA S. DEI,

EX PRÆCED. 119.^a QUÆSTIONE.

Ex art. 1. habes *primò*: quomodo per rationem ostendas, Philosophum merito dixisse, quod aliquid de alimento convertitur in veritatem naturæ humanæ. Dixit autem hoc tunc, quando in lib. 2. de gen. animal. c. 4. ait. "Alimenti ratio duplex est, altera nutriendi, altera augendi. Nutriens est, quæ esse præbet et toti, et partibus: augens, quæ accessionem ad magnitudinem facit." Ex Philosophi ergo formalibus verbis patet, quod alimentum præbet esse toti, et partibus, eaque ratione nutrire dicitur. Non autem esse phantasticum præbet, ut experientia testatur, sed verum, quod non præberet, si in veritatem naturæ animalis non converteretur. Item hoc idem dixit 2. de anima, tex. 46. ubi, postquam ait, "nihil alitur, nisi participans vitam," subnectit, "alimentum est aliquid animatum in potentia, per se, et non secundum accidens." Ac si aperte dicat. Alimentum potest fieri animatum, ideo, quia transit in veritatem naturæ aliti, quæ vitam participat, idest quæ est actu animata. In principio igitur alimentum, antequam convertatur in illam, est animatum in potentia; in fine autem, postquam in eam conversum est, animatum existit in actu. Quomodo enim alimentum esset animatum in actu, nisi veritatem naturæ aliti indueret actu? Aut quomodo alimentum ipsum esset animatum in potentia, nisi quandoque ad hoc esse actualiter transiret? Etenim potentia naturalis, ut non sit frustra, reducenda est, et reducitur ad actum. Item idem dixit lib. de juven. et senect. lect. 3. secundum expositionem Petri de Alvèrnia sic: "Sanguis sanguinem habentibus est ultimum alimentum ex quo fiunt, particulæ." Et subdit. "Unam quamdam operationem circa alimentum oris virtus exercet, alteram autem, quæ ventris, scilicet virtus, cor autem gratia hujus operis animæ est." Vide ex Philosopho, quantum industriam operatur natura circa alimentum, quæ sane frustra videretur adhiberi, nisi ex tanto suo opere commodum magnum natura ipsa reportaret. Primum opus circa alimentum fit ab ipsa per virtutem oris. Hoc dicitur masticatio. *Secundum* per virtutem ventriculi. Hoc dicitur concoctio. *Tertium* per virtutem cordis, hoc dicitur digestio. Unde dicit, quod cor est gratia hujus operis animæ, idest, est completivum, tamquam finis, duorum præcedentium animæ operationum, seu, quod in idem redit, inducit, tamquam finis, complementum duplicis operis præcedentis animæ. Mediante siquidem digestionem per partes animalis proportionaliter factæ à corde primæ duæ operationes, scilicet oris, et ventris, suum finem ultimum consequuntur, qui est nutrire animal, et consequenter non redduntur inanes. Inane enim videtur id,

quod suum finem, ad quem secundum naturam ordinatur, non acquirit. Natura ergo ostendit ex facto suo sic industrioso, quod alimentum convertitur in alitum. Item hoc dixit in lib. de sens. et sen. lec. 10. secundum expositionem D. Tho. sic: "Cibi animalibus oblati, inquantum tangibilia sunt, augmentum sunt facientia, et decrementum. Horum enim causa calidum, et frigidum oblatum, hæc enim, idest calidum, et frigidum, faciunt augmentum, sicut calor, et decrementum, sicut frigus." Et infra. "Nutritur cibum secundum quod gustabilis oblatum, omnia enim nutriuntur dulci, vel simpliciter, vel commixte." Et infra. "Commisceantur alii saporibus ad cibum, ut salum, et acutum pro condimento, hoc autem fit propter contrahere dulces, eo, quod nimis nutritivum sit dulce, et supernutritivum, quia scilicet facile attrahitur per calorem." Ecce, quoties dicit Philosophus cibum nutrire, et multum nutrire, augmentumque facere, quæ omnia adducit, ut etiam rudibus indicet, quod alimentum in veritatem aliti convertitur. *Secundo* habes: quomodo per rationem huiusmodi Philosophi dicta, pro quanto ponunt conversionem cibi in cibati substantiam, et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* vides: quomodo ex his bene consideratis, et applicatis vicissim declaratur, et confirmetur articuli præsentis doctrina.

Ex art. 2. habes *primo*: quomodo per rationem ostendas, merito Philosophum dixisse lib. 1. de gener. animal. cap. 18. "semen est excrementum alimenti utilis, atque ultimi," sanguinis videlicet, qui ultimo in membra digeritur. Item, semen concoctum diversum à sanguine secernitur, nam inconcoctum, aut per vim emissum, videlicet cum ultra modum quis re venerea utitur, eruentum jam aliquibus prodiit. Item, ut filii similes parentibus sint, ratio exigit, quoniam simile est, quod ad partes accesserit, ei, quod remanet: semen enim est manus indefinita, aut facies, aut animal facultate, seu virtute, quam continet. Ecce, quod Philosophus semen dicit esse partes, et totum in potentia, non in actu. Item cap. 19. nulla pars fœtus semen maris est, sicut nec à fabro quicquam secedit ad lignorum materiam. Natura enim maris semine utitur, quasi instrumento, sicut artifex manu. Item libro secundo, cap. 1. "semen habet animam, et est animal potentia." *Secundo* habes: quomodo per rationem prædictas auctoritates, pro quanto semen superfluum esse alimenti, vel solum potentia totum dicunt, et intelligas, et declares, et probes. *Tertio* vides: quomodo ex omnibus his Angelici Doctoris tota declaratur, atque confirmetur conclusio.

FINIS

SECUNDI TOMI, SEU HUIUS SECUNDI VOLUMINIS COMPLECTENTIS QUÆSTIONES
PRIMÆ PARTIS À QUINQUAGESIMA USQUE AD CENTESIMAM DECIMAM
NONAM, OMNES INCLUSIVE; VEL UT DICIT AUCTOR;

*Finitur EXPLICATIO FORMALIS totius Primæ Partis Summæ Theologiæ
Sancti Thomæ Aquinatis.*

*Ad laudem et gloriam Sanctissimæ et individue Trinitatis, Beatissimæ Mariæ
Matris Domini nostri Jesu Christi, Sancti Thomæ Aquinatis et omnium Sanc-
torum. Die 21 Decembris anni 1644. ætatis anno 41. et mens. 11. Mantuæ
in Ædibus Sanctissimæ Inquisitionis.*

*Omnia à me scripta et scribenda correctioni et emendationi Sanctæ Matris Ecclesiæ
Romanæ humiliter submitto.*

Index.

QUÆSTIONUM ET ARTICULORUM PRIMÆ PARTIS SUMMÆ THEOLOGICÆ, QUÆ IN HOC
SECUNDO VOLUMINE EIUSDEM PRIMÆ PARTIS CONTINENTUR.

TRACTATUS DE ANGELIS.

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA,

De substantia angelorum absolute, in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum angelus sit omnino incorporeus.	pag. 5
2. Utrum angelus sit compositus ex materia et forma.	7
3. Utrum angeli sint in aliquo magno numero.	10
4. Utrum angeli differant specie.	13
5. Utrum angeli sint incorruptibiles.	15
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. quæst. 50 ^a , seu appendices Fr. Seraph. Cap. á Porrecta ad præcedentes quinque articulos appositæ.	16

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA PRIMA,

De comparatione angelorum ad corpora, in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum angeli habeant corpora naturaliter sibi unita.	20
2. Utrum angeli assumant corpora.	21
3. Utrum angeli in corporibus assumptis exerceant opera vitæ.	23
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. quæst. 51 ^a , seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad præced. tres articulos appositæ.	25

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA SECUNDA.

De comparatione angelorum ad loca, in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum angelus sit in loco.	26
2. Utrum angelus possit esse in pluribus locis.	27
3. Utrum plures angeli possint esse simul in eodem loco.	29
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. quæst. 52 ^a , seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad præced. tres articulos appositæ.	30

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA TERTIA,

De motu locali angelorum in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum angelus possit moveri localiter.	31
2. Utrum angelus transeat per medium.	33
3. Utrum motus angeli sit in instanti.	34
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 53 ^a , quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad tres præced. artic. appositæ.	37

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA QUARTA,

De cognitione angelorum in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum intelligere angeli sit eius substantia.	39
2. Utrum intelligere angeli sit eius esse.	41
3. Utrum potentia intellectiva angeli sit ejus essentia.	42

4. Utrum in angelo sit intellectus agens et possibilis.	44
5. Utrum in angelis sit sola intellectiva cognitio.	45
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 54 ^a , quæst., seu appendicet Fr. S. C. á Porrecta ad quinque præced. artic. appositæ.	46

QUÆSTIO QUINGUGESIMA QUINTA,
De medio cognitionis angelicæ in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum angeli cognoscant omnia per suam substantiam.	47
2. Utrum angeli intelligant per species á rebus acceptas.	49
3. Utrum superiores angeli intelligant per species magis universales quam inferiores angeli	51
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 55. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad tres præced. articulos appositæ.	53

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA SEXTA,

De cognitione angelorum ex parte rerum immaterialium in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum angelus cognoscat seipsum.	54
2. Utrum unus angelus alium cognoscat.	56
3. Utrum angeli per sua naturalia Deum cognoscere possint.	58
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 56. ^a quæst. seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad tres præced. articulos appositæ.	60

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA SEPTIMA,

De angelorum cognitione respectu rerum materialium in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum angeli cognoscant res materiales.	61
2. Utrum angelus cognoscat singularia.	63
3. Utrum angeli cognoscant futura.	66
4. Utrum angeli cognoscant cogitationes cordium.	67
5. Utrum angeli cognoscant mysteria gratiæ.	69
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 57. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quinque præcedentes artic. appositæ.	71

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA OCTAVA,

De modo cognitionis angelicæ in septem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum intellectus angeli quandoque sit in potentia, et quandoque in actu.	75
2. Utrum angelus simul possit multa intelligere.	76
3. Utrum angelus cognoscat discurrendo.	77
4. Utrum angeli intelligant componendo est dividendo.	79
5. Utrum in intellectu angeli possit esse falsitas.	80
6. Utrum in angelis sit cognitio matutina et vespertina.	82
7. Utrum una sit cognitio matutina et vespertina.	83
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 58. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad septem præc. art. appositæ.	85

QUÆSTIO QUINQUAGESIMA NONA,

De voluntate angelorum in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum in angelis sit voluntas.	88
2. Utrum in angelis voluntas differat ab intellectu.	90
3. Utrum in angelis sit liberum arbitrium.	92
4. Utrum in angelis sit irascibilis et concupiscibilis.	93
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 59. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ.	93

QUÆSTIO SEXAGESIMA,

De amore, seu dilectione angelorum in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum in angelis sit amor, seu dilectio naturalis.	97
2. Utrum in angelis sit dilectio electiva.	98
3. Utrum angelus diligat seipsum dilectione naturali et electiva.	100
4. Utrum unus angelus naturali dilectione diligat alium sicut seipsum.	101
5. Utrum angelus naturali dilectione diligat Deum plusquam seipsum.	103
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 60 ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quinque præc. art. appositæ.	106

QUÆSTIO SEXAGESIMA PRIMA,

De productione angelorum in esse naturæ in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum angeli habeant causam sui esse.	108
2. Utrum angelus sit productus á Deo ab æterno.	109
3. Utrum angeli sint creati ante mundum corporeum.	110
4. Utrum angeli creati sint in cælo empireo.	111
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 61 ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ.	112

QUÆSTIO SEXAGESIMA SECUNDA,

De perfectione angelorum in esse gratiæ et gloriæ in novem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum angeli fuerint in sua creatione beati.	114
2. Utrum angelus indigerit gratia ad hoc ut converteretur in Deum.	115
3. Utrum angeli sint creati in gratia.	117
4. Utrum angelus beatus suam beatitudinem meruerit.	118
5. Utrum angelus statim post unum actum meriti beatitudinem habuerit.	120
6. Utrum angeli sint consecuti gratiam et gloriam secundum quantitatem suorum naturalium.	121
7. Utrum in angelis beatis remaneat cognitio naturalis.	123
8. Utrum angelus beatus peccare possit.	124
9. Utrum angeli beati in beatitudine possint proficere.	125
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 62 ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad novem præc. art. appositæ.	127

QUÆSTIO SEXAGESIMA TERTIA,

De angelorum malitia quoad culpam in novem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum malum culpæ possit esse in angelis.	132
2. Utrum in angelis possit esse tantum peccatum superbiæ, et invidiæ.	134
3. Utrum diabolus appetierit esse Deus.	135
4. Utrum aliqui dæmones sint naturaliter mali.	138
5. Utrum diabolus fuerit malus in primo instanti suæ creationis per culpam propriæ voluntatis.	139
6. Utrum fuerit aliqua mora inter creationem et lapsum angeli.	141
7. Utrum angelus supremus inter peccantes fuerit supremus inter omnes.	142
8. Utrum peccatum primi angeli fuerit aliis causa peccandi.	144
9. Utrum tot peccaverunt, quot permanserunt.	145
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 63. ^a quæst. seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad novem præc. art. appositæ.	147

QUÆSTIO SEXAGESIMA QUARTA,

De pæna dæmonum in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum intellectus dæmonis sit obtenebratus per privationem cognitionis om-	
---	--

nis veritatis.	150
2. Utrum voluntas dæmonum sit obstinata in malo.	153
3. Utrum dolor sit in dæmonibus.	155
4. Utrum aer iste sit locus pænalis dæmonum.	156
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 64. ^a quæst. seu appendices Fr. S. C.	
á Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ.	158

TRACTATUS,

DE OPERE CREATIONIS CREATURÆ CORPORALIS, DISTINCTIONIS ET ORNATUS.

QUÆSTIO SEXAGESIMA QUINTA,

De opere creationis creaturæ corporalis in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum creatura corporalis sit à Deo.	160
2. Utrum creatura corporalis sit facta propter Dei bonitatem.	161
3. Utrum creatura corporalis sit producta à Deo, mediantibus angelis.	163
4. Utrum formæ corporum sint ab angelis.	164
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 65. ^a quæst. seu appendices Fr. S. C.	
á Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ.	166

QUÆSTIO SEXAGESIMA SEXTA,

De ordine creationis ad distinctionem in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum informitas materiæ tempore præcesserit formationem ipsius.	168
2. Utrum una sit materia informis omnium corporalium.	171
3. Utrum cælum empireum sit concreatum materiæ informi.	173
4. Utrum tempus sit concreatum materiæ informi.	175
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 66. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á	
Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ.	177

QUÆSTIO SEXAGESIMA SEPTIMA,

De opere distinctionis secundum se in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum lux proprie in spiritualibus dicatur.	177
2. Utrum lux sit corpus.	178
3. Utrum lux sit qualitas.	179
4. Utrum convenienter lucis productio prima die ponatur.	180
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 67. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C.	
á Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ.	182

QUÆSTIO SEXAGESIMA OCTAVA,

De opere secundæ diei in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum firmamentum sit factum secunda die.	184
2. Utrum aquæ sint supra firmamentum.	186
3. Utrum firmamentum dividat aquas ab aquis.	188
4. Utrum sit unum cælum tantum.	189
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 68. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á	
Porrecta ad quatuor præc. articulos appositæ.	191

QUÆSTIO SEXAGESIMA NONA.

De opere tertiæ diei in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum aquarum congregatio convenienter facta dicatur tertia die.	192
2. Utrum plantarum productio convenienter tertia die facta legatur.	195
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 69. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á	
Porrecta ad duos præc. articulos appositæ.	196

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA,

De opere ornatus quantum ad quartum diem in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum luminaria debuerint produci quarta die. 196
 2. Utrum convenienter causa productionis luminarium describatur. 199
 3. Utrum luminaria cœli sint animata. 200
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 70^a quæst., seu appendices Fr. S. C. a
Porrec. ad tres præc. art. appositæ. 203

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA PRIMA,

De opere quintæ diei.

ARTICULUS UNICUS.

- Utrum convenienter describatur opus quintæ diei. 205
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 71^a quæst., seu appendix Fr. S. C. a
Porrec. ad unicum præc. articulum appositæ. 206

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SECUNDA,

De opere sextæ diei.

ARTICULUS UNICUS.

- Utrum opus sextæ diei convenienter describatur. 206
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 72^a quæst., seu appendix Fr. S. C. a
Porrec. ad unicum præc. articulum appositæ. 210

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA TERTIA,

De iis quæ pertinent ad septimum diem in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum completio divinatorum operum debeat septimo diei adscribi. 211
 2. Utrum Deus die septima requievit ab omni opere suo. 213
 3. Utrum benedictio et sanctificatio debeatur diei septimæ. 214
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 73^a quæst., seu appendices Fr. S. C. a
Porrec. ad tres præc. articulos appositæ. 215

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA QUARTA,

De omnibus septem diebus in communi in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum sufficienter isti dies enumerentur. 217
 2. Utrum omnes isti dies sint unus dies. 220
 3. Utrum scriptura utatur convenientibus verbis ad exprimendum opera sex die-
rum. 222
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 74^a quæst., seu appendices Fr. S. C. a
Porrec. ad tres præc. art. appositæ. 226

TRACTATUS

DE HOMINE QUI EX SPIRITUALI ET CORPORALI SUBSTANTIA
COMPOSITUR

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA QUINTA.

*De homine qui ex spirituali et corporali substantia componitur: et primo de iis,
quæ pertinent ad essentiam animæ in septem articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum anima sit corpus. 228
2. Utrum anima humana sit substantia. 230
3. Utrum animæ brutorum animalium sint subsistentes. 232

4. Utrum anima sit homo.	233
5. Utrum anima sit composita ex materia et forma.	235
6. Utrum anima humana sit corruptibilis.	237
7. Utrum anima, et angelus sint unius speciei.	239
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 75 ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. à Porrec. ad septem præc. art. appositæ.	241

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SEXTA,

De unione animæ ad corpus in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum principium intellectivum uniatur corpori ut forma.	245
2. Utrum principium intellectivum multiplicetur secundum multiplicationem corporum.	250
3. Utrum præter animam intellectivam sint in homine aliæ animæ per essentialiter differentes.	254
4. Utrum in homine sit alia forma præter animam intellectivam.	256
5. Utrum anima intellectiva convenienter tali corpori uniatur.	259
6. Utrum anima intellectiva uniatur corpori mediantibus dispositionibus accidentalibus.	261
7. Utrum anima uniatur corpori animalis mediante aliquo corpore.	263
8. Utrum anima sit tota in toto, et tota in qualibet parte corporis.	265
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 76 ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. à Porrec. ad octo præc. art. appositæ.	268

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA SEPTIMA.

De his, que pertinent ad potentias animæ in generali in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum essentia animæ sit ejus potentia.	271
2. Utrum sint plures potentie animæ.	275
3. Utrum potentie distinguantur per actus et objecta.	276
4. Utrum in potentiis animæ sit ordo.	278
5. Utrum omnes potentie animæ sint in anima sicut in subjecto.	280
6. Utrum potentie animæ fluant ab ejus essentia.	281
7. Utrum una potentia animæ oriatur ab alia.	283
8. Utrum omnes potentie animæ remaneant in anima à corpore separata.	284
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 77 ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. à Porrec. ad octo præc. art. appositæ.	287

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA OCTAVA,

De potentiis animæ in speciali in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum quinque genera potentiarum animæ sint distinguenda.	288
2. Utrum convenienter partes vegetativæ assignentur, scilicet, nutritivum, augmentativum, et generativum.	290
3. Utrum convenienter distinguantur quinque sensus exteriores.	292
4. Utrum sensus interiores convenienter distinguantur.	295
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 78. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. à Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ.	298

QUÆSTIO SEPTUAGESIMA NONA,

De potentiis intellectivis in tredecim articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum intellectus sit aliqua potentia animæ.	299
2. Utrum intellectus sit potentia passiva.	301

3. Utrum sit ponere intellectum agentem.	303
4. Utrum intellectus agens sit aliquid animæ.	304
5. Utrum intellectus agens sit unus in omnibus.	307
6. Utrum memoria sit in parte intellectiva animæ.	308
7. Utrum alia potentia sit memoria intellectiva, et alia intellectus.	310
8. Utrum ratio sit alia potentia ab intellectu.	311
9. Utrum ratio superior et inferior sint diversæ potentia.	313
10. Utrum intelligentia sit alia potentia ab intellectu.	315
11. Utrum intellectus speculativus et practicus sint diversæ potentia.	316
12. Utrum sinderesis sit quædam specialis potentia ab aliis distincta.	317
13. Utrum conscientia sit quædam potentia.	318
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 79. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C.	
á Porrecta ad tredecim præc. art. appositæ.	320

QUÆSTIO OCTOGESIMA,

De potentiis appetitivis in communi in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum appetitus sit specialis aliqua potentia animæ.	322
2. Utrum appetitus sensitivus et intellectivus sint diversæ potentia.	323
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 80. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C.	
á Porrecta ad duos præc. art. appositæ.	325

QUÆSTIO OCTOGESIMA PRIMA,

De sensualitate in tres articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum sensualitas sit solum appetitiva.	325
2. Utrum appetitus sensitivus distinguatur in irascibilem, et concupiscibilem, sicut in potentias diversas.	326
3. Utrum irascibilis et concupiscibilis obediant rationi.	328
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 81. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C.	
á Porrecta ad tres præc. art. appositæ.	330

QUÆSTIO OCTOGESIMA SECUNDA,

De voluntate in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum voluntas aliquid ex necessitate appetat.	332
2. Utrum voluntas ex necessitate omnia velit, quæcumque vult.	334
3. Utrum voluntas sit altior potentia quam intellectus.	335
4. Utrum voluntas moveat intellectum.	337
5. Utrum irascibilis et concupiscibilis distingui debeant in appetitu superiori.	339
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 82. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C.	
á Porrecta ad quinque præc. art. appositæ.	341

QUÆSTIO OCTOGESIMA TERTIA,

De libero arbitrio in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum homo sit liberi arbitrii.	343
2. Utrum liberum arbitrium sit potentia.	345
3. Utrum liberum arbitrium sit potentia appetitiva.	346
4. Utrum liberum arbitrium sit alia potentia á voluntate.	348
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 83. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C.	
á Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ.	349

QUÆSTIO OCTOGESIMA QUARTA,

De actibus et habitibus animæ.

Quomodo anima conjuncta intelligat corporalia, quæ sunt infra ipsam;
et primo per quid ea cognoscat, in octo articulos divisum.

ARTICULI.

1. Utrum anima cognoscat corpora per intellectum. 351
 2. Utrum anima per essentiam suam corporalia intelligat. 353
 3. Utrum anima intelligat omnia per species sibi naturaliter inditas. 356
 4. Utrum species intelligibiles effluant in animam ab aliquibus formis separatis. 358
 5. Utrum anima intellectiva cognoscat res materiales in rationibus æternis. 360
 6. Utrum intellectiva cognitio accipiatur à rebus sensibilibus. 361
 7. Utrum intellectus possit actu intelligere per species intelligibiles, quas penes se habet, non convertendo se ad phantasmata. 364
 8. Utrum judicium intellectus impediatur per ligamentum sensus. 366
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 84.^o quæst., seu appendices Fr. S. C.
à Porrecta ad octo præced. articulos appositæ. 367

QUÆSTIO OCTOGESIMA QUINTA,

De modo et ordine intelligendi in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum intellectus noster intelligat res corporeas et materiales per abstractionem à phantasmatibus. 369
 2. Utrum species intelligibiles à phantasmatibus abstractæ se habeant ad intellectum nostrum, sicut id quod intelligitur. 373
 3. Utrum magis universalia sint priora in nostra cognitione intellectuali. 375
 4. Utrum possimus multa simul intelligere. 378
 5. Utrum intellectus noster intelligat componendo et dividendo. 379
 6. Utrum intellectus possit esse falsus. 380
 7. Utrum unam et eandem rem unus alio melius intelligere possit. 382
 8. Utrum intellectus prius intelligat indivisibile, quam divisibile. 383
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 85.^a quæst., seu appendices Fr. S. C.
à Porrecta ad octo præcedentes artic. appositæ. 385

QUÆSTIO OCTOGESIMA SEXTA.

*Quid intellectus noster in rebus materialibus cognoscat,
in quatuor articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum intellectus noster cognoscat singularia. 386
 2. Utrum intellectus noster possit cognoscere infinita. 387
 3. Utrum intellectus noster sit cognoscitivus contingentium. 389
 4. Utrum intellectus noster cognoscat futura. 390
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 86.^a quæst., seu appendices Fr. S. C.
à Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 392

QUÆSTIO OCTOGESIMA SEPTIMA,

*Quomodo anima intellectiva seipsam et ea, quæ sunt in ipsa cognoscat,
in quatuor articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum anima intellectiva seipsam cognoscat per suam essentiam. 392
 2. Utrum intellectus noster cognoscat habitus animæ per essentiam eorum. 393
 3. Utrum intellectus cognoscat proprium actum. 396
 4. Utrum intellectus intelligat actum voluntatis. 398
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 87.^a quæst., seu appendices Fr. S. C.
à Porrecta ad tres præced. artic. appositæ. 399

QUÆSTIO OCTOGESIMA OCTAVA,

*Quomodo anima humana cognoscat ea, quæ supra se sunt,
in tres articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum anima humana, secundum statum vitæ præsentis, possit intelligere substantias immateriales per seipsas 400
2. Utrum intellectus noster per cognitionem rerum materialium possit pervenire ad intelligendum substantias immateriales. 403
3. Utrum Deus sit primum quod à mente humana cognoscitur. 405
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 88^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad tres præc. art. appositæ. 406

QUÆSTIO OCTOGESIMA NONA,

De cognitione animæ separatæ in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum anima separata á corpore possit aliquid intelligere. 407
2. Utrum anima separata intelligat substantias separatas. 409
3. Utrum anima separata omnia naturalia cognoscat 410
4. Utrum anima separata cognoscat singularia. 411
5. Utrum habitus scientiæ hic acquisitæ remaneat in anima separata. 413
6. Utrum actus scientiæ hic acquisitæ maneat in anima separata. 414
7. Utrum distantia localis impediât cognitionem animæ separatæ. 415
8. Utrum animæ separatæ cognoscant ea, quæ hic aguntur. 416
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 89.^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad octo præc. art. appositæ. 418

TRACTATUS,

DE PRIMA HOMINIS PRODUCTIONE, DE ILLUMINATIONE, ALLOCUTIONE, ET
CUSTODIA ANGELORUM.

QUÆSTIO NONAGESIMA,

*De prima hominis productione quantum ad animam in quatuor
articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum anima sit facta, vel sit de substantia Dei. 419
2. Utrum anima sit producta in esse per creationem. 420
3. Utrum anima rationalis sit producta á Deo immediate. 422
4. Utrum anima humana fuerit producta ante corpus. 423
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 90.^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor præc. articulos appositæ. 424

QUÆSTIO NONAGESIMA PRIMA,

De productione corporis primi hominis in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum corpus primi hominis sit de limo terræ. 427
2. Utrum corpus humanum sit immediate á Deo productum. 429
3. Utrum corpus hominis habuerit convenientem dispositionem. 430
4. Utrum convenienter corporis humani productio in scriptura describatur. 432
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 91.^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor præced. artic. appositæ. 433

QÆSTIO NONAGESIMA SECUNDA,

De productione mulieris in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum mulier debuerit produci in prima rerum productione. 436
2. Utrum mulier debuerit fieri ex viro. 437
3. Utrum mulier debuerit formari de costa viri. 438
4. Utrum mulier fueri immediate formata á Deo. 439
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 92.^a quæst., seu appendices Fr. S. C.
á Porrecta ad quatuor præced. art. appositæ. 440

QÆSTIO NONAGESIMA TERTIA,

De fine, sive termino productionis hominis in novem articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum imago Dei sit in homine. 442
2. Utrum imago Dei inveniatur in irrationalibus creaturis. 443
3. Utrum angelus sit magis ad imaginem Dei quam homo. 444
4. Utrum imago Dei inveniatur in quolibet homine. 446
5. Utrum in homine sit imago Dei quantum ad trinitatem personarum divinarum. 448
6. Utrum imago sit in homine solum secundum mentem. 449
7. Utrum imago Dei inveniatur in anima secundum actus. 452
8. Utrum imago divinæ trinitatis sit in anima solum per comparisonem ad objectum, quod est Deus. 454
9. Utrum similitudo ab imagine convenienter distinguatur. 456
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 93.^a quæst., seu appendices Fr. Seraph.
Cap. á Porrecta ad novem præc. art. appositæ. 458

QÆSTIO NONAGESIMA QUARTA,

De statu, et conditione primi hominis quantum ad intellectum in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum primus homo per essentiam Deum viderit. 462
2. Utrum Adam in statu innocentiae angelos per essentiam viderit. 464
3. Utrum primus homo habuerit scientiam omnium. 466
4. Utrum homo in primo statu decipi potuisset. 469
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 94.^a quæst., seu appendices Fr. S. C.
á Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ. 471

QÆSTIO NONAGESIMA QUINTA,

De his, quæ attinent ad voluntatem primi hominis, gratia scilicet, et iustitia, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum primus homo fuerit creatus in gratia. 473
2. Utrum in primo homine fuerint animæ passionēs. 476
3. Utrum Adam habuerit omnes virtutes. 477
4. Utrum opera primi hominis fuerint minus efficacia ad merendum, quam opera nostra. 479
- Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 95.^a quæst. seu appendices Fr. S. C.
á Porrecta ad quatuor præced. art. appositæ. 481

QÆSTIO NONAGESIMA SEXTA,

De dominio, quod homini in statu innocentiae competeat, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum Adam in statu innocentiae animalibus dominaretur. 484
2. Utrum homo habuisset dominium super omnes alias creaturas. 485
3. Utrum homines in statu innocentiae fuissent æquales. 486

4. Utrum in statu innocentiae homo homini dominaretur. 487
 Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 96.^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á
 Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ. 489

QUÆSTIO NONAGESIMA SEPTIMA,

*De his, quæ pertinent ad statum primi hominis quantum ad individui conserva-
 tionem, in quatuor articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum homo in statu innocentiae esset immortalis. 491
 2. Utrum homo in statu innocentiae fuisset passibilis. 492
 3. Utrum homo in statu innocentiae indigeret cibis. 493
 4. Utrum homo in statu innocentiae per lignum vitæ immortalitatem consecu-
 tus fuisset. 494
 Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 97.^a quæst., seu appendices Fr. S. C.
 á Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ. 496

QUÆSTIO NONAGESIMA OCTAVA,

De pertinentibus ad conservationem speciei in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum in statu innocentiae fuisset generatio. 498
 2. Utrum in statu innocentiae fuisset generatio per coitum. 500
 Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 98.^a quæst., seu appendices Fr. S. C.
 á Porrecta ad duos præc. art. appositæ. 502

QUÆSTIO NONAGESIMA NONA,

De conditione prolis generandæ quantum ad corpus, in duos articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum pueri in statu innocentiae mox nati virtutem perfectam habuissent ad
 motum membrorum. 504
 2. Utrum in primo statu fæmine natæ fuissent. 505
 Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 99.^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á
 Porrecta ad duos præc. art. appositæ. 506

QUÆSTIO CENTESIMA,

*De conditione prolis generandæ quantum ad justitiam,
 in duos articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum homines in statu innocentiae fuissent nati cum justitia. 507
 2. Utrum pueri in statu innocentiae nati fuissent in justitia confirmati. 508
 Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 100.^a quæst. seu appendices Fr. S. C.
 á Porrecta ad duos præc. art. appositæ. 510

QUÆSTIO CENTESIMA PRIMA,

*De conditione prolis generandæ quantum ad scientiam,
 in duos articulos divisa.*

ARTICULI.

1. Utrum in statu innocentiae pueri nati fuissent in scientia perfecti. 511
 2. Utrum in statu innocentiae pueri mox nati habuissent perfectum usum rationis. 512
 Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 101.^a quæst., seu appendices Fr. S. C.
 á Porrecta ad duos præc. art. appositæ. 513

QUÆSTIO CENTESIMA SECUNDA,

De loco hominis, qui est paradisu, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum paradisu sit locus corporeus. 515
 2. Utrum paradisu fuerit locus conveniens habitationi humanæ. 517
 3. Utrum homo sit positus in paradiso ut operaretur et custodiret illum. 519
 4. Utrum homo factus fuerit in paradiso. 519

Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 102. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. à Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ.	520
--	-----

QUÆSTIO CENTESIMA TERTIA,

De gubernatione rerum in communi in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum mundus gubernetur ab aliquo.	523
2. Utrum finis gubernationis mundi sit aliquid extra mundum.	524
3. Utrum mundus gubernetur ab uno.	525
4. Utrum effectus gubernationis sit unus tantum.	526
5. Utrum omnia subdantur divinæ gubernationi.	527
6. Utrum omnia immediate gubernentur á Deo.	528
7. Utrum aliquid præter ordinem divinæ gubernationis contingere possit.	530
8. Utrum aliquid possit reniti contra ordinem gubernationis divinæ.	531
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 103. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ.	532

QUÆSTIO CENTESIMA QUARTA,

De effectibus divinæ gubernationis in speciali, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum creaturæ indigeant ut conserventur á Deo.	536
2. Utrum Deus immediate omnem creaturam conservet.	539
3. Utrum Deus possit aliquid in nihilum redigere.	540
4. Utrum aliquid in nihilum redigatur.	541
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præced. 104. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ.	542

QUÆSTIO CENTESIMA QUINTA.

De mutatione creaturarum á Deo in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum Deus possit immediate movere materiam ad formam.	544
2. Utrum Deus possit immediate movere aliquid corpus.	545
3. Utrum Deus moveat immediate intellectum creatum.	546
4. Utrum Deus possit movere voluntatem creatam.	548
5. Utrum Deus operetur in omni operante.	549
6. Utrum Deus possit facere aliquid præter ordinem rebus inditum.	551
7. Utrum omnia, quæ Deus facit præter ordinem naturalem rerum, sint miracula.	552
8. Utrum unum miraculum sit maius alio.	554
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 105. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad octo præc. art. appositæ.	555

QUÆSTIO CENTESIMA SEXTA,

Quomodo una creatura moveat aliam, et primo

DE ANGELORUM ILLUMINATIONE

in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum unus angelus illuminet alium.	561
2. Utrum unus angelus possit movere voluntatem alterius.	563
3. Utrum angelus inferior superiorem illuminare possit.	565
4. Utrum angelus superior illuminet inferiorem de omnibus, quæ ipse novit.	566
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 106. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ.	567

QUÆSTIO CENTESIMA SEPTIMA.

De locutionibus angelorum in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum unus angelus alteri loquatur.	570
2. Utrum inferior angelus superior loquatur.	572
3. Utrum angelus loquatur Deo.	573
4. Utrum localis distantia operetur aliquid in locutione angelorum.	574
5. Utrum locutionem unius angeli ad alterum omnes cognoscant.	575
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 107. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C.	
á Porrec. ad quinque præc. art. appositæ.	575

QUÆSTIO CENTESIMA OCTAVA.

De ordinatione angelorum secundum Hierarchias et Ordines in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum omnes angeli sint unius hierarchiæ.	579
2. Utrum in una hierarchia sint plures ordines.	580
3. Utrum in uno ordine sint plures angeli.	581
4. Utrum distinctio hierarchiarum et ordinum sit á natura in angelis.	583
5. Utrum ordines angelorum convenienter nominentur.	584
6. Utrum convenienter gradus ordinum assignentur.	586
7. Utrum ordines remanebunt post diem iudicii.	590
8. Utrum homines assumantur ad ordines angelorum.	591
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 108. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C.	
á Porrec. ad octo præc. art. appositæ.	592

QUÆSTIO CENTESIMA NONA.

De ordinatione malorum angelorum, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum ordines sint in dæmonibus.	594
2. Utrum in dæmonibus sit prælatio.	595
3. Utrum in dæmonibus sit illuminatio.	596
4. Utrum boni angeli habeant prælationem super malos.	597
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 109. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C.	
á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ.	598

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA.

De præsidentia angelorum super creaturam corporalem, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum creatura corporis administretur per angelos.	600
2. Utrum materia corporalis obediat angelis ad nutum.	601
3. Utrum corpora obediant angelis ad motum localem.	603
4. Utrum angeli possint facere miracula.	604
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 110. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C.	
á Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ.	605

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA PRIMA.

De actione angelorum in homines in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum angelus possit illuminare hominem.	608
2. Utrum angeli possit immutare voluntatem hominis.	609
3. Utrum angelus possit immutare imaginationem hominis.	610
4. Utrum angelus possit immutare sensum humanum.	611

Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 111. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ.	612
--	-----

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA SECUNDA,
De missione angelorum in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum angeli in ministerium mittantur.	615
2. Utrum omnes angeli in ministerium mittantur.	616
3. Utrum angeli qui mittuntur assistant.	618
4. Utrum angeli secundæ hierarchiæ omnes mittantur.	619
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 112. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad quatuor præc. art. appositæ.	620

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA TERTIA.
De custodia bonorum angelorum, et impugnatione malorum in octo articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum homines ab angelis custodiantur.	622
2. Utrum singuli homines á singulis angelis custodiantur.	623
3. Utrum custodire homines pertineat solum ad infimum ordinem angelorum.	625
4. Utrum omnibus hominibus angeli ad custodiam deputentur.	626
5. Utrum angelus deputetur homini ad custodiam á sua nativitate.	627
6. Utrum angelus custos quandoque deserat hominem.	628
7. Utrum angeli doleant de malis eorum, quos custodiunt.	629
8. Utrum inter angelos possit esse pugna, seu discordia.	630
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 113. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrecta ad octo præc. art. appositæ.	631

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA QUARTA,
De dæmonum impugnatione in quinque articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum homines impugnentur á dæmonibus.	636
2. Utrum tentare sit proprium diaboli.	638
3. Utrum omnia peccata procedant ex tentatione diaboli.	639
4. Utrum dæmones possint homines seducere.	640
5. Utrum dæmon, qui superatur ab aliquo, propter hoc ab impugnatione arceatur.	642
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 114. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ.	643

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA QUINTA.
De actione corporalis creaturæ in sex articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum aliquod corpus sit activum.	647
2. Utrum in materia corporali sint aliquæ rationes seminales.	650
3. Utrum corpora cœlestia sint causa eorum, quæ hic in inferioribus fiunt.	652
4. Utrum corpora cœlestia sint causa humanorum actuum.	653
5. Utrum corpora cœlestia possint imprimere in ipsos dæmones.	655
6. Utrum corpora cœlestia imponant necessitatem his, quæ eorum actioni subduntur.	657
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 115. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad sex præc. art. appositæ.	659

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA SEXTA,

De fato in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum fatum sit aliquid.	666
2. Utrum fatum sit in rebus creatis.	668
3. Utrum fatum sit immobile.	669
4. Utrum omnia fato subdantur.	670
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 116. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ.	671

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA SEPTIMA,

De his, quæ pertinent ad actionem hominis, in quatuor articulos divisa.

ARTICULI.

1. Utrum unus homo possit alium docere.	673
2. Utrum homines possint docere angelos.	676
3. Utrum homo per virtutem animæ possit corporalem materiam immutare.	677
4. Utrum anima hominis separata possit corpora saltem localiter movere.	679
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 117. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad quatuor præc. art. appositæ.	680

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA OCTAVA,

De traductione homine ex homine quantum ad animam in tres articulos divisa.

ARTICULI.

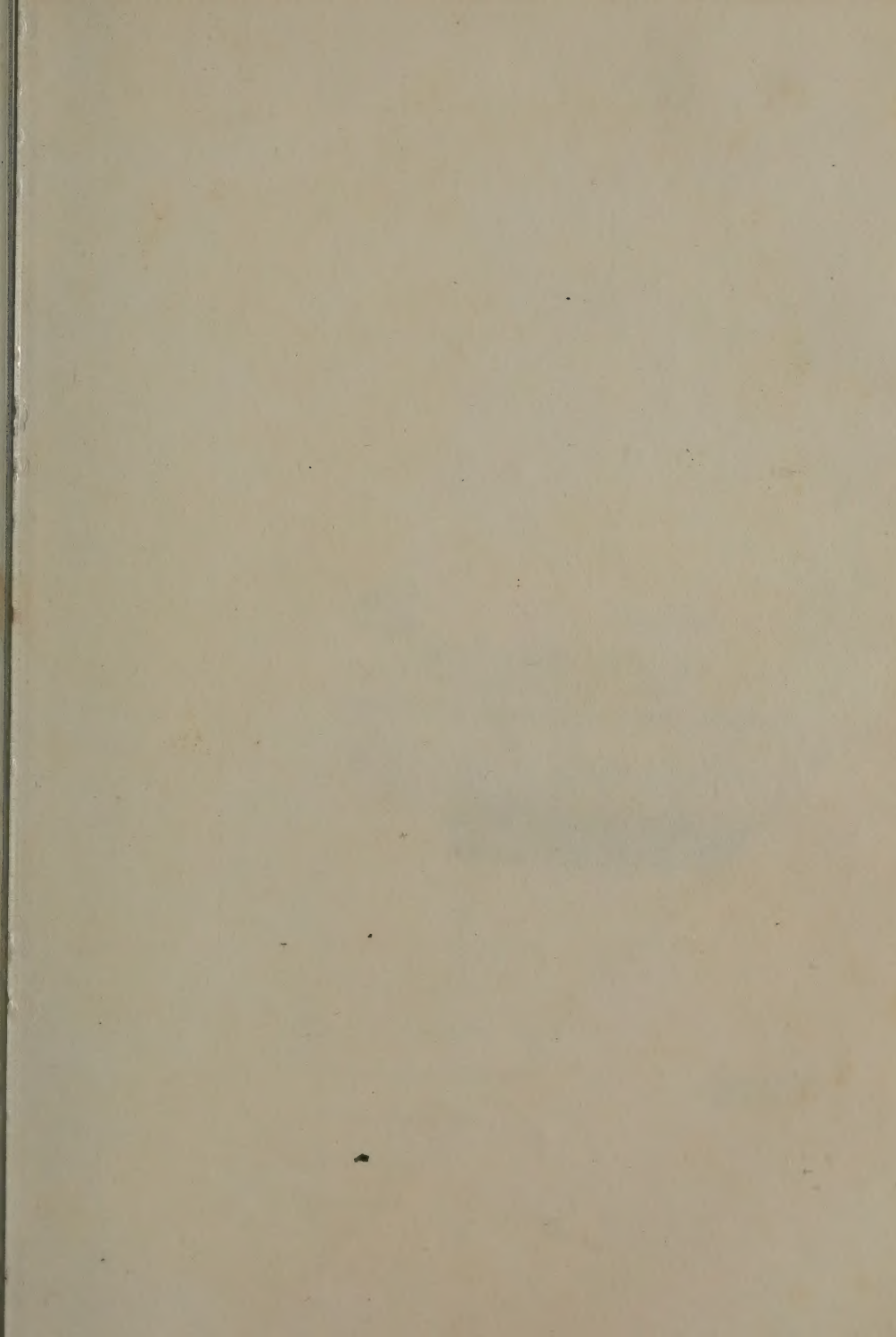
1. Utrum anima sensitiva traducatur ex semine.	683
2. Utrum anima intellectiva causetur ex semine.	685
3. Utrum animæ humanæ fuerint creatæ simul á principio mundi.	687
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 118. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad tres præc. art. appositæ.	688

QUÆSTIO CENTESIMA DECIMA NONA,

De propagatione hominis quantum ad corpus in duos articulos divisa,

ARTICULI.

1. Utrum aliquid de alimento convertatur in veritatem humanæ naturæ.	691
2. Utrum semen sit de superfluo alimenti.	696
Utilitas pro Ecclesia S. Dei ex præc. 119. ^a quæst., seu appendices Fr. S. C. á Porrec. ad duos præc. art. appositæ.	699



208.8

M 469

26412

MEDICI, HIERONIMUS, de

AUTHOR Formalis Explicatio

Summae Theologicae S. Thome Aquin.

TITLE Tome 2

Continens primae partis secundum
volumen.

DATE
LOANED

BORROWER'S NAME

26412

